3 1761 06394624 8

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann** in Erlangen, Prof. Lic. **C. Deißner** in Greifswald, † Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen, Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, † Prof. D. **G. Wohlenberg** in Erlangen

herausgegeben

von

D. Dr. **Theodor Zahn**,
Professor der Theologie in Erlangen.

Band III:

Das Evangelium des Lucas

ausgelegt von

Theodor Zahn.

3. u. 4. durchgesehene Auflage.

Leipzig. 1920. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

cnt.(N.T.)

Das Evangelium des Lucas

ausgelegt

von

Theodor Zahn.

Dritte und vierte durchgesehene Auflage.

23586
20.4.20.

Leipzig. 1920. Erlangen.
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl.

Germany

Inhaltsübersicht.

Einleitung. § 1. Die Überlieferung über Lucas und seine Schriften S. 1. § 2. Über die Quellen des Lucas S. 19. § 3. Die Abfassungszeit des dritten Evangeliums S. 33. § 4. Zur exegetischen und kritischen Literatur S. 37.

Das Vorwort 1, 1—4 S. 40—59.

I. Geburt und Kindheit Johannes des Täufers und Jesu 1, 5—2, 52. S. 59—173.

1. Ankündigung der Geburt des Johannes 1, 5—25 S. 59. 2. Ankündigung der Geburt Jesu 1, 26—38 S. 74. 3. Maria bei Elisabeth 1, 39—56 S. 91. 4. Geburt und Jugend Johannes des Taufers 1, 57—80 S. 109. 5. Die Geburt des Messias 2, 1—20 S. 121. 6. Jesu Beschneidung und Darstellung im Tempel 2, 21—38 S. 148. Die Jugend Jesu 2, 39—52 S. 163. 8. Vergleichung von Lc 1—2 mit Mt 1—2 S. 171.

II. Die Vorbereitung des öffentlichen Wirkens Jesu 3, 1—4, 13 S. 173—230.

1. Das prophetische Wirken des Johannes 3, 1—20 S. 173. 2. Taufe und Stammbaum Jesu 3, 21—38 S. 199. 3. Die Versuchung Jesu 4, 1—13 S. 221. 4. Vergleichung von Lc 3, 1—4, 13 mit Mr und Mt S. 226.

III. Jesus der große Prophet seines Volkes in Wort und Tat 4, 14—7, 50 S. 231—335.

1. Allgemeine Charakteristik des prophetischen Wirkens Jesu in Galiläa 4, 14—15 S. 231. 2. Jesus in der Vaterstadt 4, 16—30 S. 233. 3. Ein Sabbath in Kapernaum 4, 31—44 S. 242. 4. Vergleichung von Lc 4, 14—44 mit Mr und Mt S. 248. 5. Der Fischzug des Petrus 5, 1—11 S. 250. 6. Heilung eines Aussatzigen 5, 12—16 S. 256. 7. Sündenvergebung und Heilung 5, 17—26 S. 258. 8. Berufung eines Zollners und nachfolgende Erörterungen 5, 27—39 S. 263. 9. Jesus als Übertreter des Sabbathgesetzes 6, 1—11 S. 269. 10. Die

Wahl der Apostel und die Predigt am Berge 6, 12—49 S. 278. 11. Der Glaube des heidnischen Hauptmanns 7, 1—10 S. 303. 12. Die Totenerweckung zu Nain 7, 11—17 S. 306. 13. Die Frage des Täufers an Jesu und das Urteil Jesu über ihn 7, 18—35 S. 310. 14. Die begnadigte Sünderin 7, 36—50 S. 319.

IV. Jesus als Erzieher seiner Jünger 8, 1—11, 13 S. 336—454.

1. Die rechten Hörer des Worts 8, 4—21 S. 339. 2. Die Fahrt zum Gebiet von Gergesa 8, 22—39 S. 347. 3. Die Tochter Jaïrs und das blutflüssige Weib 8, 40—56 S. 356. 4. Die erste Aussendung der Apostel 9, 1—6 S. 364. 5. Die Speisung der Fünftausend 9, 10—17 S. 369. 6. Das Bekenntnis des Petrus und die erste Ankündigung des Leidens 9, 18—27 S. 374. 7. Die Verklärung auf dem Berge 9, 28—36 S. 382. 8. Die Ohnmacht der Jünger ohne Jesus 9, 37—43a S. 386. 9. Mancherlei Belehrungen der Jünger und solcher die es werden wollen 9, 43b—62 S. 389. 10. Die 72 Vorboten 10, 1—24 S. 405. 11. Der Gesetzeslehrer als Schüler Jesu 10, 25—37 S. 427. 12. Die ungleichen Schwestern 10, 38—42 S. 435. 13. Jesus lehrt die Jünger beten 11, 1—13 S. 440.

V. Jesus gegenüber dem wachsenden Widerspruch der Pharisäer und der Masse des Volkes 11, 14 bis 18, 30 S. 455—617.

1. Der Bund mit Beelzebul und das Jonaszeichen 11, 14—36 S. 455. 2. Übergang zum Angriff auf die Pharisäer und die Gesetzeslehrer 11, 37—54 S. 475. 3. Eine Mahnrede an die Jünger vor den Ohren des Volkes 12, 1—53 S. 489. 4. Bußmahnungen an das jüdische Volk 12, 54—13, 9 S. 516. 5. Jesus beschämt seine Gegner zur Freude des Volkes 13, 10—21 S. 527. 6. Ob wenige gerettet werden 13, 22—30 S. 530. 7. Klage über Jerusalem die Prophetenmörderin 13, 31—35 S. 537. 8. Tischgespräche an der Tafel eines Pharisäers 14, 1—24 S. 543. 9. Völlige Welt- und Selbstverleugnung als Bedingung der Jüngerschaft 14, 25—35 S. 553. 10. Die Rettung der Verlorenen c. 15 S. 556. 11. Der ungerechte Haushalter 16, 1—13 S. 568. 12. Jesu Antwort auf den Hohn der Pharisäer 16, 14—31 S. 578. 13. Ernste Blicke in die Zukunft der Gemeinde 17, 1—10 S. 590. 14. Der dankbare Samariter 17, 11—19 S. 596. 15. Reden über das Kommen des Gottesreichs 17, 20—37 S. 599. 16. Vom anhaltenden und vom demütigen Gebet 18, 1—14 S. 606. 17. Die Kinder und das Reich Gottes 18, 15—17 S. 612. 18. Die Reichen und das Gottesreich 18, 18—30 S. 614.

VI. Letzter Gang nach Jerusalem und letzte Lehrtätigkeit in Jerusalem 18, 31—21, 38 S. 617—664.

1. Die letzte Ankündigung des Leidens 18, 31—34 S. 617. 2. Jesus in Jericho 18, 35—19, 27 S. 618. 3. Einzug in Jerusalem und in den Tempel 19, 28—46 S. 628. 4. Jesus als Volksprediger im Tempel 19, 47—20, 19 S. 637. 5. Verfängliche Fragen und Jesu Antworten 20, 20—44 S. 642. 6. Warnung vor den ehrgeizigen und habsüchtigen Schriftgelehrten 20, 45—21, 4 S. 647. 7. Die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und von der Wiederkunft Jesu 21, 5 bis 36 S. 648.

VII. Todesleiden und Auferstehung Jesu c. 22—24 S. 664—733.

1. Der Verrat 22, 1—6 S. 664. 2. Das Passamahl 22, 7—38 S. 665. 3. Der letzte Seelenkampf und die Verhaftung Jesu 22, 39—53 S. 686. 4. Jesus in der Gewalt der jüdischen Obrigkeit 22, 54—70 S. 691. 5. Jesus vor dem heidnischen Richter 23, 1—25 S. 693. 6. Gang zur Richtstätte, Kreuzigung und Begräbnis 23, 26—56 S. 695. 7. Die Auferstehung c. 24 S. 709.

Excurse: I. Der Name Lucas S. 734. II. Zur Lebensgeschichte des Lucas S. 737. III. Die Sängerin des Magnificat S. 744. IV. Josephus über die durch P. Sulpicius Quirinius vollzogene Vermögensabschätzung in Palästina und den Aufstand Judas des Galiläers S. 750. V. Zum Text von Lc 2, 3—5, besonders bei den Syrern S. 754. VI. Die Geschichte der Taufe Jesu nach dem Diatessaron S. 757. VII. Zum Text von Lc 8, 26 u. 37 S. 760. VIII. Zum Text von Lc 9, 54—56 S. 764. IX. Das Vaterunser nach Marcion S. 767. X. Zum Text von Lc 7, 45 S. 772.

Einleitung.

§ 1. Die Überlieferung über Lucas und seine Schriften. Wie die nach Matthaeus und Marcus genannten Evangelien ist auch das von altersher unter dem Sondertitel *κατὰ Λουκᾶν* mit jenen verbundene Buch in der alten Kirche und in den von ihr ausgeschiedenen Sekten niemals einem Verfasser anderen, als des in diesem Titel angegebenen Namens, und auch von niemand einem anderen Träger dieses Namens als dem Kl 4, 11; Phlm 24; 2 Tm 4, 11 erwähnten Freund und Mitarbeiter des Paulus, dem Arzt Lucas zugeschrieben worden. Wie der nackte Name *Ματθαῖος* genügte, um den in keinem Apostelverzeichnis fehlenden Träger dieses Namens, und der bloße Name *Μᾶρκος*, um den mit Petrus wie mit Paulus und Barnabas enge verbundenen Johannes mit dem Zunamen Marcus zu bezeichnen, so bedurfte erst recht der Name Lucas keiner Näherbestimmung, um den mit Pl befreundeten christlichen Arzt Lc als Vf des 3. Ev kenntlich zu machen. Denn während Marcus ein sehr gebräuchliches römisches Pränomen, Matthai ein aus einem althebräischen Namen nach dem jüdischen Brauch jener Zeit gebildeter Kurzname ist, muß Lucas nach Ausweis der vorhandenen Literatur, der Inschriften und anderer Urkunden zur Zeit der Entstehung und ersten Verbreitung der Evv ein äußerst seltener Name gewesen sein [1]). Der älteste für uns erreichbare und nur scheinbar stumme

[1]) Außer Betracht bleiben die Christen späterer Zeiten, die sicherlich nicht ohne Erinnerung an den Ev Lucas diesen Namen bekommen haben z. B. bei August. ep. 179, 1 ein zwischen Augustin und Johannes von Jerusalem verkehrender Briefbote. Sixtus III (römischer Bischof a. 432 bis 440) ep. 7, 2 (Ep. pontif. ed. Schoenemann p. 924) nennt einen Bischof Lucas als Überbringer eines früheren Schreibens an den Bischof von Korinth, Epist. imperat. pontific. etc. ed. Günther p. 569, 18 einen syrischen Presbyter des 6. Jahrh.; Anal. Bolland. XXVIII, 1, 5—56 griech. Lebensbeschreibung des „neuen Säulenheiligen“ Lucas aus dem 10. Jahrh.; C. I. Gr. IV nr. 8726 (von a. 1135) und 8727 ein griech. Archimandrit in Messina. Es mag auch ein Christ sein, der sich Oxyrh. Papyri nr. 1122 im J. 407 als Ab-

Zeuge für die kirchliche Überlieferung von Lc als Vf unseres dritten Ev und für die Unerschütterlichkeit dieser Überlieferung ist Marcion, eines Bischofs Sohn aus der Provinz Pontus, der nach seiner Niederlassung in Rom und seiner Entzweiung mit der dortigen Kirche gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts eben dieses Ev zur Grundlage eines von ihm geschaffenen neuen Ev machte, welches er zugleich mit 10, von ihm einer durchgreifenden Bearbeitung unterzogenen Briefen des Pl seiner neuen Kirche als die allein glaubwürdigen Urkunden des ursprünglichen Christentums darbot. Marcion nannte sein Ev weder nach Lc noch nach Pl, sondern nur schlechtweg *εὐαγγέλιον* [2]). Es ist auch wahrscheinlich, daß er in seiner Kritik der kirchlichen Evv und ihrer Vf den Namen des Lc ebenso wie den der anderen Evangelisten beharrlich vermieden hat. Daß er aber gerade das 3. und nicht etwa das 4. Ev seinem neuen Ev zu grunde legte, erklärt sich befriedigend doch nur daraus, daß es ihm als das Werk eines Schülers des Pl, des einzigen von ihm anerkannten Apostels, überliefert war, und er keinen Grund sah oder keine Möglichkeit fand, dies zu bestreiten. Andrerseits aber beweist die Rücksichtslosigkeit, mit der er durch bedeutende Streichungen und mancherlei Zusätze, durch gewalt-

sender eines Briefes mit *παρὰ Ἀδριλίου Φοιβάμμωνος ἤτοι Λουκᾶ ἐκ πατρὸς Μιλλαίου* bezeichnet. Dagegen ist der bloße Name *Λουκᾶς* auf der Tatze von Sphinxbildern C. I. Gr. vol. III p. 1189 unter den Add. 4700 k und 4790 sicherlich von heidnischer Hand geschrieben; so auch eine Grabinschrift im Garten der Villa Borghese (C. I. Lat. VI nr. 17685 *D. M. Faniae Cleopatrae C. Iulius Lucas fecit* etc.), vielleicht auch noch eine jüngere Inschrift aus Capua Ephem. epigr. vol. VIII (1899) p. 123 nr. 477, worin *Luce* = *Lucae* ein zu *[Eg]natio Caeci[liano A]ntistio* gehöriger Dativ zu sein scheint. Ein Sieger von Olympia zur Zeit Hadrians „Lucas von Alexandrien“ (Euseb. Chron. aus dem Armen. ed. Karst p. 102). Vor allem aber sind hier zu nennen zwei im J. 1911 im pisidischen Antiochien aufgefundene, wahrscheinlich dem 3. Jahrh. angehörige, zuerst im Journ. of hellen. stud. 1912 p. 127. 130 nr. 12 u. 17 veröffentlichte, neuerdings von W. M. Ramsay in einem Brief vom 3. Juli 1912 (Athenaeum vom 13. July 1912 p. 45) nach erneuter Prüfung der Steine an Ort und Stelle in sehr verbesserter Gestalt nochmals mitgeteilte Weiheinschriften, durch welche die Frage, ob *Lucas* ein aus *Lucanus* oder ein aus *Lucius* gebildeter Kurz- oder Kosename sei, aufs neue angeregt und nach Ramsay, noch bestimmter nach einem Bericht in der Tägl. Rundschau (1912 Nr. 335) zugunsten der letzteren Annahme entschieden sein soll. Hiezu cf Exeurs 1 am Schluß dieses Bandes. — Daß Rufinus und der armenische Übersetzer des Eusebius den Namen des Anführers der aufständischen Juden von Kyrene in den Jahren 115—116 n. Chr., welcher bei Eus. h. e. IV, 2, 3 u. 4 den sonderbaren Namen *Λουκουας* trägt, bei Dio Cass. 68, 32 aber Andreas heißt, durch *Lucas* (ablat. *-ca*, gen. *-cae*) wiedergeben, beweist nur, daß gebildeten Christen um 400 dieser Name sehr geläufig und dagegen die durch Eus. bezeugte Namensform sehr fremdartig war. Aus dem gleichen Grunde wird der syr. Übersetzer dafür ܠܘܩܝܣ, d. h. wohl *Lucius* geschrieben haben cf Nöldeke, Syr. Gr. § 144.

[2]) Cf GK I, 619; II, 455. Für alles Folgende cf GK I, 591—718; II, 455 ff., besonders I, 634 ff. 664 ff. 705; II, 528.

same Umstellungen und viele kleine, nur dem aufmerksamen Leser sofort bemerkliche Änderungen des Wortlauts aus dem Ev des Apostelschülers Lc sein grundverschiedenes neues Ev hergestellt hat, daß Marcion den Vf seiner Hauptvorlage zu den *Iudaici evangelizatores* und *protectores Iudaismi* gerechnet hat [3]), deren Schriften seine einschneidende Kritik herausfordern. Dieselbe zwiespältige Stellung zu Lc zeigt Marcion auch in der Bearbeitung seines Apostolicums. Von den drei Stellen, an welchen Pl den Lc erwähnt, blieb 2 Tm 4, 11, wo der gefangene Pl im Gegensatz zu anderen Freunden, die ihn teilweise wie Demas aus unedlen Beweggründen verlassen hatten (4, 10; 1, 15; 4, 16), schreibt: *Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ*, der Gemeinde Marcions vorenthalten; denn Marcion hatte die Briefe an Timotheus und Titus überhaupt nicht in sein Apostolicum aufgenommen. Ist nach dem unanfechtbaren Zeugnis Tertullians (c. Marc. V, 21) der Brief von Philemon völlig unversehrt aus der Kritik Marcions hervorgegangen, so las seine Gemeinde darin (v. 24) den Namen des Lc am Schluß einer Reihe von Mitarbeitern des Apostels, unmittelbar hinter demselben Demas, in Gegensatz zu welchem er 2 Tm 4, 11 von Pl rühmlich erwähnt zu sein schien. An der dritten Stelle Kl 4, 14 macht Demas den Schluß einer ähnlichen Reihe von Personen aus der Umgebung des Pl, von denen er Grüße bestellt, und Lc steht unmittelbar vor Demas. Während aber Demas allein von allen dort (Kl 4, 10—14) genannten Personen jedes ehrenden Beiworts ermangelt, gibt Pl dem Lc das Prädikat *ὁ ἰατρὸς ὁ ἀγαπητός*. Daß Marcion nach glaubwürdigem Zeugnis diese Worte gestrichen hat [4]), kann jedenfalls nicht aus der asketischen Richtung Marcions, seiner zur Schau getragenen Gleichgiltigkeit gegen das leibliche Wohlsein und einer damit zusammenhängenden Abneigung gegen den ärztlichen Beruf erklärt werden. Denn erstens würde er einer solchen Neigung oder Abneigung durch Streichung nur von *ὁ ἰατρός* zu genügendem Ausdruck gebracht haben, so daß dem Lc die Ehre blieb, von dem einzigen echten Apostel Christi *ὁ ἀγαπητός* genannt worden zu sein [5]). Zweitens aber zeigt das Ev Marcions, in welchem Christus kaum weniger als in den kirchlichen Evv sich als den Arzt auch der leiblich Kranken darstellt, wie fern ihm der Gedanke lag, daß der ärztliche Beruf für den Mitarbeiter eines echten Apostels oder für einen Evangelisten sich nicht schicke [6]). Drittens aber konnte

[3]) Tert. c. Marc. V, 19 ed. Vindob. p. 644, 7; IV, 4 p. 429, 22 und dazu GK II, 665.

[4]) Adamantii dial. ed. Bakhuyzen p. 10, 30; 11, 31 cf GK I, 706; II, 528.

[5]) Cf Rm 16, 5. 8. 12; Kl 1, 7; 4, 7; Ign. ad Polyc. 8, 2.

[6]) Marcion hat das auf die Heiltätigkeit Jesu bezügliche Sprichwort Lc 4, 23[b] stehen lassen und durch Verschmelzung von Lc 4, 27 mit Lc 17, 14

es ihm gar nicht darum zu tun sein, den Lc von einem vermeintlichen Makel zu reinigen; denn durch die gründliche Umarbeitung, der er dessen Werk unterzog, erklärte er selbst ihn tatsächlich für einen Fälscher des wahren Ev, wie es Pl gepredigt hatte. Eben deshalb war es ihm ebenso unerträglich, daß Pl diesen Lc „den geliebten Arzt" genannt, als daß er von ihm gerühmt haben sollte, er habe vor anderen Freunden und Mitarbeitern des Pl bis zu dessen Ende treu bei ihm ausgehalten. Wie er das letztere Urteil durch Ablehnung der Pastoralbriefe aus der Welt oder doch aus seiner Gemeinde beseitigt hat, so ersteres durch die Streichung von 2 oder 4 Worten in Kl 4, 14. Es blieb vom Zeugnis des Pl für Lc nichts weiter übrig, als daß er ihn einmal einen seiner Mitarbeiter genannt und ein anderes Mal einen Gruß von ihm bestellt hatte. Und an beiden Stellen war in Marcions NT sein nackter Name mit dem des Demas verbunden, der in der nachapostolischen Kirche neben Hermogenes (2 Tm 1, 15) im Anschluß an 2 Tm 4, 10 als ein heuchlerischer, auf Irrwege geratener und geradezu verräterischer Schüler des Pl geschildert wurde [7]). Diese versteckte Art, eine in der Kirche und im kirchlichen NT stets nur in Ehren genannte Persönlichkeit herabzusetzen und zu verdächtigen, entspricht der auch sonst bei Marcion zu beobachtenden Weise [8]). Daß er sie auch auf Lc, den Mitarbeiter des Pl, anwandte, erklärt sich nur daraus, daß er einerseits der kirchlichen Überlieferung, nach welcher dieser Lc unser drittes Ev geschrieben haben sollte, nicht widersprechen konnte oder auch nur wollte, sondern vielmehr durch diese Überlieferung sich bestimmen ließ, unter den kirchlichen Evv gerade dieses zur Grundlage seines neuen Ev zu wählen, und daß er andrerseits doch auch in diesem Ev des Paulusschülers wie in den drei andern eine Menge von

seinen Lesern zum Bewußtsein bringen wollen, daß Jesus unvergleichlich viel mehr Kranken zur leiblichen Gesundheit verholfen habe, als die Propheten des Judengottes cf GK II, 457. 481 f.

[7]) Acta Theclae 1. 4. 12—14. 16; Epiph. haer. 51, 6 (Dindorf II. 456, 30—457, 8) cf meine Acta Jo. p. LXIf.; Prophet. vitae etc. ed. Schermann p. 123, 15—22; 138, 1—7.

[8]) Im Ton nicht sowohl der Anklage als der Klage (*queritur* Tert. c. Marc. IV, 3 p. 428, 6) erklärte er auf Grund von Gl 2, 1—14 die Urapostel als „der Übertretung und Heuchelei bis zur Fälschung des Ev für verdächtig". Die Marcioniten wollten nach Tert. V, 3 p. 574, 15 (*vultis . . subintellegi*) an manchen Stellen der Briefe des Pl die Urapostel als Geistesverwandte des Judaismus verstanden haben. In Gl 5, 10 fanden sie nach Hieronymus (Vall. VII, 490 *occulte, inquiunt, Petrum lacerat*) oder vielmehr nach Origenes (GK II, 431) einen versteckten Hieb gegen Petrus. 2 Kr 11, 13 scheint Marcion nach Tert. V, 12 p. 617, 18 ff. auf die Urapostel bezogen zu haben. Durch seine Aufnahme von Worten aus Gl 2, 6 in Phl 1, 14—18 hat er zu verstehen gegeben, daß Pl an letzterer Stelle auf judaistische Prediger, insbesondere auf Petrus in Rom hinweise cf GK I, 648; II, 528; Einl. II³, 22.

Tatsachen und von Aussprüchen Jesu bezeugt fand, die er als Fälschungen des einen wahren Ev meinte beurteilen zu müssen. Aus diesen beiden, für Marcion gleich unumstößlichen Voraussetzungen ergab sich mit Notwendigkeit der Schluß, daß der Paulusschüler Lc als Vf des nach ihm genannten Ev sich eine arge Fälschung des von seinem Lehrer gepredigten Ev habe zu Schulden kommen lassen und deshalb jedes Lobes aus der Feder des Pl und jeder ehrenvollen Erwähnung in der Gemeinde unwert sei. Die Bedeutung dieser Bestätigung der kirchlichen Überlieferung durch Marcion beruht vor allem darauf, daß es für ihn viel bequemer gewesen wäre, ihr mit der Behauptung entgegenzutreten, daß nicht, wie die Kirche behauptete, ein von Pl wertgeschätzter Mitarbeiter desselben, sondern irgend ein Betrüger, der sich für den Lc der paulinischen Briefe ausgegeben, dieses Ev verfaßt habe, wie etwa 30 Jahre später die Aloger das 4. Ev für das Werk Kerinths erklärten, oder wenn ihm doch manche Teile des Buches vor den anderen Evv der Kirche sonderlich zusagten, daß das ursprüngliche Werk des Paulusschülers Lc von einem Fälscher durch mancherlei unechte Zutaten, einige Abstriche und viele kleine Textänderungen entstellt worden sei, von welchen er es zu reinigen sich berufen fühle. Der rücksichtslose Kritiker der gesamten Entwicklung, Überlieferung und Literatur der Kirche, der während der ersten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts als Sohn eines christlichen Hauses zu einem Mann von starkem Charakter herangewachsen war, beugte sich vor der Überlieferung von Lc als Vf des nach ihm benannten Ev, weil er keine Möglichkeit fand, sie anzufechten. Vielleicht war er auch zu verständig, um es für möglich zu halten, daß in dem Vorwort eines Buches, welches von Anfang bis zu Ende durch kein Wort auf eine bestimmte mit Namen zu bezeichnende Person als den Vf hinweist, ein unbekannter Schriftsteller aus der angenommenen Rolle des von Pl dreimal erwähnten Lc heraus rede, und daß daraus die kirchliche Überlieferung entstanden sei.

Daß die kirchliche Überlieferung mit gleicher Bestimmtheit die AG demselben Lc zuschrieb, war selbstverständlich. Hat doch auch alle neuere Kritik angesichts des unzweideutigen Rückblicks (AG 1, 1) auf das Ev des Lc als ein erstes Buch, dem die AG als ein zweites sich anschließt, nie gewagt, die Identität des in Ev 1, 1—4 und des in AG 1, 1 sich mit Ich einführenden Vf oder Redaktors beider Bücher und des hier wie dort angeredeten Theophilus zu verneinen. Zu der Vermutung aber, daß die Teile der AG, in welchen der Erzähler durch Anwendung eines Wir sich mit Pl und seinen jeweiligen Begleitern zusammenfaßt, Bruchstücke eines älteren Reiseberichts seien, die ein jüngerer Schriftsteller, der Vf der beiden Bücher, sei es in gedankenloser Bequemlichkeit, sei es mit der trügerischen Absicht, für Lc gehalten zu werden,

boten die Texte keinen Anlaß, und das handgreifliche Mißverhältnis zwischen dieser Absicht und dem ohne gleichzeitige Beifügung des Namens Lc ganz unzureichenden Mittel mußte davon abschrecken. Es war also auch selbstverständlich, daß man das Ich in Ev 1, 1—4 und AG 1, 1 in dem von AG 16, 10 an streckenweise auftauchenden Wir eingeschlossen dachte, also auch in diesen Stücken Lc als den Erzähler wiederfand. Daß Marcion die AG nicht in sein NT aufnahm, erklärt sich leicht. Die Schilderung der Urgemeinde und ihrer Oberhäupter, besonders aber die Darstellung des Verhältnisses zwischen Pl und den Uraposteln in der AG war das gerade Gegenteil der Vorstellung von diesen Dingen, die Marcion sich gebildet hatte. Nebenher jedoch mochte er es auch bequem finden, das in den Wirstücken vorliegende starke Zeugnis für die andauernd nahen Beziehungen zwischen Pl und Lc durch Ablehnung des ganzen Buchs zu beseitigen.

Da weitaus das Meiste, was in der alten Kirche über Lc gesagt und geschrieben worden ist, dem Prolog des Ev, den Wirstücken der AG und den drei Aussagen des Pl über Lc entnommen oder aus diesen Stücken gefolgert wurde, so gehört zur Würdigung der ihn betreffenden kirchlichen Überlieferungen vor allem die Feststellung des geschichtlichen Gehalts der ntl Aussagen. Dabei ist nicht nur die nachfolgende Auslegung des Prologs vorauszusetzen; es ist auch unvermeidlich, daß die Entscheidung über mehrere textkritische, historische und exegetische Streitfragen, welche erst in dem die AG behandelnden 5. Band dieses Kommentars erörtert werden sollen, hier vorweggenommen wird. — In dem Vorwort (1, 1—4), welches dem ganzen von ihm beabsichtigten Geschichtswerk gilt, stellt sich Lc auf eine Linie nicht nur mit manchen, die vor ihm ähnliches unternommen haben, sondern auch mit dem viel weiteren Kreise derer, welche die Kunde (von den darzustellenden Tatsachen) durch diejenigen empfangen haben, die von Anfang an Augenzeugen (dieser Tatsachen) und Diener der christlichen Predigt geworden und gewesen sind. Durch die doppelte Charakteristik der Gewährsmänner, durch deren Zeugnis Lc und ungezählte Christen mit ihm einst zu ihrer Kenntnis und gläubigen Anerkennung der bisherigen Geschichte des Christentums gekommen sind, werden Leute, wie die, welche Lc in c. 1—2 redend und handelnd einführt, ausgeschlossen; denn diese sind zwar Autopten von Tatsachen gewesen, die Lc als für den Glauben wichtig ansieht und darstellt, sind aber nicht „Diener des Worts“ an die werdende Gemeinde geworden. Auch ein Pl kann nicht mitgemeint sein; denn dieser ist kein Augenzeuge der ev Geschichte und nicht von Anfang an ein Prediger des Ev gewesen. Die doppelte Charakteristik der Urzeugen paßt nur auf die 12 Apostel und alle die persönlichen Jünger Jesu, die entweder von ihm

selbst einen Auftrag zur Predigt empfangen haben oder bald nach seinem Hinscheiden aus eigenem Antrieb Prediger des Ev geworden sind [9]). Dadurch ist die Vorstellung ausgeschlossen, daß Lc dem Pl seine Bekehrung zum Christenglauben verdankt habe und in dem vollen Sinn wie ein Timotheus ein Schüler des Pl gewesen sei. Es war daher irreführend geredet, wenn man dem Lc und seinem Ev ein ebensolches oder doch ähnliches Verhältnis zu Pl und dessen Predigt zuschrieb, wie es nach viel älterer Überlieferung zwischen Mr als Christ und als Schriftsteller und der Person und der Predigt des Pt bestanden haben soll [10]). Vollends unvereinbar mit dem Vorwort des Lc war die später auftauchende Behauptung, daß Lc einer der 70 oder 72 Jünger Jesu (Lc 10, 1), also selbst einer der uranfänglichen Augenzeugen und Prediger gewesen sei [11]). Allerdings deutet er dort an, daß auch er und manche andere, welche gleich ihm Schüler jener Urzeugen waren, im weiteren Verlauf der von ihm darzustellenden Geschichte des Urchristentums Augenzeugen der Ereignisse und Prediger des Ev geworden sind; aber er hebt auch durch das vermöge seiner Stellung und Bedeutung gewichtige ἀπ' ἀρχῆς den Unterschied hervor zwischen jenen Augenzeugen und Predigern von Anfang einerseits und sich und seinesgleichen andrerseits, die erst später ihnen sich zugesellt haben. Er bereitet den Leser dadurch auf diejenigen Stücke seines zweiten Buches vor, in denen er durch Anwendung eines Wir sich selbst nicht nur als Augen-

---

[9]) Cf Lc 9, 1 ff. 60; 10, 1 ff.; AG 1, 21 f.; 8, 4 ff. (cf unten zu Lc 9, 61 f.); Hb 2, 3.

[10]) Iren. III, 1, 1 (cf. auch die Übertreibung der unzertrennlichen Lebensgemeinschaft des Lc mit Pl III, 14, 1); C. Murat. l. 3—8. 34—39. Richtiger Iren. III, 10, 1 *Lucas autem sectator et discipulus apostolorum.* Hieron. v. ill. 7 nennt ihn zunächst nur *sectator apostoli Pauli et omnis eius peregrinationis comes* (cf praef. comm. in Matth. Vallarsi VII, 3 *discipulus ap. Pauli*), und erwähnt erst gegen Ende desselben Kapitels unter anderem als Vermutung gewisser Leute, daß Lc nicht nur von Pl, sondern auch von den übrigen Aposteln das Ev erlernt habe. Hiefür aber führt er, als ob dies seine eigene Meinung wäre, Lc 1, 2 als Beweis an. So schon Eus. h. e. III, 4, 6, welcher dies durch die schon bei Just. dial. 103 durchblickende unrichtige Beziehung von Lc 1, 3 (*παρηκολουθηκότι πᾶσιν*) auf ein Schülerverhältnis zu allen Autopten stützt cf Epiph. haer. 51, 7; Ps.-Euthalius ed. Zacagni p. 421. An Eus. l. l. schließt Hieron. l. l. sich auch mit dem Satz an: *Igitur evangelium, sicut audierat scripsit, Acta vero apostolorum, sicut viderat ipse, conscripsit.* Richtiger oder doch deutlicher bestimmt das Verhältnis des Lc zu den Autopten einerseits und Pl andrerseits der alte Proleg s. Excurs II.

[11]) Adamantii dialogus p. 10, 14; Epiph. haer. 20 Petav. p. 50; haer. 51, 11: Lc soll wie alle 72 Jünger den Herrn wieder verlassen haben cf Jo 6, 66 und später durch Pl wieder bekehrt worden sein cf Schermann, Vitae prophet. etc. p. 168, 7—12, auch p. 136, 7; 140, 3. Unabhängig hievon ist die spät auftauchende Identifikation des Lc mit dem namenlosen Genossen des Kleopas s. unten zu 24, 18.

und Ohrenzeugen der dort von ihm erzählten Ereignisse, sondern in Übereinstimmung mit der Aussage des Pl über ihn auch als dessen Mitarbeiter in der Missionspredigt zu erkennen gibt [12]). Hiernach ist anzunehmen, daß Lc auf der 2. Missionsreise des Pl spätestens in Troas zum Apostel gestoßen ist und ihn von da bis Philippi, aber nicht weiter, begleitet hat [13]). Da er mehrere Jahre später, um Ostern 58, von Philippi aus den Pl auf seiner letzten Reise nach Jerusalem bis an dieses Ziel begleitet hat (AG 20, 5—21, 18), so liegt die Annahme nahe, daß Lc während der dazwischenliegenden Jahre andauernd in Philippi sich aufgehalten hat und neben Ausübung seines ärztlichen Berufes in Sachen der Mission und des Gemeindelebens tätig gewesen ist. Dazu würde

[12]) Beim erstmaligen Eintritt des Wir nach dem gewöhnlichen Text heißt es AG 16, 10 *προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς*, 16, 13 *ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν* cf auch 16, 17. In Phlm 24 heißen (Epaphras), Marcus, Aristarch, Demas, Lucas ohne jede Unterscheidung *οἱ συνεργοί μου*. Die alte Deutung von 2 Kr 8, 18 nicht nur auf die Person des Lc, sondern auch auf sein Ev (Orig. hom. 1 in Lucam cf Cramer, Cat. VI, 120; Hieron. v. ill. 7 in.; praef. comm. in Matth. Vallarsi VII, 3/4; in epist. ad Philem. ebendort p. 763; ep 53, 9 ad Paulinum; Chrys. hom. 1 in Act. apost. ed. Montf. IX, 2 D. 4 E, der das Ev des Lc sogar in 1 Kr 15, 1—5 cf Lc 24, 34 wiederfinden wollte; Ephraim comm. in ep. Pauli p. 103) ist in ihrem zweiten Teil ein ebensolcher Anachronismus wie die gleichfalls sehr alte Meinung, daß Pl überall, wo er von seinem Ev rede, das Ev des Lc meine (Orig. bei Eus. h. e VI, 25, 6; dasselbe Eus. III, 4, 7 mit *φασίν* eingeführt cf Einl II[3], 176). Dagegen könnte auf echter Überlieferung beruhen, daß 2 Kr 8, 18 f., wo *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* natürlich ebenso wie Phl 4, 3 von der Missionstätigkeit zu verstehen ist, von Lc die Rede sei. Ist Lc auf der 2. Missionsreise von Pl in Philippi zurückgelassen worden und hat er später von dort aus den Pl auf seiner letzten Reise nach Jerusalem begleitet (AG 20, 6), so kann er sehr wohl zur Zeit des in Macedonien geschriebenen 2 Kr von den macedonischen Gemeinden zum Mitüberbringer der Kollekte nach Jerusalem gewählt und von Pl gleichzeitig mit dem 2 Kr zugleich mit Titus zur Beschleunigung der Kollekten nach Korinth geschickt worden sein, cf Einl II[3], 340, teilweise gegen Einl I[3], 228 f.

[13]) So nach dem Anfang und Ende des ersten Wirstücks 16, 10—17 im gewöhnlichen Text. Es ist aber zu bedenken, daß der vorangehende Bericht über die Reise von Antiochien bis Troas 15, 41—16, 8 äußerst kurz gehalten ist, so daß keine sonderliche Veranlassung vorlag, ein früheres Eintreten des Erzählers in die Reisebegleitung des Pl anzumerken. Dazu kommt, daß Iren. III, 14, 1 (*Separatis enim, inquit, a Paulo et Barnaba et Ioanne, qui vocabatur Marcus, et quum navigassent Cyprum, nos venimus in Troadem*) einen Text voraussetzt, der schon einige Zeilen vorher, nämlich 16, 8 ein Wir und zwar ein durch *ἡμεῖς* betontes Wir enthält. Darnach müßte Lc entweder schon von Antiochien an oder von irgend einem Punkt auf dem Wege von Antiochien nach Troas den Pl begleitet haben. Er kann dem Ap. nachgereist sein, wie jener Antiochener Theos Agathopous von Antiochien aus oder der neben diesem genannte Philo von Cilicien her dem Ignatius nachgereist sind, wie dieser von Troas aus schreibt ad Philad. 11, 1; Smyrn. 10, 1; 13, 1 cf meinen Ignatius S. 263—266 und Lightfoots Noten zu den angeführten Stellen.

die alte Überlieferung oder Vermutung, daß 2 Kr 8, 18 f. auf Lc sich beziehe (s. A. 12 a. E.) gut stimmen. Ähnlich wie mit der Lücke zwischen dem ersten (AG 16, 10—17) und dem zweiten Wirstück (AG 20, 5—21, 18) scheint es sich mit der Lücke zwischen dem zweiten und dem dritten (27, 1—28, 16) zu verhalten. Wenn Lc um Pfingsten 58 mit Pl im Hause des Jakobus zu Jerusalem weilte und im September 60, in dem Augenblick, als Pl seine unfreiwillige Seefahrt nach Rom antrat, in Cäsarea zur Stelle war, um sich mit dem Ap. einzuschiffen, so scheint er in der Zwischenzeit sich nicht allzuweit von ihm entfernt zu haben. Hat ihn schon damals das Verlangen nach zuverlässiger Kunde von den Anfängen und der bisherigen Geschichte des Christentums beseelt und zu den Nachforschungen angetrieben, von denen er 1, 3 redet, so ist nahezu selbstverständlich, daß er die Gelegenheit der Reise nach Jerusalem zu Erkundigungen im Geburtsland seines Glaubens und bei den dort noch vorhandenen Urzeugen der christlichen Überlieferung eifrig und so anhaltend wie möglich benutzt hat. An das dritte Wirstück, welches den Leser von Caesarea bis Rom führt, schließen sich die Angaben des Pl ungezwungen an. Obwohl das Wir nicht über die Ankunft in Rom AG 28, 16 hinaus sich fortsetzt, ist Lc doch, wie wir aus Kl 4, 14; Phlm 24 sehen, wenigstens während eines Teils der ersten zweijährigen Haft des Pl in Rom (AG 28, 30 f.) dort geblieben, hat in unbehindertem Verkehr mit ihm gestanden und sich an der dem Ap. damals gestatteten Missionsarbeit beteiligt [14]). Ob Lc noch in Rom war, als nach Ablauf jener zwei Jahre der Prozeß gegen Pl eröffnet wurde, vor dessen völliger Erledigung Pl den uns erhaltenen Brief an die Philipper schrieb, dem andere Briefe an dieselbe Gemeinde vorangegangen waren, ob also Lc unter den grüßenden Brüdern aus der näheren Umgebung des Ap. Phl 4, 21 mitinbegriffen ist, erscheint zweifelhaft. Da Lc gerade zur Gemeinde von Philippi nahe Beziehungen gehabt haben muß, sollte man denken, daß er Phl 4, 21 oder an irgend einer anderen Stelle dieses Briefes mit Namen erwähnt worden wäre, wenn er auch damals noch unter den in der Umgebung des Pl und dann sicherlich auch in seinem Sinn an der Ausbreitung des Ev in Rom arbeitenden Männern sich befunden hätte cf Phl 1, 14 f. Zur Zeit der zweiten Gefangenschaft des Pl, als dieser selbst seinen Märtyrertod als nahebevorstehend ansah und viele seiner Glaubensgenossen und Freunde sich von ihm fernhielten oder auch innerlich von ihm lossagten, war Lc zeitweilig der Einzige, der bei ihm aushielt 2 Tm 4, 9—17 cf 1, 8. 15; 2, 18; 4, 5—8.

---

[14]) Hiefür und für die folgenden Sätze muß ich auf meine Einl, besonders I³, 312–328. 371—396. 402—420. 439—462 verweisen

Über die bis dahin dem NT entnommene Kunde vom Lebensgang des Lc führt uns die nur in Trümmern erhaltene Recension der AG hinaus, in welcher ich nach dem Vorgang von Fr. Blaß allem Widerspruch zum Trotz eine von Lc selbst herrührende erste Ausgabe dieses Buches wiedererkenne. In dieser liest man im Anschluß an AG 11, 27 nach einer griechischen Hs und mehrfacher lateinischer Bezeugung: *ἦν δὲ πολλὴ ἀγαλλίασις· συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν ἔφη εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος σημαίνων διὰ τοῦ πνεύματος λίμον κτλ.* [15]). Was einen Schreiber oder Scholiasten bewogen haben könnte, den vulgären Text in dieser Weise zu ändern und insbesondere an dieser Stelle ein Wir einzuschmuggeln, könnte niemand sagen. Dafür daß das Wir ursprünglich nicht erst 16, 10 eintrat, zeugt eine mit *inquit* als Citat aus AG 16 eingeführte Aussage des Irenäus (s. oben S. 8 A 13). Es tritt das Wir auch in dem vorherrschend gewordenen Text eben so unvorbereitet ein wie nach vorstehendem Text 11, 27. Die wenigen Worte, aus welchen die Variante besteht, entsprechen genau dem Sprachgebrauch des Lc, und sie geben bei aller Kürze ein anschauliches Augenblicksbild. Gegen ihren Inhalt aber, welcher voraussetzt, daß der Erzähler Lc schon vor dem Regierungsantritt des Kaisers Claudius (25. Januar 41) ein Mitglied der Gemeinde zu Antiochien war (cf Einl II [3], 642), läßt sich erst recht nichts einwenden. Für keine Gemeinde außer der von Jerusalem bekundet Lc ein so lebhaftes Interesse, wie für die von Antiochien (AG 11, 19—30; 12, 25—13, 3; 14, 26—15, 40); und die kirchliche Überlieferung, daß Lc ein geborener Antiochener war, tritt von vornherein mit einer Bestimmtheit und beweislosen Selbstverständlichkeit auf, daß sie schon darum nicht wohl als das Ergebnis exegetischer Folgerungen aus AG 11, 27 angesehen werden kann; aber auch darum nicht, weil bisher bei keinem der älteren oder jüngeren Vertreter dieser Tradition irgend eine Spur von Kenntnis derjenigen Recension der AG nachgewiesen worden ist, welche durch ihr Wir in 11, 27 die antiochenische Herkunft des Lc urkundlich beweist [16]). Hat es damit seine Richtigkeit, so ist

---

[15]) So cod. D, im wesentlichen ebenso die Lateiner d, R (Bibel von Rosas[1], paris. 322, wernig., August. u. a. mehr, darunter auch die Schrift mit dem Titel *prophetiae ex omnibus libris collectae* im cod. S. Gall. 133 pag. 414. Nachdem der Text dieser Schrift von Amelli im patristischen Teil der Miscellanea Cassinese (1897) p. 17—24 ziemlich nachlässig herausgegeben war, habe ich den das NT betreffenden Teil und Anfang und Schluß des Ganzen 1916 in der Festschrift für A. Hauck S. 52—63 herausgegeben. S. dort S. 56 lin. 49 ff.

[16]) Der erste Zeuge ist nicht, wie ich Einl II [3], 338 A 4 im Anschluß an Spitta anzunehmen geneigt war, S. Julius Africanus (cf dagegen Reichardt, Die Briefe des Africanus, 1909 S. 48—52), sondern Eus. quaest ad Stephanum bei Mai, N. Patr. bibl. IV, 1, 270 und h. e. III, 4, 6. Es

Lc durch die nach dem Tode des Stephanus von Jerusalem nach Antiochien geflüchteten Männer (AG 11, 19—21; 13, 1) und nicht durch Pl bekehrt worden, der erst im J. 43 dorthin kam. Dies stimmt aber auch mit den Andeutungen des Prologs überein. — Endlich ist noch mit Sicherheit dem Zusammenhang von Kl 4, 10—14 zu entnehmen, daß Lc ein geborener Heide war; denn von allen dort und, abgesehen von Jesus Justus, auch Phlm 23 f. genannten Mitarbeitern des Pl: Aristarchus, Epaphras, Demas, Lucas, Marcus und Jesus Justus gehörten nach Kl 4, 11 nur die beiden zuletzt Genannten dem Volk der Beschneidung an [17]). Als

---

folgt in der Zeit zwischen 330 und 390 der echte Euthalius in seinem Prolog zur AG (Zacagni p. 405—410 cf Theol. Ltrtrbl. 1895 Nr. 50. 51; N. kirchl. Ztschr. XV S. 305—330. 375—390, besonders S. 387 ff.). Etwa gleichzeitig mit diesem mag der unten in Exc. II untersuchte anonyme Prolog zum Lcev sein. Weiterhin folgt Hieron. v. ill. 7; praef. comm. in Matth. Vall. VII p. 3. Auch zu den Syrern ist die Überlieferung gekommen s. z. B. Ischodad syr. Text III, 1, engl. I, 146. Wenn in einem griech. Verzeichnis der 12 Apostel und 70 Jünger (Vitae prophet. ed. Schermann p. 175, 14), dem als Index anonymus Graeco-Syrus überschriebenen Stück zu lesen ist: *Λουκᾶς ὁ ἰατρὸς Ἀντιοχεὺς ὁ καὶ εὐαγγελιστής, ὡς τὰ παρ' αὐτοῦ γραφέντα μηνύει*, so erscheint mehr als fraglich, ob die Berufung auf die eigenen Schriften des Lc in bezug auf *Ἀντιοχεύς* auf dem nicht kanonischen Text von AG 11, 27 beruht, so daß diese Angabe besser begründet wäre, als das *ἰατρός* und *εὐαγγελιστής*. Wahrscheinlicher dürfte sein, daß ein Grieche später Zeit (die Hss gehören dem XII—XIV saec. an) nach der griech. Übersetzung von Hieron. v. ill. 7 (s. die Ausg. d. griech. Übers. von Gebhardt S. 11, 28 hinter Hieron. v. ill. ed. Richardson) die Angabe *καθὼς τὰ γράμματα αὐτοῦ δηλοῖ* fälschlich auf das vorangehende *ἰατρὸς Ἀντιοχεύς* statt auf das folgende *τοῦ Ἑλληνικοῦ* (Hier. *Graeci sermonis*) *οὐκ ἄπειρος* bezogen hat. Überdies hat dieser Index außer diesem unter Nr. 50 gestellten Lc noch einen andern *Lucas* unter Nr. 7 p. 173, 8 zwischen Marcus und Barnabas einerseits und Kleopas andrerseits, sicherlich nach der wertlosen Vermutung, daß Lucas der namenlose Genosse des Kleopas Lc 24, 18 gewesen sei s. oben S. 7 A. 11. — Für ein höheres Alter der Tradition von Lc als Antiochener spricht auch, was Clem. recogn. X, 71 von der Wirkung der Predigt und der Heilungstaten des Pt in Antiochien erzählt wird s. unten zu 1, 4 A 41. Ein Nachklang der Überlieferung von Lc als Antiochener ist auch, daß Spätere den Lc in Antiochien begraben sein lassen (Cod. Fuld. ed. Ranke p. 332) oder zum Bischof von Antiochien machen (Schermann l. l. p. 180, 17), wie auch den Theophilus des Lc vermöge Verwechselung mit dem späteren Bischof Theophilus von Antiochien im 180 (Schermann p. 200, 8).

[17]) Wenn Hieron. quaest. hebr. in Gen. ed. Lagarde p. 64 schreibt *licet plerique tradant, Lucam evangelistam ut proselytum hebraeas literas ignorasse*, und wenn er unter *proselytus* nach überwiegendem Sprachgebrauch einen geborenen Heiden versteht, der durch die Beschneidung dem jüdischen Volk einverleibt ist, so müßten die Vielen, deren Meinung er hier wiedergibt, sich in Widerspruch mit Kl 4, 10—14 gesetzt haben. Es müßte aber befremden, daß er die Meinung jener so unvollständig wiedergegeben hätte, statt zu sagen, Lc sei zuerst vom Heidentum zum Judentum, und erst später vom Judentum zum Christentum übergetreten. Vielleicht will er doch nur sagen, daß nach Meinung jener Leute Lc vom

einen Griechen von guter Bildung kennzeichnen ihn auch seine Schriften. Sein Stil ist zwar nur in wenigen Stücken so rein und glatt, wie im Vorwort des Ev. und einigen Reden der AG [18]). Lc bemüht sich viel weniger um eleganten, als um charakteristischen Ausdruck; er läßt den Priester Zacharias und die Frauen in der Vorgeschichte im Ton der ins Griechische übersetzten Psalmen und Propheten reden, und den Pt in Jerusalem anders als den Pl auf dem Areopag oder vor den vornehmen Herren in Caesarea. Aber nirgendwo zeigt sich eine Spur von Kenntnis des hebräischen Textes des AT's. Seine wenigen Deutungen semitischer Namen (AG 1, 19; 4, 36; 8, 10?; 9, 36; 13, 8) sind nicht alle unanfechtbar und beweisen im günstigen Fall nur, daß Lc wie andere Antiochener späterer Zeit einzelne Worte aus der syrischen Sprache der Landbevölkerung um Antiochien zu übersetzen verstand oder doch sich getraute [19]). Im Unterschied von allen andern Evv vermeidet Lc fast alle hebräischen oder aramäischen Wörter und Sätze, die dann für die griechischen Leser erst hätten übersetzt werden müssen, und ersetzt sie, wo sie ihm durch die Überlieferung dargeboten waren, durch echt griechischen Ausdruck [20]), wie er auch statt

---

Heidentum zum Christentum übergetreten sei (s. die Belege aus Justinus und Orig. in meinen Studien zu Justinus Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 57, cf auch Orig. hom. 12 in Lucam a. E. und Scholienkommentar des Orig. zur Apokalypse ed. Diabouniotis u. Harnack S. 37, 20f.). Hieron. teilt diese Ansicht keineswegs. Nach dem Zusammenhang stellt er Lc in bezug auf seine Stellung zum hebr. Grundtext und die LXX mit allen *apostoli et apostolici viri* auf eine Linie und erklärt seine Benutzung der LXX, auch wo sie vom hebr. Text abweicht aus Anbequemung an das Bedürfnis der Heiden, für die er schrieb. Hier. stellt sich den Lc als einen hellenistischen Juden vor, welcher der griech. Sprache nur nicht unkundig war (v. ill. 7 in.), oder gar eine bessere Kenntnis des Griechischen als des Hebräischen besaß (Vall. IV, 97. 378 zu Jes 6 und 28). Auch den Epaphras scheint Hier. (Vall. VII, 762f.) für einen Juden zu halten, da er das *συναιχμάλωτος* Phlm 23 dahin deutet, daß er zugleich mit Pl bei Eroberung der jüdischen Stadt Gischala durch die Römer in Gefangenschaft geraten sei. — Gegen Hofmanns Ansicht, daß Lc wie alle anderen ntl Schriftsteller ein Jude gewesen sei s. Einl I³, 321.

[18]) AG 17, 21—31; 20, 18—35 (mit Ausnahme des fehlerhaften *ἄφιξις* v. 29); 24, 10—21; 26, 2—29 (abgesehen von der Dunkelheit in v. 23).

[19]) Cf Forsch I, 39—44; GK I, 369.

[20]) Kein *Rabbi* (dafür *ἐπιστάτης, κύριος, διδάσκαλος*) oder *Rabbuni*, *Messias* (nur Jo 1, 41; 4, 25), *Kephas* (nur Jo 1, 42), *Korban*, *Abba*, *Bar* (für und neben *υἱός* Mr 9, 46; Mt 16, 17), *Osanna*, *Effata*, *Raka*, *Talitha kumi*; *Eli*, *Eli* (oder *Elohi*), *lema sabakthani*, *Kananaios* (dafür Lc 6, 15; AG 1, 13 *ζηλωτής*); *Golgotha* (dafür nur die Übersetzung Lc 23, 33). Viel seltener als die anderen Evv hat Lc *ἀμήν* mit folgendem *λέγω ὑμῖν*, nämlich 6mal (dafür *ἐπ' ἀληθείας* 4, 25; 22, 59, *ἀληθῶς* 9, 27; 12, 44; 21, 3), dagegen Mt 30 oder 32mal, Mr 12 oder 13mal, Jo mit Verdoppelung 21mal; ferner *γέεννα* nur 12, 5, Mt 7mal, Mr 3mal. Dies gilt nicht von *Βεελζεβούλ*, *μαμωνᾶς*, *πάσχα*, *σάββατον*, *σατανᾶς*, *σικέρα* cf Einl I³, 426 A 12.

lateinischer Worte, die bei Griechen, Syrern und Juden längst als Fremdwörter eingebürgert waren, mit sichtlicher Vorliebe die griechischen Äquivalente gebraucht [21]).

Unter den verschiedenen Vorreden zum 3. Ev und zur AG, welche die Lebensgeschichte des Lc über das Datum von 1 Tm 4, 11 hinausführen und auch über sein früheres Leben Angaben enthalten, die nicht aus dem NT geschöpft und auch nicht durch richtige oder falsche Auslegung aus einzelnen Stellen des NT's gefolgert sind, findet sich eine, die bisher nicht die Beachtung gefunden hat, die sie zu verdienen scheint. Ich habe sie darum im II. Excurs einer genaueren, wenn auch keineswegs erschöpfenden, textkritischen, exegetischen und historischen Untersuchung unterzogen. Es ist die von Wordsworth in seiner Ausgabe der Vulgata I, 271 nach den Codd. C (Cavensis saec. X) und T (Toletanus saec. X) und von Buchanan nach dem Cod. ff^2 (Corbeiensis, nach dem neuesten Herausgeber gegen 400 geschrieben) [21a]) in seiner Ausgabe dieser Hs veröffentlichte Vita des Lc. Dazu kommt ein in allem wesentlichen genau entsprechender griechischer Text, den v. Soden in seinem NT 1, 327 hat drucken lassen, welcher nicht, wie behauptet worden ist, Übersetzung eines lat. Originals, sondern das Original des in Rede stehenden lat. Prologs ist. Ferner zeigt die oberflächlichste Vergleichung dieses lat. Prologs mit dem in viel zahlreicheren Hss der Vulgata fortgepflanzten, teilweise identischen Argumentum zum Lcev, einem der sogenannten „monarchianischen Prologe" zu den Evv (Vulg. ed. Wordsworth I, 269), daß letzteres eine im Geist einer eigenartigen Theologie und in schwülstigem Stil ausgeführte Umarbeitung des ersteren ist, und

---

[21]) Für *κεντυρίων* (Mr 3 mal, Petrusev 4 mal) gebraucht Lc stets *ἑκατόνταρχος* (3 mal Ev, 13 mal AG); für *κῆνσος* (Mt 3 mal, Mr 1 mal) *φόρος* (Lc 20, 2; 23, 2, auch Pl), für *κοδράντης* (Mt 5, 26) *λεπτόν* (Lc 12, 59), auch *δύο λεπτά* Lc 21, 2 wie Mr 12, 42, aber ohne die von Mr beigefügte Erklärung durch *κοδράντης*; nur einmal in AG 23, 35 *πραιτώριον* (4 mal bei Jo, je einmal Mt und Mr, bei diesem (Mr 15, 16) aber als Erklärung von *αὐλή*, das bei Lc 2 mal). Es fehlen bei Lc *κουστωδία* (Mt 3 mal) *τίτλος* (Jo 2 mal) *σπεκουλάτωρ* (Mr 6, 27), *ξέστης* (Mr 7, 4 *sextarius*), *φραγελλοῦν* (Mt 27, 26; Mr 15, 15 *flagellare* cf *φραγέλλιον* Jo 2, 15). Dagegen hat Lc *ἀσσάριον* (12, 6 = Mt 10, 29), *δηνάριον* (7, 41; 10, 35; 20, 24, bei Mt 6 mal, Mr 3 mal, Jo 2 mal) und *λεγιών* (8, 30 = Mr 5, 9. 15, auch Mt 26, 53). Cf Einl I^3, 46; II, 256 f. 426 A 13.

[21a]) Old-latin bibl. texts tom. V p. VII erklärt Buchanan den Corbeiensis für älter als alle lat. Evangelienhss außer a, also auch für älter als b, der nach tom. VI p. XXII spätestens um 400—425 geschrieben sei, also ff^2 vor 400, cf Journ. of theol. stud. 1905 Oct. p. 99—121; 1906 Jan. p. 236—267. Im ersteren Heft p. 105 cf Jan. p. 267 findet man eine beachtenswerte Erörterung des Prologs. Der Text erschien schon im Ev. quadrupl. ed. Blanchinus II 2, neuerdings in Old-latin b. t. V, 46. Für die Begründung aller hier oben im Text vorgetragenen Urteile cf Exc. II am Ende dieses Bandes.

nicht etwa umgekehrt der kürzere Prolog ein Excerpt aus dem wortreicheren. Dies erscheint, auch abgesehen von dem vorhandenen griech. Original, schon chronologisch unmöglich, wenn einerseits jene monarchianischen Prologe, wie Chapman glaubwürdig bewiesen hat[22]), in ihrer vorliegenden Gestalt ein Werk Priscillians († 385) sind, und andrerseits der Cod. ff^2, welcher den Prolog in einem bereits stark entstellten, also gewiß durch manche Hand gegangenen Text darbietet, schon vor dem J. 400 geschrieben ist. Die nachweisliche Abhängigkeit des Hieronymus von dieser älteren Gestalt des Prologs und die Umarbeitung der lat. Übersetzung des Prologs durch Priscillian beweisen, daß das griech. Original kaum später als um 350 geschrieben sein kann. Weniger sicher, aber doch wahrscheinlich ist, daß der Vf des Prologs die Kirchengeschichte des Eusebius gekannt hat. Er müßte dann um 330—360 geschrieben haben. Das Alter der von ihm verarbeiteten Überlieferungen und die Quellen, aus welchen er sie geschöpft haben mag, wage ich nicht zu bestimmen. Es ist vor allem die Art dieser Überlieferungen, was sie beachtenswert macht. Ich gebe hier auf Grund der Untersuchungen in Excurs II eine Übersetzung des griechischen Textes unter Berücksichtigung des lateinischen.

1. „Es ist Lucas ein antiochenischer Syrer, seines Gewerbes ein Arzt, ein Schüler von Aposteln; später aber hat er den Paulus bis zu dessen Martyrium begleitet. 2. Nachdem er dem Herrn „unbeirrt“, unbeweibt, kinderlos gedient hat, entschlief er 84 Jahre alt in Böotien (oder „in Theben, der Hauptstadt Böotiens“) voll heiligen Geistes. 3. Da nun bereits Evangelien geschrieben waren, durch Matthäus in Judäa, durch Marcus in Italien, schrieb er, getrieben vom heiligen Geist, in den Gegenden um Achaja dieses ganze Ev, durch die Vorrede eben dies kundgebend, daß vor demselben andere (Evangelien) geschrieben seien, und daß es notwendig war, den Gläubigen aus den Heiden eine genaue Erzählung der Heilsveranstaltung vorzutragen, damit sie nicht durch jüdische Mythologien hin und her gezerrt würden, noch getäuscht durch die ketzerischen und nichtigen Phantastereien die Wahrheit verfehlten. 4. Als äußerst notwendig erfuhren wir (durch Lc) gleich im Anfang die Geburt des Johannes, welcher ist „der Anfang des Evangeliums“ (Mr 1, 1 u. 4), da er ein Vorläufer des Herrn war und ein Genosse (des Herrn) sowohl in bezug auf die „Zubereitung des Volkes“ (Lc 1, 17) als die Verwaltung (Einführung, der Taufe als die Gemeinschaft des Leidens. Dieser Gemeinschaft (Heilsveranstaltung) gedenkt der Prophet

[22]) J. Chapman, Notes on the early history of the Vulgate Gospels 1908 p. 217—288, cf Morin, Revue Bénéd. 1909 p. 278 Note 1.

Maleachi (einer) unter den zwölf (kleinen Propheten). 5. Und hernachmals schrieb derselbe Lucas die „Taten der Apostel". 6. Später aber schrieb der Apostel Johannes, (einer) von den Zwölfen, die Apokalypse auf der Insel Patmos und darnach das Evangelium".

Es fehlen in diesem Prolog durchaus die mißlungenen Versuche blühender Schreibweise und die Spuren monarchianischer Theologie, welche in der längeren Recension desselben Prologs und den gleichartigen Prologen zu den anderen Evv unverkennbar vorliegen. Was das Verhältnis zu den ntl Angaben betrifft, bedeutet es einen Vorzug vor der frühzeitigen Überschätzung der Abhängigkeit des Lc und seines Ev von Pl [23]), daß der Vf in § 1 den Lc ohne Nennung einzelner Apostel, aber auch ohne die Übertreibung, daß Lc ein Schüler aller 12 Apostel oder gar aller Augenzeugen der ev Geschichte gewesen sei, zunächst einen *μαθητὴς ἀποστόλων* (nicht *τῶν ἀποστόλων*) nennt und seine Teilnahme an den Reisen des Pl als ein späteres Erlebnis davon abtrennt. In § 2 entnimmt er der Vorrede des Lc, daß schon vorher andere Evv geschrieben waren und bezieht unter dem Einfluß der vorherrschenden Überlieferung der alten Kirche über die Zeitfolge der kanonischen Evv die Aussage des Lc über seine Vorgänger nicht nur auf Mr, sondern auch auf Mt. Daneben aber blickt doch die seit Origenes oft wiederholte Beziehung auf häretische Versuche von ev Geschichtschreibung durch. Denn auch dies soll aus der Vorrede des Lc ersichtlich sein, daß Lc, der als geborener Heide und Gehilfe des großen Heidenapostels selbstverständlich für Heidenchristen schrieb, sich verpflichtet fühlte, durch eine genaue Darstellung der ev Geschichte [24]) sowohl jüdischen als häretischen Fabeleien entgegenzutreten. Nach Art der Alten (Iren. III, 10, 6; 11, 1. 8; C. Mur. l. 7. 16 f.) betont er den Anfang des Lcev und in Zusammenhang damit die heilsgeschichtliche Bedeutung des Täufers, den er nach falscher, aber alter Deutung von Mr 1, 1 u. 4 den Anfang des Ev nennt und mit Worten, die an den Schluß von Lc 1, 17 erinnern, sowie in Anlehnung an Mt 11, 10. 14 = Mr 1, 2 als den in Mal 3, 1. 23 geweissagten Vorboten Christi und nach Mt 17, 12; Mr 9, 12 f. als Genossen Christi auch im Leiden darstellt. Somit zeigt sich der Vf im Vergleich

---

[23]) S. oben S. 7. 8 A. 10. 12. Der C. Murat. l. 3—7 stellt der Aufnahme des Lc unter die Reisegefährten des Pl als Voraussetzung seiner Abfassung eines Ev nur die Verneinung einer persönlichen Berührung mit dem „Herrn im Fleisch" gegenüber.

[24]) § 3 *τὴν ἀκριβῆ τῆς οἰκονομίας ἐκθέσθαι διήγησιν* erinnert einerseits an *ἀκριβῶς* Lc 1, 3, das der Vf mit *γράψαι* verbunden haben mag, und an *ἀνατάξασθαι διήγησιν* 1, 1. Die polemische Bezugnahme des Lc im Ev wie in der AG auf die von Betrügern erdichteten apokryphen Bücher betont besonders stark Ephraim nach einer armenischen Catene zur AG bei R. Harris, Four lectures on the western text p. 34.

mit anderen Isagogikern der alten Kirche als ein leidlich verständiger Exeget. Er verdient daher auch in dem, was er ohne Stütze im NT über Lc zu berichten weiß, einmal gehört zu werden.

In bezug auf die antiochenische Herkunft des Lc, deren Ableitung aus AG 11, 27 mindestens zweifelhaft ist (s. oben S. 10), befindet er sich in beinahe wörtlicher Übereinstimmung mit Eusebius, dem echten Euthalius, Hieronymus und anderen, und die geringe Verschiedenheit des Ausdrucks von dem des Eusebius erklärt sich aus dem besonderen Gesichtspunkt, unter den Eusebius die Abstammung aus Antiochien stellt und mit dem ärztlichen Beruf in Verbindung bringt. Trotzdem scheint nicht unser Prolog die Quelle des Eusebius zu sein, sondern umgekehrt s. Exc. II. Dagegen können wir bis jetzt keinen Vorgänger namhaft machen, an den sich der Vf mit seinen Angaben in § 2 angeschlossen haben könnte. Die Worte, womit dieser aus einem einzigen Satz bestehende Abschnitt nach richtiger Interpunktion beginnt: *δουλεύσας τῷ κυρίῳ ἀπεριισπάστως ἀγύναιος ἄτεκνος* müssen an das erinnern, was Pl 1 Kr 7, 35 als einen Vorzug des ehelosen Lebens und als Zweck seiner Hervorhebung dieses Vorzugs angibt: *πρὸς τὸ εὔσχημον καὶ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως*. Von einer aus asketischer Denkweise zu erklärenden Abneigung gegen die Ehe, wie sie in häretischen, aber auch in katholischen Kreisen und Schriften schon des 2. Jahrhunderts, besonders in den Apostellegenden und auch in dem gewöhnlichen Prolog zum Ev des Jo (Wordsworth I, 485) uns entgegentritt, zeigt sich keine Spur. Die dem Lc zugeschriebene Ehelosigkeit und Kinderlosigkeit kommt hier nur als eine Erleichterung seiner völligen Hingabe an den Beruf eines Dieners Christi, eines Predigers des Ev in Betracht [25]). So wenig diese Angabe aus einer ntl Andeutung oder Aussage über Lc abgeleitet ist oder durch das ntl Bild von der Lebensweise der Apostel und Evangelisten überhaupt dargeboten war (cf dagegen 1 Kr 9, 5), so trefflich paßt sie doch zu dem Bild des unverdrossenen Reisebegleiters des Pl über Land und Meer [26]). Warum sollte sie nicht auf echter Überlieferung beruhen? Dasselbe gilt von der Angabe, daß Lc im Alter von 84 Jahren entschlafen sei [27]). Die Zahl ist keine runde; Liebhaber runder Zahlen haben sie erst in später Zeit

[25]) Auch von Lc hätte Pl sagen können (Phl 2, 22) *σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον* cf Rm 1, 1; Gl 1, 10; Phl 1, 1 *δοῦλος Χριστοῦ* oder (Tt 1, 1) *θεοῦ*. Lc selbst ist AG 16, 17 in *δοῦλοι θεοῦ* inbegriffen.

[26]) Cf C. Mur. l. 4, wenn Lc dort nach wahrscheinlicher Emendation als *itineris studiosus, φιλαπόδημος* charakterisiert wird cf GK II 27 f.

[27]) Diese Ziffer hat vor 74 den Vorzug der viel stärkeren Bezeugung (s. Exc. II), wenngleich die älteste vorhandene Urkunde (ff²) bereits LXXIIII hat. Bei Anwendung von Zifferbuchstaben fiel ein X leichter aus, als daß es zugesetzt wurde. Daß auch Lc 2, 37 die Zahl 84 von der ersten Hand des ℵ in 74 geändert wurde, mag ein Zufall sein.

auf 80 ermäßigt. Obwohl wir das Geburtsjahr des Lc oder auch das Lebensjahr, in welchem er der christlichen Gemeinde beitrat, nicht kennen, sondern nur wissen, daß er bereits vor dem J. 41 in Antiochien als Christ einem Gemeindegottesdienst beigewohnt hat (oben S. 10), ist die Angabe seiner Lebensdauer doch nicht wertlos; sie erinnert wenigstens an die Möglichkeit, daß Lc erst im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts starb [28]). Der Ausdruck *ἐκοιμήθη . . . πλήρης πνεύματος ἁγίου* läßt nur an ein friedliches Lebensende bei leidlicher Frische des Geistes denken. Diejenigen, welche dies noch ausdrücklicher zum Ausdruck bringen [29]), vertreten nur die ursprüngliche Tradition, welche ohnehin durch das Schweigen der gesamten älteren Kirche über ein Martyrium des Lc gegen die ganz spät und vereinzelt auftauchende Andichtung eines Märtyrertodes gesichert ist [30]). Als Ort seines Todes wird im griech. Text sowie in der späteren griech. Tradition regelmäßig das böotische Theben, im lat. nur Böotien genannt [31]), und als

---

[28]) Gesetzt er sei 10 n. Chr. geboren, um 35—40 im Alter von 25—30 Jahren Christ geworden, so starb er 94 n. Chr.

[29]) Durch *ἐν εἰρήνῃ* z. B. Menol. Basilii Migne 117 col. 113; Schermann p. 190, 10 aus den Synaxarien, auch der Syrer Ischodad, syr. T. III, 1.

[30]) Nach Niceph. Call. h. e. II, 43; Ps.-Epiph. bei Schermann p. 131, 3; Ps.-Hippol. p. 108, 12; Synax. p. 195, 14 wäre Lc an einem Ölbaum gekreuzigt worden, so aber auch Andreas nach Ps.-Hippol. p. 164, 8 und ohne Erwähnung des Ölbaums Synax. p. 195, 6 und in den Martyrien des Andreas, Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 1,20 ff. 54 ff. 58 ff.

[31]) Neben *Βοιωτία* kann die Variante *Βιθυνία*, die ich Einl II[3], 340. 341 unrichtig beurteilt habe, ebensowenig in Betracht kommen wie das hieraus durch weiteres Verderbnis entstandene *Bethania* des Isidorus von Sevilla (de ortu et obitu patrum 55, Arev. VII, 396) und weniger Hss der jüngeren Recension des Prologs (Wordsworth I, 269 nennt dafür l und aur. cf auch Lipsius, Apokr. Apostelgesch. II, 2, 365). Denn *Bithynia* ist zwar in der wahrscheinlich von Priscillian herrührenden Recension des Prologs zu Lc und in dem gleichartigen Prolog zur AG (Wordsworth II, 1) alleinherrschend und findet sich auch in den beiden jüngeren Hss der älteren Recension des Prologs zum Ev und in manchen Hss der Vorrede zu Hieron. comm. in Matth. Vall. VII, 3 Note d. Aber das *Boeotia* der ältesten lat. Hs des Prologs (ff.[2]) wird bestätigt durch die besseren Hss der genannten Praefatio des Hieron. und durch des Hieron. Zusammenfassung der beiden Ortsangaben des Prologs in *Achaiae Boeotiaeque partibus*, auch durch Paulinus von Nola s. unten A 34; ferner durch das an dieser Stelle in doppelter Form vorliegende griech. Original (s. die textkritische Note im Exc. II) und die gesamte jüngere griech. Tradition, welche durchweg Theben oder das böotische Theben (z. B. Schermann p. 190, 9; 195, 13; der angebliche Sym. Metaphr. bei Mai scr. vet. coll. IX, 627; Acta Artemii Acta SS. Oct. VIII, 861) oder das siebentorige Theben (auch dies der Sym. Metaphr. und Niceph. Call. II, 43) nennt. *Bithynia* muß demnach als eine Erfindung des Interpolators der lat. Übersetzung des Prologs zu Lc gelten. Wunderliche Angaben wie im Menol. Basil. Migne 117 col. 113 *εἰς Θήβας τῆς Μακεδονίας* oder die Unterschrift des Lcev in Min. 293 bei Tischendorf p. 738 *ἐν τῇ Ἀττικῇ τῆς Βοιωτίας* zeugen nur von geographischer Unwissenheit. Für die Echtheit von *Boeotia* im Gegensatz zu *Bithynia* zeugt auch

Geburtsland seines Ev unbestimmter die zu Achaia gehörigen Gegenden. Daß diese Tradition, welche Hieronymus in einer anscheinend von diesem Prolog abhängigen Form wiederholt [32]), erheblich älter ist, als wir an der Hand chronologisch zu bestimmender Schriften nachweisen können, ergibt sich aus der Tatsache, daß im Jahre 356/57 die Reliquien des Lc zugleich mit den Reliquien des Andreas von Griechenland und zwar jene von Theben, diese von Paträ nach Konstantinopel gebracht und später in der bald darauf eingeweihten großen Apostelkirche deponirt wurden [33]). In

die falsche Tradition, welche den Lc mit Ägypten und Alexandrien in Verbindung bringt und die Entstehung seines Ev dorthin verlegt. So mehrere Min bei Tischendorf l. l. cf Diekamp, Hippolytus von Theben p. 40, 15; New class. fragm. ed. Grenfell and Hunt, 1897, Greek Papyri II, 167—171 nr. 113. Über die Verbreitung der Sage bei den Syrern s. Forsch. I, 54 f. Obwohl schon in Const. ap. VII, 46 (Marcus weiht den Annianus zum ersten, Lc den Abilius zum zweiten Bischof von Alexandrien) eine Spur der Fabel sich zeigt, erklärt sich diese doch schwerlich anders als aus einer Verwechselung des siebentorigen Theben in Böotien mit dem hunderttorigen Theben in Oberägypten. Die Mönche der Thebaïs, unter denen es auch Syrer gab, werden das fertig gebracht haben. Ischodad, der den Teophilus von Lc 1, 3 als Oberhaupt einer Schar von Christen in Alexandrien ansieht, läßt den Lc in „der großen Thebaïs" in Frieden sterben (syr. Text III p. 1 f.). Schon das Attribut „groß" weist auf den Gegensatz zu dem minder großen Theben in Böotien (cf die Zusammenstellung bei Forbiger, Alte Geogr. II, 190 f.), wie umgekehrt das *ἐν τῇ κάτω Θηβαΐδι τῇ ἑπτα-πύλῳ* bei Min. l. l. auf den Gegensatz zu der oberägyptischen Thebaïs, cf Ptol. geogr. IV, 5, 62 wo von dem südlichen Ägypten gesagt wird *καλεῖται Θηβαΐς καὶ ἄνω τόποι*. Vollends sinnlos sind die Angaben des gleichfalls dem Metaphrasten zugeschriebener Hypomnena über Lc Migne 117 col. 1137 (s. Exc. II) wonach Lc nach Bekehrung der oberen Thebaïs nach der siebentorigen unteren Thebaïs gezogen und dort als Bischof in Frieden gestorben sein soll.

[32]) Dies gilt von der Vorrede zu dem a. 398 verfaßten Kommentar über Mt s. vorige Anm., während in der 6 Jahre früher geschriebenen Schrift de vir. ill. 7 noch keine deutlichen Anzeichen von Kenntnis unseres Prologs vorliegen; man müßte denn urteilen, daß Hieron. sich mit seiner Behauptung, daß Lc die AG gleich nach Ablauf der zwei Jahre AG 28, 30 in Rom geschrieben habe (ed. Richardson p. 11, 20—23) in bewußten Gegensatz zum Prolog stellen wollte, und daß er doch andrerseits p. 11, 30 ff. mit *quidam suspicantur* auf den Vf desselben hinweise, dem er darin nicht widersprechen möchte, daß Lc nicht nur des Pl, sondern auch der anderen Ap Schüler gewesen sei s. oben S. 15.

[33]) Hieron. in seiner Fortsetzung der Chronik des Eusebius (ed. Schoene II, 195; ed. Helm p. 240, 26.) zu a. Abr. 2373, Constantii 20: *Constantio Romam ingresso ossa Andreae apostoli et Lucae evangelistae a Constantinopolitanis muro favore suscepta.* Cf v. ill. 7 a. E., gleichfalls mit Angabe des 20. Jahres des Constantius, beiläufig auch c. Vigilant. 6 Vall. II, 391. Zu a. Constantii 19 vermerkt die Chronik die Überbringung der Reliquien des Timotheus nach Konstantinopel, zu a. 22 die Doppelsynode von Ariminium und Seleucia, zu a. 23 die Einweihung der großen Apostelkirche. Ferner Philostorgius h. e. III, 2 (Achaia als bisheriger Ort der Reliquien); Theodorus lector II, 66 (Datum der Translation: 3. März); Schermann p. 198, 25; Menol. Basil. Migne 117 col. 113. Sagenhafte Ausschmückung in der Vita bei Mai l. l.

einer Predigt, die Gregor von Nazianz im J. 380 in dieser Kirche gehalten hat, ist von Achaia als dem Hauptfeld der Missionsarbeit des Lc und unmittelbar daneben von Epirus als dem Wirkungskreis des Andreas wie von allbekannten Sachen die Rede [34]). Man begreift, daß die im hellen Tageslicht der Geschichte vor sich gegangene Überführung der angeblichen Gebeine des Lc aus dem griechischen Theben nach Konstantinopel den Glauben an seinen dort erfolgten Tod allgemein verbreiten mußte. Aber die Translation im J. 356/357 selbst setzt in bezug auf Lc ebenso wie in bezug auf Andreas eine an Theben einerseits und Paträ andrerseits haftende und an diesen Orten seit geraumer Zeit geglaubte Überlieferung vom Tod und Begräbnis der beiden Heiligen an den genannten Orten voraus. Eine widersprechende Überlieferung von irgendwelchem Schein der Glaubwürdigkeit gibt es nicht, und auch sachliche oder chronologische Gründe sind nicht dagegen geltend zu machen, daß Lc nach der Hinrichtung des Pl in Rom im J. 66 oder 67 sich nach Griechenland begeben, dort eine Zeitlang als wandernder ὑπηρέτης τοῦ λόγου tätig gewesen ist, schließlich aber in Theben sich niedergelassen hat, wo er dann sein zweiteiliges Werk schrieb und endlich um 85—95 in hohem Alter starb.

§ 2. Über die Quellen des Lucas. Die Frage nach den Quellen, aus welchen Lc die in seinem Ev verarbeiteten Stoffe, teilweise vielleicht auch die Form ihrer Darstellung geschöpft hat, ist nicht zu trennen von der seit länger als einem Jahrhundert unablässig erwogenen Frage nach den Entstehungsverhältnissen der drei ersten Evv überhaupt, wozu im vorliegenden Falle auch noch die Frage nach den Quellen der AG und ihrem Verhältnis zum 3. Ev hinzukommt. Diesen ganzen Knäuel noch einmal zu entwirren, wie ich es vor Jahren mit einem Aufwand von etwa 300 Seiten großen Formats und teilweise sehr engen Drucks (Einl II^3, 163—452) versucht habe, kann nicht die Aufgabe dieser Vorbemerkungen zur Auslegung des Lcev sein. Auch zu einer, von erneuter positiver Darlegung der eigenen Auffassung nicht zu trennenden Auseinandersetzung mit den neueren und neuesten Be-

---

p. 627, bei Niceph. Call. II, 43 und in den Akten des fabelhaften Märtyrers Artemius Acta SS. Oct. VIII, 859 f.

[34]) Greg. Naz. or. 33, 11 ed. Bened. I, 603 ff. Cf carm. 12, 31; 23, 1 vol. II, 200. 274. Etwa 20 Jahre später singt Paulinus von Nola carm. 19, 83 *Creta Titum sumpsit, medicum Boeotia Lucam* und stellt diesen epist. 32, 25 mit Andreas zusammen (Wiener Ausg. II, 21; I, 292). Um dieselbe Zeit sagt Gaudentius von Brescia in einer Predigt (sermo 17 Migne 20, 963) *Andreas et Lucas apud Patras Achaiae civitatem consummati referuntur*, kennt also auch die Verbindung der beiden Heiligen, die auf der Translation vom J. 357 beruht, und unterscheidet nur nicht die beiden in derselben Provinz gelegenen Todesstätten.

handlungen des Gegenstandes (s. unten § 4) bietet diese Einleitung zum Kommentar keinen Raum. Die anspruchslosen Bemerkungen, die ich gleichwohl hier folgen lasse, sind doch vielleicht für manchen Leser der nachstehenden Auslegung eine nützliche Ergänzung der hier und dort zu einzelnen Stellen des Ev mitgeteilten Beobachtungen. — Von schriftlichen Quellen, aus denen er seinen Stoff geschöpft habe, sagt Lc in seiner Vorrede keine Silbe. Er rechnet sich, wie schon S. 6 f. bemerkt, einerseits zu der großen Zahl derer, welche durch die Augenzeugen der ev Geschichte und Prediger des Ev, die dies von Anfang an gewesen sind, die Kunde von der Urgeschichte des Christentums empfangen haben und zum Glauben daran geführt worden sind; andrerseits aber stellt er sich in bezug auf seine mit diesem Vorwort beginnende schriftstellerische Tätigkeit auf gleiche Linie mit den „vielen", aber doch im Vergleich mit den Tausenden, die damals bereits das Ev angenommen hatten (cf z. B. AG 2, 41; 4; 4, 5; 13, 43 f; 18, 10; 21, 20), nur ganz wenigen Männern, die, ohne selbst zu den Urzeugen und anfänglichen Predigern des Ev zu gehören, dennoch es gewagt hatten, Erzählungen über die bisherige Geschichte des Christentums aufzuzeichnen. Hieraus ergibt sich erstens als Ansicht des Lc, daß die persönlichen Jünger Jesu, die Augen- und Ohrenzeugen der ev Geschichte, auch die eigentlich berufenen Geschichtschreiber des Urchristentums seien. Es ergibt sich zweitens die Tatsache, daß es im Gesichtskreis des Lc keine von einem Apostel oder persönlichen Jünger verfaßte oder als Werk eines solchen geltende Schrift von der Art der Evv gab; denn andrenfalls mußte Lc sein Unternehmen einer oder mehreren solchen Schriften gegenüber rechtfertigen, statt durch die Berufung auf den Vorgang anderer Leute, die nicht mehr wie er selbst zu schriftstellerischer Darstellung der Anfänge des Christentums befähigt und berufen waren. Daß er die ihm mindestens dem Namen nach bekannten Schriften von Apostelschülern zu Rate gezogen oder als Quellen benutzt habe, sagt Lc nicht, sondern nennt als Norm seiner eigenen Darstellung wie derjenigen seiner Vorgänger nur die vorlängst von den Urzeugen empfangene Kunde. Nimmt man hinzu, daß Lc in der zweiten Hälfte der AG von den Briefen des Pl, die für uns Geschichtsquellen ersten Ranges sind, die aber auch dem Lc nicht völlig unbekannt geblieben sein können, allem Anschein nach nicht den geringsten Gebrauch zur Erweiterung und Sicherstellung seiner geschichtlichen Kunde gemacht hat, so ließe der Wortlaut seiner Vorrede an die Möglichkeit denken, daß er im Ev und in der ersten Hälfte der AG, wo er nicht als Augen- und Ohrenzeuge erzählen konnte, nur nach mündlichen Mitteilungen von Autopten berichte, die er teils unmittelbar von diesen, teils durch Vermittlung anderer

Schüler der Urzeugen empfangen hätte. An Gelegenheit zur Ausbeutung dieser Fundgruben hat es ihm wahrlich nicht gefehlt. Die Christen, die nach dem Tode des Stephanus um das J. 34 von Jerusalem nach Antiochien kamen und durch ihre Predigt die dortige Gemeinde ins Leben riefen und als Lehrer dieser Gemeinde dort blieben (AG 11, 19 ff.; 13, 1), waren lauter *ἀρχαῖοι μαθηταί* (AG 21, 16), und es wäre eine sonderbare Annahme, daß nicht der eine oder andere von ihnen Jesum noch gesehen und gehört hätte. Lc, der ihnen seine Bekehrung verdankte, stand schon um das J. 40 (s. oben S. 10) unter der Wirkung der frischen Erinnerung jerusalemischer Christen. Ein Manaen, Milchbruder oder, nach anderer Bedeutung des Wortes *σύντροφος*, ein Jugendgespiele des Tetrarchen Herodes[35]) konnte dem Wißbegierigen Auskunft geben über die Verhältnisse der Machthaber in Palästina zu Lebzeiten Jesu (Lc 3, 1. 19; 23, 7—12). Da die Mutter Jesu die Auferstehung ihres Sohnes als Mitglied der Gemeinde von Jerusalem, wer weiß wie lange, überlebt hat (AG 1, 14; Jo 19, 27), muß auch der Schatz ihrer Erinnerungen ein Gemeingut der Christen von Jerusalem während der Jahre 30—40, also auch der ersten Prediger in Antiochien gewesen sein; und auf Maria als treue Hüterin dieses Schatzes weist Lc zweimal (2, 19. 51) mit unmißverständlicher Absicht den Leser hin. Als Lc um Pfingsten 58 mit Pl nach Jerusalem reiste, fand er schon unterwegs, bei einem mehrtägigen Aufenthalt in Cäsarea Gelegenheit, mit einem „Diener des Worts von Anfang an", wahrscheinlich auch einem „Autopten" der ev Geschichte, in dessen Haus zu verkehren (AG 21, 8—14 cf das unten zu Lc 9, 61 Bemerkte). In Jerusalem angekommen, besuchte er mit Pl das Haus des Jakobus, der unter demselben Dach mit seinem Bruder Jesus in Nazareth aufgewachsen war (AG 21, 18). Hat Lc sich, wie es scheint (oben S. 9), von Pfingsten 58 bis zum Spätsommer 60 sei es ohne Unterbrechung oder doch vorwiegend in Palästina aufgehalten, so standen ihm dort die ergiebigsten und zahlreichsten Quellen geschichtlicher Belehrung über die Worte, Taten und Leiden Jesu zur Verfügung. Wenn von den mehr als 500 Jüngern Jesu, die in den Tagen nach seiner Auferstehung ihn lebendig wiedergesehen haben, im J. 57 die Mehrzahl noch am Leben war (1 Kr 15, 6 *οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι*), so kann deren Zahl während der Jahre 58 bis 60 doch nicht wohl unter 300 Männer gesunken sein, die abgesehen von den Flüchtlingen des J. 34 sämtlich in Palästina zu

[35]) AG 13, 1 cf Lc 8, 3; 24, 10, auch Bd IV³, 270 A 65. 66. Den ersten von Jerusalem nach Antiochien gekommenen Predigern (AG 11, 19) folgten bald andere Besuche aus Jerusalem: Barnabas, Agabus und andere Propheten, Johannes Marcus, Petrus, die judaistischen Lehrer, Judas und Silas: AG 11, 22. 27 f.; 12, 25; 15, 1. 22. 30 f.; Gl 2, 11 f.

suchen sind und für einen Mann, der dort in dem kleinen Lande monate- oder jahrelang sich aufhielt und später versichern durfte, daß er allen Tatsachen der ev Überlieferung sorgfältig nachgeforscht habe, leicht genug zu finden und zu befragen waren. Wie wichtig diese Umstände für die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Lc sind, so wenig würden sie doch ausreichen, wahrscheinlich zu machen, daß er den früheren ev Schriften, von denen er weiß und redet, keinerlei Einfluß auf seinen eigenen literarischen Versuch gestattet habe oder auch nur seine Abhängigkeit von ihnen habe verleugnen wollen. Da er auf diese Schriften nicht den geringsten Schatten eines moralischen Tadels fallen läßt, sondern höchstens zwischen den Zeilen lesen läßt, daß sie in bezug auf Vollständigkeit und Ordnung nicht den Anforderungen entsprachen, die er selbst wegen der besonderen Bestimmung und des Zwecks seiner Schrift an sich selbst stellt, so wäre nicht zu begreifen, warum er sie bei seinen „sorgfältigen Nachforschungen" nach den Tatsachen, die er darstellen will, achtlos zur Seite geschoben hätte, als ob sie unzuverlässiger wären, als die mündlichen Aussagen anderer Apostelschüler, die ihm doch vielfach als Vermittler augenzeugenschaftlicher Kunde dienen mußten, wo er solche direkt von den Augenzeugen zu erholen nicht in der Lage war. Gegen eine solche Annahme spricht aber nicht nur die Natur der Verhältnisse, unter denen Lc forschte und schrieb, und die Analogie vergleichbarer literarischer Erzeugnisse [36]), sondern vor allem das handgreiflich uns vor Augen liegende Verhältnis zwischen unserem zweiten und dritten Ev. Was Lc von seinen Vorgängern sagt, paßt vorzüglich auf den Johannes Marcus des NT's und zu der älteren Überlieferung über die Entstehung seines Ev. Mc ist kein Jünger Jesu gewesen, obwohl man auch ihn wie den Lc dazu hat machen wollen, und zwar mit etwas besserem Recht als diesen, da er wahrscheinlich identisch ist mit dem Jüngling Mc 14, 51 f., also Jesum mehr als einmal gesehen haben mag. Dem Pt verdankte er seine Bekehrung (1 Pt 5, 13). Als Sohn eines christlichen Hauses zu Jerusalem (AG 12, 12) hat Mr von Jugend an Gelegenheit gehabt, Erzählungen von Jesu

[36]) Auch ein Antiochener späterer Zeit, Ammianus Marcellinus, welcher XV, 1, 1 geradezu versichert, daß er die in seine Lebenszeit fallenden Ereignisse teils als Augenzeuge teils auf Grund umständlicher Befragung von Augenzeugen erzähle, hat doch nachweislich auch für diese Zeit mehr als einen Schriftsteller als Quelle benutzt und geradezu ausgeschrieben, auch archivalische Urkunden zu würdigen gewußt, cf Seeck in Pauly-Wissowa's RE. I, 1850; H. Peter, Geschichtl. Literatur über die römische Kaiserzeit II, 125 f., von demselben: Wahrheit und Kunst, Geschichtsschreibung und Plagiat (1911) S. 402. Ähnlich verhält es sich mit dem, wahrscheinlich auch aus Syrien gebürtigen Herodian trotz seiner Erklärung in I, 1, 5. Wie viel selbstverständlicher gilt dies von Lc, zumal im Ev, der erst von AG 11, 27 an Selbsterlebtes berichten konnte!

Worten und Taten durch Autopten zu hören. Und die Überlieferung, daß er sich bei Abfassung seines Ev insbesondere an Lehrvorträge und Erzählungen des Pt angelehnt habe, reicht bis in die spätere Apostelzeit hinauf. Mr ist nicht von Anfang an, aber doch im Verlauf der von Lc in seinem zweiteiligen Werk dargestellten Geschichte ein Autopt und Diener des Wortes geworden. Selbst der Ausdruck, den Lc AG 13, 5 dem Verhältnis des Mr zu den leitenden Missionaren gibt, erinnert an das, was er Ev 1, 2 indirekt von den früheren Geschichtschreibern des Christentums sagt, daß sie nämlich nicht von Anfang an, aber doch später *ὑπηρέται τοῦ λόγου* geworden und gewesen seien [37]). Dazu kommt, daß Lc zeitweilig mit Mr zusammen in der Umgebung des gefangenen Pl in Rom als Missionsprediger tätig gewesen ist (Kl 4, 10—14; Phlm 24) und, wenn die Wünsche des zum zweiten Mal in Rom gefangen liegenden Pl (2 Tm 4, 11) sich erfüllt haben, später noch einmal dort mit Mr zusammen sich aufgehalten hat. Es wäre demnach von vornherein kaum zu bezweifeln, daß Lc, wenn anders er die Herausgabe des Mrev nach dem Tode sowohl des Pl als des Pt, aber noch vor dem J. 70, erlebt hat, dieses Buch des ihm wohlbekannten Vf mit besonderer Teilnahme und großem Vertrauen aufgenommen hat. Die Wertschätzung des Pl, deren Mr sich nach Überwindung früherer Schwachheiten (AG 13, 13; 15, 38) wieder wert gemacht hatte (Kl 4, 11), und das langjährige und innige Verhältnis des Mr zu Pt mußte dem Lc, der erst erheblich später mit den Urapposteln in persönliche Berührung gekommen sein kann, das Buch des Mr bedeutsam machen. Ist ferner, was noch immer die glaubhafteste Erklärung für den jähen Abbruch der Erzählung in Mr 16, 8 ist, Mr durch irgend etwas verhindert worden, sein Buch zu vollenden, so trifft gerade auf dieses Ev zu, was Lc (1, 1) durch sein *ἐπεχείρησαν* anzudeuten scheint, daß seine Vorgänger in der christlichen Geschichtschreibung eine Darstellung der Christentumsgeschichte zwar unternommen und begonnen, aber wenigstens nicht alle zu Ende geführt haben. Die nachfolgende Auslegung des Lcev verfolgt Schritt für Schritt das Verhältnis desselben zu den parallelen Teilen des Mrev, teils in Einzelbemerkungen, teils in zusammenfassender Betrachtung zu Anfang und Schluß größerer Abschnitte. Das Ergebnis dieser Erörterungen, die hier weder wiederholt werden sollen noch excerpiert werden können, ist vor allem dies, daß Lc in der Tat unser Mrev genau gekannt und streckenweise als Hauptquelle benutzt hat. Wo dies der Fall ist, glättet er vielfach die Darstellung durch Beseitigung ungefüger Ausdrücke und mancher malerischer Einzelzüge,

---

[37]) AG 13, 5 *εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην.* Er ist nach AG 15, 38 cf Kl 4, 10f. mittätig an der Berufsarbeit des Pl und Barnabas gewesen.

die doch entbehrlich schienen. Während es nicht an Proben davon fehlt, daß Lc sich bei seinen Studien um chronologische Bestimmung epochemachender Hauptereignisse, wie das erste Auftreten des Johannes (3, 1), aber auch einzelner Vorgänge aus dem öffentlichen Wirken Jesu (6, 1) bemüht hat, verzichtet er anderwärts trotz seiner Absicht, die ev Geschichte im allgemeinen nach ihrer wirklichen Zeitfolge darzustellen (1, 3), ausdrücklich auf eine genauere Herstellung der chronologischen Zeitfolge der einzelnen Taten und Reden Jesu, weil seine Nachforschungen ihn von der Unmöglichkeit eines solchen Unternehmens überzeugt haben [38]). Damit tritt er dem durch Mr wie durch Mt vielfach erweckten Schein entgegen, als ob die Aufeinanderfolge der Ereignisse im Buch ein treues Abbild der wirklichen Zeitfolge sein wolle und könne. Vor allem aber bricht er mit der durch Mr 1, 14 nahegelegten, aber auch durch Mt begünstigten Vorstellung, daß das gesamte öffentliche Wirken Jesu erst nach der Verhaftung des Täufers begonnen habe, obwohl gerade Lc durch AG 10, 37 und noch deutlicher 13, 24 f. bezeugt, daß der abkürzende Grundriß der ev Geschichte, welcher ein wesentliches Stück der Missionspredigt unter Juden und Heiden war, die Wirksamkeit des Täufers ebenso als eine vor dem Auftreten Jesu wesentlich abgeschlossene darzustellen pflegte. Diese Vorstellung beseitigt Lc, indem er das gleich nach der Taufe und Versuchung Jesu beginnende Wirken Jesu (4, 14 cf 3, 22; 4, 1) von der schon vorher (3, 20) kurz erwähnten Verhaftung des Täufers loslöst. Damit hängt der andere Unterschied des Lc von Mr—Mt zusammen, daß man nach diesen zu der Ansicht kommen konnte, daß das prophetische Wirken Jesu bis kurz vor seinem Tode auf Galiläa sich beschränkt habe, wohingegen Lc dieses zwar auch in Galiläa beginnen läßt (4, 14 f.; AG 10, 37 b), dicht daneben aber auch die Städte und Synagogen des ganzen hl. Landes als die Stätten seiner Wirksamkeit bezeichnet (4, 43 f. cf AG 10, 37 a καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας). Dazu kommt, daß Lc lange vor der in der Hauptsache mit Mr übereinstimmenden Schilderung des Aufenthalts Jesu in und bei Jerusalem während der letzten Tage seines Erdenlebens (18, 31—24, 51) einige Geschichten mitteilt, die entweder zweifellos (10, 38—42) oder doch möglicherweise (10, 25—37 cf auch unten zu 13, 6—9) in der näheren Umgebung Jerusalems sich zugetragen haben. Daß Lc, indem er durch diese Eigentümlichkeiten von

[38]) Bezeichnend ist das im Unterschied nicht nur von Mr, sondern auch von Mt und Jo dem Lc eigentümliche ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν 5, 17; 8, 22; 20, 1, womit auch ἐν μιᾷ τῶν πόλεων 5, 12 sich vergleichen läßt. Ein Zeichen von Behutsamkeit ist auch der überaus häufige Gebrauch von ὡς oder ὡσεί vor Zahlangaben, bei Lc 9 mal oder, 22, 41 mitgerechnet, 10 mal im Ev, 12 mal in AG, Mt und Mr je 2 mal, Jo 8 mal.

dem Schema der Missionspredigt (zuerst der Täufer, dann Jesus; zuerst Galiläa, dann Judäa und Jerusalem), dem Mt und Mr sich angeschlossen hatten, sich frei macht, der Darstellung des 4. Ev. sich nähert, liegt auf der Hand. Dies zeigt sich auch in einer Anzahl von einzelnen Angaben. Nur Lc und Jo nennen außer dem Verräter Judas noch einen zweiten Apostel dieses Namens Lc 6, 16; AG 1, 13; Jo 14, 22. Nur sie nennen neben Kajaphas den ehemaligen, aber auch nach Niederlegung seines Amtes sehr einflußreich gebliebenen Hohenpriester Hannas Lc 3, 2; AG 4,6; Jo 18, 13. 24. Von persönlichen Beziehungen zwischen Jesus und der Familie eines Beamten des Tetrarchen Herodes hören wir nur durch Lc 8, 3 cf AG 13, 1 und Jo 4, 46—53. Der Kleopas Lc 24, 18 ist identisch mit dem Klopas Jo 19, 25. Daß im Volk zeitweilig die Vermutung auftauchte, Johannes der Täufer möchte der Messias sein, erfahren wir nur durch Lc 3, 15 und Jo 1, 20. Auch darin steht Lc auf dem Wege von Mt—Mr zu Jo, daß er nicht wie jene (Mr 14, 53; Mt 26, 57) berichtet, Jesus sei unmittelbar nach seiner Verhaftung zu dem Hohenpriester d. h. zu Kajaphas, wie Mt geradezu sagt, geführt worden, wo dann sofort die entscheidende Gerichtsverhandlung vor versammeltem Synedrium stattgefunden habe. Statt dessen sagt Lc (22, 54) nur dies, daß Jesus nach der Verhaftung in das Haus des Hohenpriesters geführt worden sei, worauf dann (22, 66—71) erst um Tagesanbruch die eigentliche Gerichtssitzung gefolgt sei. Damit schafft Lc Raum für die richtig verstandene Erzählung Jo 18, 12—28 cf Bd IV^3, 620 ff. Trotz aller Anlehnung an Mr wahrt er diesem gegenüber seine Selbständigkeit. Sind wir vor die Frage gestellt, ob nur mündliche Erkundigungen bei den Autopten oder auch andere schriftliche Quellen ihn dazu in Stand gesetzt haben, so kann schon nach Analogie des Verhältnisses zwischen Lc und Mr nur letzteres für wahrscheinlich gelten. Wie sollte der, welcher das unvollendet gebliebene und auch in anderer Beziehung nichts weniger als vollkommene Ev des Mr so dankbar verwertet hat, an allen anderen historischen Versuchen, deren es viele gab, achtlos vorübergegangen sein! Je sicherer aus der Untersuchung der beiden Bücher des Lc und unbefangener Würdigung der Überlieferung eine vergleichsweise späte Abfassung des 3. Ev und der AG sich ergibt (s. § 3), um so unglaublicher ist die Annahme, daß alle die großen Stoffe des Lcev, für die bei Mr keine Parallelen sich finden[39]),

[39]) Ohne jede einigermaßen genaue Parallele bei Mr sind folgende Stücke des Lc, von denen die, welche bei Mt eine mehr oder weniger zutreffende Parallele haben, durch * bezeichnet sind: Lc 1—2; 3, 1—2. *7—9. 10—15. 23—38; *4, 1—13 (bei Mr nur 1, 13); 4, 14—30 (cf jedoch Mr 6, 1—6; Mt 13, 53—58); 4, 43—44; 5, 1—11 (cf jedoch Mr 1, 16—20; Mt 4, 18—22); *6, 20—39 (Mt 5—7 stark abweichend); *7, 1—10; 7, 11—17. *18—35;

entweder bis dahin überhaupt noch nicht schriftstellerisch dargestellt worden seien, oder daß Lc alle vorhandenen Aufzeichnungen über diese Gegenstände verächtlich bei Seite geschoben haben sollte. Die mancherlei Versuche jedoch, solche nicht vorhandene Schriften auf dem Wege der Vermutung annähernd wiederherzustellen, haben in der Regel nur die Urheber solcher Versuche und eine Anzahl solcher, die sie ohne genügende Prüfung hinnehmen, zu gläubigen Verehrern. Allerdings scheint der Umstand, daß nicht wenige der bei Mr fehlenden Stücke des Lcev bei Mt ihre mehr oder weniger genau entsprechenden Parallelen haben (s. A 39), wenigstens für diese Stücke die Möglichkeit zu bieten, durch Vergleichung der Parallelen bei Mt eine sichere Grundlage für weitere Vermutungen zu gewinnen. Dieser Vergleichung ist bei den Vorbereitungen und der Niederschrift der nachfolgenden Auslegung ziemlich viel Aufmerksamkeit geschenkt worden. Aber gerade bei wichtigsten Stücken, wie z. B. den Erzählungen von der Versuchung und der Kreuzigung oder den Berichten über die Bergpredigt und die große eschatologische Rede, wechseln beinah wörtliche Übereinstimmungen mit großen Verschiedenheiten in bezug auf Inhalt und Form in einem Maße miteinander ab, daß von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle, die zwei Schriftsteller unabhängig von einander in die bei Mt und Lc vorliegenden Gestalten umgegossen hätten, eine glaubhafte Vorstellung nicht zu gewinnen ist. Wir werden vielmehr letztlich auf die Annahme verschiedener Gestalten der mündlichen Überlieferung geführt, gleichviel ob sie dem Lc bereits in einer der Schriften, deren er in seinem Vorwort gedenkt, vorlagen oder nicht[40]). Wir sind dadurch in keine üblere Lage versetzt, als bei den Fragen nach den Quellen mehr als eines der Geschichtschreiber der römischen Kaiserzeit, die auch nicht restlos beantwortet werden können. Das einzige sichere Ergebnis der Vergleichung des Lc mit den vorhandenen Quellen ist, abgesehen von seiner Ausbeutung des Mrev, die Erkenntnis, daß er unser griechisches Mtev nicht benutzt hat. Dies entspricht den Angaben seines Vorworts, wonach es innerhalb seines Gesichtskreises kein einem Apostel oder Jünger Jesu zugeschriebenes Ev gab, und dies

7, 36—50; 8, 1—3; 9, 51—56. *57—60; 61—62; 10, 1—12 (cf jedoch Mr 6, 7—13; Mt 10, 5—15; Lc 9, 1—6); *10, 13—16. 17—20. *21—24. 25—37. 38—42; 11, 1—4 (cf jedoch Mt 6, 9—13), 5—8. *9—13. *24—26. 27—28; *29—36; *37—54 (12, 1—12, nur einzelne Sprüche Mr 8, 15; 3, 20f., mehr Mt 10 u. 12). 12, 13—21; *12, 22—31. 32. *33—48. 49f. *51—53. †54—56. *57—58; 13, 1—17. *20—35; 14, 1—18, 14 (bei Mt Parallelen zu kleineren Stücken cf z. B. 17, 26—37 mit Mt 24); 19, 1—10. 11—27 (cf jedoch Mt 25, 14—30), 41—44; 23, 6—12. 27—31. 39—43; 24, 13—53.

[40]) Auch der Apostel Mt kann solche Schriften mit zu Rate gezogen haben, zumal in bezug auf solche Dinge, die er, der vergleichsweise spät in die Jüngerschaft Eingetretene, nicht miterlebt hatte.

erklärt sich genugsam aus der meines Erachtens immer noch unerschütterten Tatsache, daß das Mtev ursprünglich in aramäischer Sprache abgefaßt war und erst nach einer geraumen Zeit mündlicher Dolmetschung in einzelnen Gemeinden, vielleicht erst nach dem J. 80 ins Griechische übersetzt und in der ganzen Kirche verbreitet wurde, cf Einl II ^{3}, 260—269. 271—276. 316—322. Bis dahin war das Mtev für Griechen wie Lc und Theophilus so gut wie nicht vorhanden. Die trotzdem unverkennbaren Übereinstimmungen des Wortlautes zwischen Mt und Lc, welche nicht in der Abhängigkeit des Lc von Mr ihre Erklärung finden, können, wie gesagt, teilweise durch Aufzeichnungen anderer Apostelschüler vermittelt sein. Dazu kommt, daß der „Hebräer", welcher aus dem aramäischen Buch des Mt unser griechisches Mtev herstellte, bei seiner nicht leichten Arbeit unvermeidlich durch den Sprachgebrauch der griechischen Gemeinden und der unter diesen sich verbreitenden griechischen Evv des Mr und des Lc bestimmt wurde. Endlich will auch immer wieder daran erinnert sein, daß zu jenen Zeiten die mündliche Überlieferung zumal religiöser Stoffe von viel größerer Zähigkeit war, als heutzutage. Worte wie die donnernde Strafpredigt des Johannes (Lc 3, 7—9 = Mt 3, 7—10), die in den Predigten der Missionare und in den innergemeindlichen Erzählungen der ehemaligen Jünger des Täufers und nachmaligen Apostel (Joh. 1, 35—50) sicherlich oftmals wiederholt wurden, mußten im Munde der Erzähler und im Gedächtnis der Hörer ihre einmal geprägte Form bewahren, während die äußeren Umstände, unter denen sie gesprochen waren, viel weniger fest sich einprägten. Die Bedeutung der *φωνὴ ζῶσα* und die Gewöhnung, treu zu bewahren, was man durch sie empfangen hatte, schwanden auch nicht sofort mit der Entstehung und Verbreitung von Evv; denn auf einen Leser kamen in der Regel hundert Hörer, die seiner Vorlesung lauschten, und man fuhr fort, bereits in Büchern verzeichnete wie noch ungeschriebene Worte Jesu nicht mit einem Hinweis auf Bücher, sondern mit Berufung auf das Gedächtnis der Hörer einzuführen [41]). Auch darum können wir nicht mit einiger Sicherheit die Grenze bestimmen, an welcher für Lc die Möglichkeit aufhörte, im Vertrauen auf die mündliche Gemeindetradition und die Mitteilungen einzelner Autopten, die er befragen konnte, Geschichte zu schreiben. Ebensowenig läßt sich bis ins Einzelne das Maß

[41]) Cf Ap 1, 3 *ὁ ἀναγινώσκων* und *οἱ ἀκούοντες*; die Vielheit der Hörer wird 22, 18 durch *παντὶ τῷ ἀκούοντι* ausgedrückt, woneben die folgende drohende Mahnung (*ἐάν τις ἐπιθῇ κτλ.*) an den Anagnosten oder wohl richtiger an den über die *ἀναγνώσεις* in der Gemeindeversammlung verfügenden Vorsteher gerichtet ist cf 1 Tm 4, 13. Cf übrigens AG 20, 35 *δεῖ ... μνημονεύειν τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ κτλ.*; Clem. I Cor. 13, 1; 46, 7; Pol. ad Phil. 2, 3; 7, 2; Papias bei Eus. h. e. III, 39, 3—4; Clem. II Cor. 17, 3. GK I, 840ff.; Einl II ^{3}, 166f. 176 A 8 u. 9.

der Freiheit bestimmen, zu welcher Lc sich bei der Wiedergabe von Reden und Gesprächen berechtigt fühlte, von denen ihm in mündlicher oder schriftlicher Form überliefert war, daß sie gehalten worden seien. An die Überlieferung der *αὐτόπται* oder, für die vorliegende Frage richtiger ausgedrückt, der *αὐτήκοοι* hat er sich selbst, wie alle, die nicht Selbsterlebtes anderen darstellen wollen, 1, 2 für gebunden erklärt, und es fragt sich doch sehr, ob es sich damit vertragen haben würde, wenn er nach Art der griechischen Geschichtschreiber seit Thucydides sich erlaubt hätte, Reden und ähnliche Äußerungen wenigstens teilweise nach der eigenen Vorstellung von dem, was nach Lage der Dinge hätte gesagt werden können und sollen, zu erdichten[42]). In bezug auf Worte Jesu war dies für Lc und seinesgleichen ausgeschlossen durch die von den Tagen Jesu an allen seinen Verehrern feststehende Überzeugung von der für das Seelenheil der Hörer grundlegenden Bedeutung, unverbrüchlichen Verbindlichkeit und ewigen Dauer seiner Worte[43]). Die scharfe Unterscheidung, die Pl zwischen den überlieferten Worten Jesu und bloßen Folgerungen aus denselben macht (1 Kr 7, 10. 12. 25. 40; 9, 14; 11, 23; 1 Th 4, 15), mußte einem jahrelang mit Pl enge verbundenen Freund, der sich nirgendwo den Anschein eines mit besonderer Vollmacht ausgestatteten Interpreten Christi gibt, in doppeltem Maße als Pflicht gelten. Nicht auf den ihm beiwohnenden Geist Christi, sondern auf die Sorgfalt seiner Nachforschungen nach dem, was er berichtet, gründet sich sein Bewußtsein von der Zuverlässigkeit und Überzeugungskraft seiner Darstellung (1, 3. 4). Diese Forschungen aber hatte Lc, ehe er sich zur Abfassung seines Werkes entschloß, auf alles vom Anfang seiner Erzählung an ausgedehnt, wie er 1, 3 mit den Worten: *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* versichert. Ist dieses *ἄνωθεν* ebenso wie das *καθεξῆς γράψαι* nur aus dem Gegensatz zu seinen Vorgängern in der christlichen Geschichtschreibung zu verstehen, die wie Mr nur bis zum Auftreten des Täufers zurückgegriffen hatten, so kann der Inhalt von c. 1 und 2 auch nicht von dieser Versicherung ausgeschlossen werden[44]). Dies

[42]) Man übertreibt manchmal diese poetische Licenz der griechischen Historiker, z. B. H. Peter, Wahrheit u. Kunst etc. (1911) S. 119 mit Hilfe einer sehr freien Übersetzung der berühmten Aussage des Thucydides 1, 22, worin z. B. *χαλεπόν* mit „unmöglich" wiedergegeben und der Hinweis auf das, was Thucydides selbst und andere, die ihm darüber berichteten, mit eigenen Ohren gehört haben, unterdrückt wird. Richtiger urteilt J. Burkhardt, Griech. Kulturgesch. III, 448. Zu den lächerlichen Nachahmern der Reden bei Thucydides, wie Lucian, quomodo conscrib. hist. 26 sie geißelt, gehört ein Josephus an mehr als einer Stelle, Lc aber weder in der AG noch im Ev.

[43]) Lc 6, 47—49; 9, 26; 21, 33; Jo 6, 68; in bezug auf Pl s. Einl 11³. 165. 169 f. 173 f.

[44]) Schon daran scheitert der Versuch, diese Kapitel als nachträglich

gilt dann aber auch von den psalmartigen Stücken 1, 46—55. 68—79; 2, 29—32. Freilich waren diese Lieder ebensowenig wie

---

von anderer Hand als der des Vf der Vorrede eingefügten Zusatz auszuscheiden. Ein altes Zeugnis für ein Lcev ohne 1, 5—2, 52 glaubte Fr. C. Conybeare (Ztschr. f. ntl Wss. 1902 S. 192—197) in einer hinter der arm. Übersetzung von Ephraims Kommentar zum Diatessaron überlieferten Notiz über die Abfassung der Evv (Moesinger p. 286) entdeckt zu haben. Wenn der den Lc betreffende Satz von Conybeare richtig gedeutet wäre, würde folgen, daß Ephraim selbst kein anderes Lcev gekannt hätte, als ein solches, das wie das Ev Marcions mit Lc 3, 1 begann (Conyb. irrt natürlich, wenn er p. 196 angibt, daß Marcion 1, 1—4 aufgenommen und hieran 3, 1 angeschlossen habe). Dies ist aber unmöglich; denn Ephraim hat in seinem Kommentar zum Diatessaron alle wesentlichen Teile von Lc 1—2 als Elemente der hl. Schrift, als Stücke des untrüglichen Ev besprochen (Moesinger p. 6—20. 26—29. 40 cf Burkitt, S. Ephraim's quotations from the gospel, Texts and stud. VII, 2 p. 40f.). Da aber Ephraim auch das „Ev der Getrennten" gekannt hat (Forsch I, 56—70, wo nur nach den gründlichen Untersuchungen Burkitts statt „Peschittha" durchweg „ein syr. Text der getrennten Evv" genannt sein sollte), so hätte ihm auch nicht entgehen können, daß so umfangreiche und bedeutsame Abschnitte des Diatessarons freie Zudichtungen Tatians seien, wenn er sie in keinem der 4 Evv wiedergefunden hätte, von welchen das Diatessaron seinen Namen hatte. Wie hätte er diese Abschnitte dann als „Schrift" und als „Ev" bezeichnen und auslegen können, während er die apokryphen Kindheitsevv nicht weniger als den Marcion wegen seiner willkürlichen Umgestaltung der hl Schriften aufs schärfste tadelt cf GK I, 610ff. und den Schluß gegenwärtiger Anmerkung. Ferner ist der Text, welchem Conybeare das angebliche Zeugnis Ephraims entnimmt, in den beiden Hss, in denen der Kommentar erhalten ist, recht verschieden überliefert, mehrfach sehr dunkel und gerade auch in einer den Lc betreffenden Bemerkung sinnlos entstellt (Forsch I, 55 A 3 und oben S. 18 A 31). Der von Conybeare verwertete Satz lautet nach seiner Übersetzung S. 193: *Lucas autem initium fecit a baptismo Ioannis, sicut primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide et deinde* (oder *alter*) *quidem ab Abrahamo incepit.* Dies scheint unbegreiflich, da doch ebensogut wie ein mit Lc 3, 1 beginnendes Lcev auch das Mrev mit dem Täufer und seiner Taufe beginnt. Es läge nahe anzunehmen, daß ursprünglich statt des mit *baptismo* übersetzten Wortes ein Wort geschrieben war, welches *baptista* bedeutet. An sich würde auch dies nichts den Lc von Mr Unterscheidendes sein, wohl aber würde sich ein bedeutender Unterschied ergeben, wenn man die nachfolgende Näherbestimmung hinzunimmt. Nur Lc beginnt in der Art mit Joh. dem Täufer, daß er zuerst (oder Lc als der Erste unter den Evangelisten?) von Joh. nach seiner fleischlichen Seite, oder nach seinem Eintritt in das leibliche Leben (Lc 1, 5—20) und von dem Reiche Davids (1, 32. 69) geredet hat. Nur die letzten Worte mit dem Namen Abrahams, von deren Mehrdeutigkeit Conybeare S. 192 handelt, scheinen sich auf Mt 1, 1 zu beziehen. Bei meiner Unkenntnis des Armenischen lege ich auf diesen Versuch einer Deutung der unsicher überlieferten und rätselhaften Worte keinerlei Gewicht. Eine andere Deutung wird nahegelegt durch eine anderweitige Auslassung Ephraims, deren sich Conybeare bei dieser Gelegenheit nicht erinnert hat, obwohl er selbst sie aus einer armenische Catene zur AG hervorgezogen, ins Englische übersetzt und an R. Harris zur Veröffentlichung in dessen Four lectures on the western text, 1894 p. 34 überlassen hat. Sie ist zu ausführlich, um hier mitgeteilt und erörtert zu werden, cf jedoch vorläufig hier unten Ex. II. Ephraim sagt dort, daß Lc in seinem Ev den apokryphen Kind-

die Worte anderer Personen, die Lc im Verlauf seiner beiden Bücher in der Form direkter und teilweise ausführlicher Rede mitteilt, von der gleichen Schutzwehr eingehegt, wie die Reden Jesu. Aber Inhalt älterer Überlieferung und Gegenstand prüfender Nachforschung des Lc müssen sie gewesen sein, wenn die Vorrede nicht mit der bewußten Absicht, den Leser über die Herkunft dieser Stücke zu täuschen geschrieben sein soll. Daß Lc diese Lieder nach dem Muster der atl Psalmen frei erfunden haben sollte, ist auch darum unglaublich, weil sie unter sich völlig verschiedenen Stil zeigen. Während das Magnificat der Maria von Anfang bis zu Ende in kurzen und schlichten, nach dem Parallelismus membrorum der einfacheren Lieder des AT geordneten Sätzen sich bewegt, verläuft das Benedictus des Zacharias nach den kurzen Anfangssätzen seiner beiden Hälften (1, 68. 76) in langgewundenen überladenen und sehr wenig durchsichtigen Satzgebilden. Kann selbstverständlich an keine schriftliche Wiedergabe von Reden eines anderen, die jahrelang nur mündlich fortgepflanzt wurden, der gleiche Anspruch auf wörtliche Genauigkeit gemacht werden, wie an ein gleichzeitiges Stenogramm, so bietet doch bekanntlich gerade die poetische Form dem Gedächtnis des Einzelnen eine Stütze und den Überlieferungen kleiner und großer Kreise eine Bürgschaft andauernder und treuer Fortpflanzung. Die Ereignisse bei der Beschneidung des Johannes, wozu auch der Lobgesang des Zacharias gehört, hatten Zeugen genug und fanden sofort große Verbreitung [45]). Wenn Elisabeth die Geburt ihres Sohnes auch nur um 12—15 Jahre überlebt hat, wird sie dem Knaben mehr als einmal von den Umständen seiner ersten Lebenstage erzählt haben. Schüler des Täufers waren die ersten Jünger, die sich um Jesus sammelten und nachmals unter den Aposteln hervorragten, und die Brüder Jesu, die vom Tage der Himmelfahrt an der Muttergemeinde angehörten und bald zu hohem Ansehen gelangten, waren mütterlicherseits sowohl mit dem Hause des Zacharias als mit dem Hause des Zebedäus verwandt [46]). Wenn Lc 2, 19 (cf 2, 51) von Maria gesagt ist, daß sie gewisse Dinge und Worte, die von anderen weitererzählt wurden, in ihrem Herzen bewahrte, so ist damit freilich gesagt, daß sie im Unterschied von anderen Leuten zu der Zeit, in welche die Erzählung fällt (cf 9, 36), von dem, was sie damals gehört hat, schwieg, aber andrerseits auch, daß sie es als einen Schatz für die Zukunft

heitsevv entgegentrete, indem er nur von solchen Werken Jesu erzähle, die er nach seiner Taufe durch Joh. getan habe, wie er in der AG durch die Angabe der 40 Tage der Erscheinungen des Auferstandenen AG, 1, 3 den gnostischen Fabeleien von einer 18 monatlichen Dauer dieser Erscheinungen entgegentrete.

[45]) Über das Zeitverhältnis des Lobgesangs 1, 67—79 zu den Angaben 1, 65 f. s. die Auslegung.

[46]) S. unten zu 1, 36 und Bd IV[3], 653 ff. zu Jo 19, 25.

aufhob. Wie begreiflich es ist, daß dies von dem gesamten Inhalt von Lc 1—2 gilt, so selbstverständlich ist auch, daß für Maria auch die Zeit des Redens kam. Es war ja unvermeidlich, daß Maria in den ersten Zeiten der Muttergemeinde, die sie in Jerusalem miterlebt hat, um die Lebensanfänge ihres Sohnes befragt wurde, über welche die Missionspredigt wenig oder nichts zu melden pflegte, und daß sie bald in engerem bald in weiterem Kreise notgedrungen von ihren eigenen Erlebnissen vor und nach der Geburt Jesu berichtete [47]). Warum soll sie nicht auch von ihrem Besuch bei Elisabeth und der Stimmung, in welche sie die Begrüßung durch die mütterliche Freundin versetzte, erzählt haben? Fehlte ihr selbst die Gabe lebensvoller Wiedergabe weit zurückliegender Erlebnisse und rhythmischer Rede, so mag ein anderer, der diese Gabe besaß und die Erzählung Marias weitererzählen wollte, den Herzenserguß, womit sie den Gruß der Elisabeth erwidert hatte, in einen Psalm umgesetzt und in dieser Form der Gemeinde vorgetragen haben. Warum sollen unter den christlichen Psalmen, welche von ihren Dichtern in den gottesdienstlichen Versammlungen als Beiträge zur Erbauung vorgetragen wurden und dadurch ein Gemeingut der Gemeinde wurden, nicht auch solche von geschichtlichem Inhalt oder doch Hintergrund gewesen sein [48])? Ob die Hymnen in Lc 1 und 2 in frühster Zeit in Jerusalem oder erst etwas später in einer Gemeinde wie die von Antiochien entstanden sind; ob sie aus einem aramäischen Original übersetzt oder von einem Hellenisten in der Sprache der Septuaginta und der griechischen Synagoge von vornherein griechisch gedichtet wurden; ob Lc sie in schriftlicher Form vorfand oder sie der liturgischen Tradition der Gemeinde entlehnte und als der Erste in ein Geschichtsbuch aufnahm: alles das wissen wir nicht. Aber einen geschichtlichen Grund, warum man diese Stücke mit einem größeren Mißtrauen zu betrachten hätte, als andere Teile der ev Tradition, wird man nicht angeben können [49]).

---

[47]) Selbst wenn die Regel von 1 Kr 15, 34 in der Muttergemeinde jener Zeit gegolten haben sollte, wären dadurch Äußerungen von Frauen in jenen häuslichen Zusammenkünften (AG 2, 46; 5, 42; 20, 20 *κατ' οἶκον*, cf auch AG 1, 14; 12, 12) nicht ausgeschlossen. Die Charismata der Rede waren nicht auf das männliche Geschlecht beschränkt cf AG 2, 17 f.[a], wonach auch 2, 1—4; 10, 44 zu verstehen ist; ferner AG 21, 9; 1 Kr 11, 5.

[48]) 1 Kr 14, 26 cf 14, 15: der Einzelne bringt den von ihm gedichteten Psalm mit in die Versammlung, wie der Lehrer den von ihm vorbereiteten Lehrvortrag. In Kl 3, 16; Eph 5, 19 dagegen ist vorausgesetzt, daß die Gemeinde einen Schatz solcher Lieder besitzt, unter denen man, wie die dreifache Bezeichnung *ψαλμοί, ὑμνοί, ᾠδαὶ πνευματικαί* lehrt, mehrere Gattungen unterschied. Der Hymnus 1 Tm 3, 16 ist ein Abriß der ganzen Geschichte der Offenbarung Christi in der Welt.

[49]) Die am ausführlichsten von Krenkel in seinem „Josephus und Lucas" 1894 verfochtene Hypothese, daß Lc in starker Abhängigkeit von

§ 3. Die Abfassungszeit des dritten Evangeliums. Hieronymus zog im J. 392 (v. ill. 7) daraus, daß die AG die Geschichte des Pl bis zu seiner zweijährigen Gefangenschaft in Rom führt, den voreiligen Schluß, daß Lc dieses Buch in Rom geschrieben habe, eine Schlußfolgerung, die völlig sinnlos wäre, wenn Hier. aus AG 28, 30 f. nicht glaubte folgern zu müssen, daß die AG unmittelbar nach Ablauf der dort erwähnten zwei Jahre vollendet und herausgegeben worden sei. Es müßte dann das Ev noch etwas früher, also nach unserer Chronologie vor dem Sommer 63 und zwar, da für die Ausarbeitung der AG einige Zeit erforderlich wäre, etwa im Anfang jener 2 Jahre, im J. 61, also gleichfalls in Rom, geschrieben sein. In der Vorrede zu seinem etwa 6 Jahre später verfaßten Kommentar zu Mt spricht Hier. offenbar unter dem Eindruck des oben S. 14 ff. besprochenen Prologs als seine Meinung aus, daß Lc sein Ev in den Gegenden von Achaia und Böotia geschrieben habe, in dem Lande, wo er gestorben war und von wo nach Hieron. seine Gebeine im J. 357 nach Konstantinopel gebracht worden waren, also gewiß auch im Sinne jenes Prologs erst nach dem Tode des Pl. Dieser Meinungswechsel des alten Gelehrten gibt einige Hoffnung, daß auch die, welche heute noch eine Abfassung der AG gleich nach Ablauf jener zwei Jahre befürworten [50]), zumal die Jüngeren unter ihnen, sich noch einmal von der Unhaltbarkeit eines so frühen Ansatzes werden überzeugen lassen.

Gegen diese Ansicht spricht erstens die älteste und aus mehr als einem Grunde glaubwürdige Tradition. Nach Irenäus und Origenes, der sich dafür auf die ihm bekannte Überlieferung beruft, nach Eusebius und Epiphanius, auch Hieronymus, abgesehen von der vorerwähnten Angabe in vir. ill. 7, nach dem Kanon des Muratori und dem oben S. 14 mitgeteilten Prolog sind die 4 Evv in derselben Reihenfolge entstanden, in welcher wir sie in unserem NT geordnet finden. Da zur Zeit der genannten Autoren die Evv, sofern man überhaupt schon angefangen hatte, sie in einem einzigen Codex zu vereinigen, in den verschiedenen Teilen der Kirche in sehr mannigfaltigen Ordnungen zusammengestellt zu werden pflegten, so kann diese Ordnung nicht die beinah einstimmige altkirchliche Tradition von der Zeitfolge der Entstehung der Evv in

Josephus gearbeitet habe, halte ich einer nochmaligen Widerlegung nicht für bedürftig. Cf Einl II^3, 400—403, 421—425, auch Belser Theol. Quartalschr. 1895 S. 634 ff.; 1896 S. 1—78.

[50]) Anknüpfend an die von Harnack, Untersuch. über die Schriften des Lc III, 221 offen gelassene Frage, ob Lc zur Zeit des Titus (Juni 79 bis Sept. 81), oder in der früheren Zeit Domitians (also etwa 81—85), oder doch schon am Anfang der 60iger Jahre geschrieben habe, hat zuletzt wieder H Koch, die Abfassungszeit des luk. Geschichtswerks, 1910 (Greifswalder Dissert.) den letzteren Ansatz eifrig vertreten.

der Folge: Mt Mr Lc Jo verursacht haben, sondern die seit dem Ende des 4. Jahrhunderts sich anbahnende Alleinherrschaft der gleichen Anordnung der Evv in Hss des Originals und der Übersetzungen ist vielmehr umgekehrt eine Folge der viel älteren Überlieferung von der Zeitfolge ihrer Abfassung und ein starkes Zeugnis für deren Unwidersprechlichkeit. Nun bezeugt aber Irenäus III, 1, 1 (griechisch bei Eus. h. e. V, 8, 2), daß Mr sein Ev erst nach dem Lebensausgang des Pt und des Pl verfaßt habe, und dem widerspricht nicht, was von der Veranlassung und allmählichen Entstehung des Mrev unter den Augen des Pt durch Clemens Al. berichtet worden ist, wenn man die unklare Wiedergabe dieses Berichtes durch Eusebius der nötigen Kritik unterzieht (Einl II^3, 207 f. 218 f.). Ist auch diese Angabe des Irenäus zutreffend, wogegen nichts vorgebracht werden kann, so hat Lc, der nicht nur nach der allgemeinen Tradition später als Mr schrieb, sondern auch nachweislich das Mrev ausgiebig benutzt hat, erst recht nach dem Tode des Pl sein Ev geschrieben. Dies bezeugt auch der mehrerwähnte Prolog deutlich genug, indem er zuerst von der Lebensgemeinschaft des Lc mit Pl bis zum Martyrium dieses Apostels, hierauf von der Lebensweise des Lc bis zu seinem in Böotien erfolgten Tode, und dann erst von der Abfassung seines Ev in Achaia nach Veröffentlichung anderer Evv (nämlich des Mt und Mr) und vor Abfassung der AG und des 4. Ev berichtet, ohne bei diesen literarischen Angaben noch einmal auf das Verhältnis des Lc zu Pl zurückzugreifen. Der Annahme einer Abfassung des Lcev vor dem Tode des Pl widersprechen zweitens sowohl die ersten wie die letzten Worte der AG, aber auch die ganze Anordnung des Stoffs im zweiten Buche des Lc, was ich im 5. Bande dieses Kommentars noch einmal gründlicher, als mir bisher gelungen ist (Einl II^2, 374 ff.) zu beweisen hoffe. Nur ein auch schon einmal (Einl II^3, 354) kurz berührtes Zeugnis in dem meines Erachtens ältesten Text von AG 13, 1—3 möge hier Platz finden. In dem Cod. S. Gallensis 133 wird dieser Abschnitt folgendermaßen citirt[51]: *Erant etiam in ecclesia prophetae et doctores Barnabas et Saulus, quibus inposuerunt manus prophetae: Symeon qui appellatus est Niger et Lucius Cirinensis qui manet usque adhuc, et Ticius*** conlactaneus, qui acceperant responsum ab spiritum sanctum, unde dixit (?): „Segregate mihi Barnaban et Saulum in opus, quo vocavi eos“*, hoc est propheciae, *quibus inpositis manibus dimiserunt eos et abierunt.* Obwohl auf diesen ganzen Text die Citationsformel sich bezieht, mit welcher ein vorangehendes Citat aus AG 11, 27. 28 eingeführt

[51]) Ich gebe den Text nach meiner oben S. 10 A 15 citirten Ausgabe und verweise, was die Schreibweise anlangt, auf den dortigen Apparat.

war *(Et in Actibus apostolorum sic legimus)*, woran das vorstehende mit *Et alium in locum* angeschlossen wird, ist doch sofort klar, daß die oben nicht cursiv gedruckten Worte *hoc est prophetiae* eine vom Vf der Schrift, die von den Propheten und Prophetien beider Testamenta handelt, eingeschaltete Erläuterung sind. Ebenso zweifellos ist, daß an der durch *** bezeichneten Stelle versehentlich etwas ausgefallen sein muß; denn das Attribut *conlactaneus* ist sinnlos, wenn nicht der Name der Person, deren Milchbruder ein Genannter sein soll, im Genitiv daneben steht. Im gewöhnlichen griechischen Text ist die Lücke ausgefüllt durch *Ἡρῴδου τοῦ τετράρχου*, davor aber nicht *καὶ Τίτιος*, sondern *Μαναήν τε* geschrieben. Da nun diese beiden ganz unähnlichen Namen nicht wohl mit einander verwechselt werden konnten, muß man annehmen, daß in dem diesem Zitat zugrunde liegenden lat. Text ein Äquivalent für *Μαναήν τε* nicht gefehlt hat. Wahrscheinlich ist aber auch hinter dem Namen *Ticius* noch eine zu diesem Namen gehörige Apposition ausgefallen; denn er würde sonst in der Reihe der neben Barnabas und Saulus gestellten, aber eine Sonderstellung jenen gegenüber einnehmenden Propheten die einzige jedes Attributs entbehrende Person sein. Zwei sonst unerhörte Tatsachen melden uns die Worte *qui manet usque adhuc et Ticius*. Wenn hier von Lucius aus Kyrene und von ihm allein gesagt ist, daß er noch am Leben sei, — denn dies ist der zweifellose Sinn von *qui manet usque adhuc*[52]) — so ist damit auch gesagt, daß alle übrigen hier genannten Lehrer und Propheten der antiochenischen Gemeinde, also auch Pl, zur Zeit der Niederschrift der AG gestorben waren. Welcher Scholast hätte zu einer Zeit, als auch Lucius und Lucas längst im Grabe ruhten, ein Interesse daran gehabt, dieses *ὃς μένει ἕως ἄρτι* dem Namen des Lucius von Kyrene anzuhängen? Und woher sollte einem solchen der Gedanke und der Mut gekommen sein, einen von Lc nicht genannten Titius unter die Propheten von Antiochien einzureihen? Das Gewicht dieser überraschenden Angaben kann man auch nicht durch die naheliegende und gewiß richtige Beobachtung entwerten, daß das sonst nicht bezeugte *(qui) manet usque (adhuc)* mit dem nur hier fehlenden *Manaën* in Zusammenhang zu stehen scheint, und durch die weitere Vermutung, daß nicht nur *manet* sondern auch der ganze kleine Satz, worin es steht, aus dem falsch gelesenen *Manaen* entstanden sei. Denn durch gedankenlose Lese- oder Schreibfehler pflegen nicht sinnvolle und in jeder Hinsicht mögliche Aussagen zu entstehen. Es wird sich vielmehr umgekehrt verhalten; das echte *manet* hat den Ausfall des gleichfalls echten *Manaën* und einiger darauf folgen-

[52]) 1 Kr 15, 6 *οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι*, vulg. *multi manent usque adhuc* Jo 21, 22 f.; Phl 1, 25 cf Einl I³, 335 A 3.

der Worte verursacht, was auch graphisch leicht vorstellig zu machen ist [53]).

Wie der Text des Lcev vermöge seiner unverkennbaren Anlehnung an das Mrev die allgemeine Tradition der alten Kirche bestätigt, wonach Lc später als Mr geschrieben hat, so bestätigt der erörterte Text von AG 13, 1—3 die Abfassung des Lcev einige Jahre nach dem Tode des Pl, welche schon Irenaeus durch seine Angabe über die Veröffentlichung des Mcev nach dem Tode des Pt und des Pl zwar indirekt, aber doch ebenso zuversichtlich wie der alte Prolog zum Lcev bezeugt. Wer dem zustimmt, wird auch nicht leicht mehr des Eindrucks sich erwehren mögen, daß die Art, wie Lc die Weissagung Jesu von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels vor anderen Stücken der Weissagungsreden Jesu hervorhebt, man darf wohl sagen bevorzugt, auf die Zeit nach dem J. 70 als Abfassungszeit des 3. Ev hinweist. Die pünktliche und vor den Augen aller Zeitgenossen eingetretene Erfüllung jener Weissagung Jesu war für einen noch nicht der Gemeinde angehörigen Leser wie Theophilus ein besonders eindrucksvoller Beweis von der Zuverlässigkeit der Worte Jesu und der bleibenden Bedeutung dieses großen, zunächst in und für Israel erschienenen Propheten. Die schon durch ihre Bestimmtheit beachtenswerte Angabe, daß Lc im Alter von 84 Jahren voll heiligen Geistes und in Frieden gestorben sei, s. oben S. 16 f., würde gestatten, die Abfassung seines zweiteiligen Werkes um 75—80 anzusetzen. Ein späterer Ansatz empfiehlt sich nicht, denn abgesehen davon, daß das Werk, dessen zweite Hälfte Lc sogar in zwei Auflagen hat erscheinen lassen, nicht die Spuren abnehmender Geistesfrische an sich trägt, scheint unverkennbar, daß der Vf des 4. Ev das Lcev gekannt hat und bei seinen Lesern einige Bekanntschaft mit dessen Inhalt voraussetzt. Jo pflegt bei erster Erwähnung von Personen in seinem Buche einen Unterschied zu machen zwischen Personen, die den Lesern bekannt sind, und solchen, von denen er das nicht voraussetzen kann. Es werden als bekannt vorausgesetzt z. B. Pt und Andreas, die Mutter und die Brüder Jesu, Maria Magdalena, Pilatus, Barabbas, Joseph von Arimathaea (1, 40; 2, 2; 7, 2; 18, 28. 40; 19, 25. 38); dagegen Nikodemus, das samaritische Weib, der königliche Beamte von Kapernaum, der Kranke am Teich

[53]) Bildeten z. B. die Worte *Manaenque* (oder *etiam* oder *quoque* statt *que* s. Wordsworth z. St.) *Herodis tetrarchae* eine Zeile von 26 (oder 28 oder 29) Buchst, so kann die vorangehende Zeile sehr wohl die Worte *manet usque adhuc et Titius* (23, oder wenn *Titius* Schreibfehler für *Titus* ist cf AG 18, 7, nur 22 Buchst.), vielleicht auch noch einen kurzen Zusatz (s. oben im Text) umfaßt haben. Wie leicht konnte dann der ähnliche Anfang zweier Zeilen (*manet usque* und *manaenque*) ein Übersehen der zweiten Zeile verursachen!

Bethesda, der Blindgeborene, der Knecht des Hohenpriesters oder wenigstens sein Name werden wie neu eingeführt (3, 1; 4, 7. 46; 5, 5; 9, 1; 19, 38). Es muß auffallen, daß Kajaphas Jo 11, 49 zunächst wie ein beliebiges Mitglied des Synedriums, dann erst als der Hohepriester zur Zeit des Todes Jesu charakterisirt wird, worauf dann mehrfach wieder zurückgewiesen wird (11, 51; 18, 13f. 24), und daß dagegen Hannas 18, 13 als dem Namen nach bekannt eingeführt wird, so daß uns sein verwandtschaftliches Verhältnis zu Kajaphas wie neu mitgeteilt wird. Dies erklärt sich aber aus dem Verhältnis des 4. Ev zu den älteren Evv. Das Mcev, dessen Berücksichtigung durch Jo am offenkundigsten ist (s. Bd. IV^3, 215. 474. 503f.; Einl II^3, 215), hatte weder den Kajaphas noch den Hannas mit Namen genannt. Das Mtev, in welchem zweimal Kajaphas genannt ist (26, 3, 57), aber ebensowenig wie bei Mr Hannas erwähnt war, ist den ersten Lesern des 4. Ev wahrscheinlich noch gar nicht oder nur wenig bekannt gewesen, cf Einl II^3, 265. Ihre Bekanntschaft mit Hannas, die Jo voraussetzt, wird daher aus Lc 3, 2 cf AG 4, 6 abgeleitet sein, und die an beiden Stellen des Lc vorliegende Zusammenstellung von Hannas und Kajaphas, die zu einer unrichtigen Vorstellung von der amtlichen Stellung beider verleiten konnte, wird den Jo veranlaßt haben, so nachdrücklich, nicht weniger als 4mal zu sagen, daß der eigentliche Hohepriester zu jener Zeit Kajaphas gewesen sei, und außerdem noch zu erklären, daß Hannas nur als Schwiegervater des Kajaphas eine gewisse Rolle bei den Verhandlungen der jüdischen hohen Priesterschaft mit und über Jesus gespielt habe. — Daß unter den 12 Aposteln außer dem Verräter Judas noch ein anderer Träger desselben Namens war, wird Jo 14, 22 den Lesern nicht mitgeteilt, sondern nur, um Mißverständnisse zu vermeiden, bemerkt, daß das dort Erzählte nicht vom Verräter Judas, sondern dem anderen Apostel gleichen Namens gelte. Aus Mr oder Mt konnte niemand wissen, daß es einen zweiten Judas unter den Aposteln gab, wohl aber aus Lc 6, 16 (AG 1, 13). — Als ein alter Bekannter scheint Jo 19, 25 Klopas eingeführt zu werden, doch wohl nur darum, weil er identisch ist mit dem Kleopas Lc 24, 18. — Der stärkste Beweis für die Vertrautheit des Jo und seines Leserkreises mit dem Lcev liegt in Jo 11, 1. Von einem gewissen Mann, Namens „Lazarus von Bethanien", wird erzählt, daß er krank war. Da es mehrere Orte dieses oder eines zum Verwechseln ähnlichen Namens gab (cf Jo 1, 28; 10, 40), muß dieses Bethanien näher bestimmt werden. Dies geschieht aber nicht, wie es nach 11, 18 hätte geschehen können, durch die Angabe, daß es ganz nahe bei Jerusalem lag und also nicht mit dem Bethanien östlich vom Jordan zu verwechseln sei, sondern es wird „das Dorf der Maria und ihrer Schwester Martha" genannt. Die

Leser kennen also eine *κώμη Μαρίας καὶ Μάρθας* und wissen auch, daß die eine der anderen Schwester ist; dagegen wissen sie nicht, daß sie auch Schwestern eines gewissen Lazarus waren; erst durch 11, 2 a. E. erfahren sie dies. Sie mögen auch einmal erzählen gehört haben von einem Lazarus, der aus irgend welchem Grunde weithin bekannt geworden ist und zum Unterschied von anderen Trägern dieses nicht seltenen Namens (cf Lc 16, 20) nach seinem Heimatsdorf Bethanien genannt wurde. Aber daß dieses Bethanien der Wohnsitz der genannten Schwestern war, wird ihnen als etwas Neues erst mitgeteilt. Kurz, das Wissen und das Nichtwissen der Leser des Jo ist das genaue Spiegelbild der Erzählung von Lc 10, 38—42, wo wir die *κώμη*, aber noch ohne Namen, die Schwestern Martha und Maria mit Namen, aber noch ohne den Bruder Lazarus wiederfinden. Das Lcev muß ebenso wie das Mrev zur Zeit der Abfassung des 4. Ev. seit einigen Jahren in den Gemeinden der Provinz Asien bekannt gewesen sein[54]). Hieran schließen sich die nicht allzu deutlichen Spuren von Verbreitung der beiden Bücher des Lc in den Schriften der apostolischen Väter und der Lehre der 12 Apostel[55]), bis dann um die Mitte des 2. Jahrhunderts mit Marcion (oben S. 2 f.), Justinus (GK I, 497 bis 509) und dem Vf des unechten Anhanges des Mrev (16, 9. 12 f. cf Lc 8, 2; 24, 13 ff.) die Reihe der vernehmlicher redenden Zeugen für das kirchliche Ansehen des 3. Ev. beginnt.

§ 4. Zur exegetischen und kritischen Literatur. Außer den auf die Evv überhaupt oder das Leben Jesu oder die Textkritik des NT's bezüglichen Werken, die in Bd I[3], 32—38 bereits genannt wurden, seien hier einige von mir für den gegenwärtigen Band zu Rate gezogene Arbeiten aufgezählt unter Voranstellung der abgekürzten Form, in der sie zuweilen citirt wurden.

1. Auslegungen des Lcev.

Orig. = Origenis homiliae XXXIX in Lucam interprete Hieronymo in Hier. opp. ed. Vallarsi VII[2], 244—366, eine von Orig. selbst veran-

---

[54]) Das gleiche Ergebnis meinte Chapman, Revue Bénéd. 1905 p. 357—376 durch den Nachweis zu erreichen, daß der Presbyter Johannes bei Eus. h. e. III, 39, 15 das Mrev gegen solche Leute verteidige, die das Lcev vorzogen. Aber das *ἀκριβῶς* des Presbyters bezieht sich auf die schriftstellerische Tätigkeit des Mr, dasselbe Wort charakterisiert Lc 1, 3 die Studien, nach deren Vollendung Lc die Feder ansetzte, und es fehlt jeder Anhalt zu der Deutung des Presbyterwortes im Sinne von „auch Mr hat, so gut wie Lc, sorgfältig geschrieben." Das *καθεξῆς*, wodurch Lc sein beabsichtigtes Schreiben kennzeichnet, nimmt der Presbyter keineswegs für Mr in Anspruch, sondern spricht es ihm mit *οὐ μέντοι τάξει* ab; und das Wort des Papias über Mr *οὐ παρηκολούθησεν τῷ κυρίῳ, ὕστερον δὲ Πέτρῳ* hat doch nichts zu schaffen mit dem positiven, aber nicht auf Personen, sondern auf die Geschichtstatsachen bezüglichen *παρηκολουθηκώς*, das Lc von sich aussagt.

[55]) Cf GK I, 916 A 1; 920 A 1; 922 f. 930 ff.

staltete, aber nur unvollständig durch die Übersetzung des Hier. und die bisher zu Tage geförderten Fragmente des Originals erhaltene Sammlung wirklich gehaltener Predigten aus dem früheren Mannesalter des Orig. Cf meine Abhandlung in N. kirchl. Ztschr. XXII, 253—268. Dort S 259f. auch ein griechischer Text der 7. Homilie über Lc 1, 39—45, jedoch ohne den paränetischen Schlußabschnitt. Über die erste Homilie GK II, 622—627.

Ambr. = Ambrosii Expositio evangelii secundum Lucam rec. C. Schenkl, Wien 1902, eine in hohem Maße von Origenes abhängige Arbeit.

Anon. Ar. = Mai, Script. vet. n. coll. III, 2, 191—207. Lateinische Predigten eines unbekannten Arianers, vielleicht eines Goten aus der Zeit von 400—450 über Lc 1, 1—6, 11. Cf meine Abh. in N. kirchl. Ztschr. XXI S. 501—518.

Cyr. = Cyrillus Alexandrinus, Homilien über Lc. Griechische Fragmente bei Mai, Nova patr. bibl. II, 115—444; Sickenberger, Texte u. Unters. Bd. 35. 1 S. 63—108; Rücker, Die Lukashomilien des Cyr. Al. Breslau 1911. Eine syrische Übersetzung gab P. Smith 1858 heraus; ich benutzte der Bequemlichkeit halber die von demselben in 2 Bänden Oxford 1859 herausgegebene englische Übersetzung aus dem Syrischen.

Ischodad = The commentaries of Ischodad of Merv (nestorianischer Bischof um 850) in syriac and english ed. M. D. Gibson, bis jetzt erschienen 3 Bde. (1911) über die 4 Evv, Bd. I engl. Übersetzung, Bd. II. III syr. Text. Zu Lc I, 146—210; III, 1—101.

* * *

Godet = Komm. zum Lcev, deutsch von Wunderlich, 1872.

Hofmann = Die hl. Schrift NT's zusammenhängend untersucht, 8. Teil, 1878 nach dem Tode des Vf erschienen. Die von ihm für den Druck bestimmte Ausarbeitung reicht bis K. 22, 66. Über den Rest des Ev sind nur kurze, für die Vorlesungen aufgezeichnete Bemerkungen Hofmann's beigefügt. Das Ganze läßt eine letzte Durchsicht des Vf vermissen.

Schanz = Komm. 1883. — Hahn = Das Ev des Lc erklärt. 2 Bde 1892. 1894. — Plummer = The gospel according to S. Luke, Edinbourgh 1896 im International critical comm., von mir zu spät beachtet. — Weiß, Bernhard = die 9. von ihm neu bearbeitete Aufl. des Meyer'schen Komm. I, 2 (Marcus und Lucas), 1901; Wellhausen = Das Ev Lucä, 1904 (beginnt erst mit Lc 3, 1, wie die Auslegung des Mt mit Mt 3, 1).

2. Von literargeschichtlichen und kritischen Monographien nenne ich nur folgende:

Schleiermacher, Über die Schriften des Lucas. Ein kritischer Versuch, 1817.

Klostermann, August, Vindiciae Lucanae, 1866, hauptsächlich auf die AG bezüglich.

Hofmann, Das Geschichtswerk des Lucas (in Ztschr. f. Prot. u. Kirche 1870), auch in den Vermischten Aufsätzen ed. H. Schmid S. 153 bis 176.

Hobart, W. K. The medical language of St. Luke a proof from internal evidence, that the Gospel according to St. Luke and the Acts of the apostles were written by the same person and that the writer was a medical man. Dublin 1882.

Feine, Eine vorkanonische Quelle des Lc, 1891.

Krenkel, Josephus und Lucas, 1894.

Vogel, Zur Charakteristik des Lc nach Sprache und Stil, 2. Aufl. 1899.

Harnack, Beiträge zur Einl. in das NT; I. Lukas der Arzt, der Vf des 3. Ev und der AG, 1906; II. Sprüche und Reden Jesu, die zweite Quelle des Mt u. Lc, 1907 (III. Die AG, 1908); IV. Neue Untersuchungen zur AG u. zur Abfassungszeit der synopt. Evv, 1911.

Blaß, Prof. Harnack und die Schriften des Lc, 1907 (Beitr. zur Förderung der christl. Theol. von Schlatter u. Lütgert XI, 2) cf auch desselben Prolegomena zu den Acta apost. Ed. philologica 1895 p. 3—14.

Weiß, Bernhard, Die Quellen der Lcev, 1907, auch Die Quellen der synopt. Überlieferung 1908.

Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerkes, 1910.

Spitta, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lucasevangelium (Untersuchungen zum NT herausgeg. von Windisch 1. Heft) 1912.

3. In bezug auf die textkritischen Erörterungen dieses Bandes ist zu bemerken, daß ich vorläufig an der gewöhnlichen Bezeichnung der griech. Hss und, was die syr. Versionen anlangt, an den Bd I [3], 37; Bd IV [3], 41 angegebenen Sigla festhalte. Auch sei nochmals daran erinnert, daß die Angaben über Sc (Syrus Curetonianus) durchweg aus Burkitt's Evangelion da-Mepharreshe, 1904, die über Ss (Syrus Sinaiticus) aus der jüngsten Ausgabe von Frau Lewis von 1910 geschöpft sind; ferner die über die sahidische oder oberägyptische Version aus vol. II der oxforder Ausg. von 1911. Für die altlat. Version taten gute Dienste die neuen Ausgaben des cod. Corbeiensis (ff [2]) und des Veronensis (b) von Buchanan in Old-Latin bibl. text's V u. VI, 1907. 1910.

Der Versuch von Fr. Blaß, seine Überzeugung von einer doppelten Originalausgabe nicht nur der AG, sondern auch des 3. Ev in einem fortlaufenden Text zur Darstellung zu bringen (Ev. sec. Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior. Secundum formam quae videtur Romanam ed. Fr. Bl. 1897) gibt dankenswerte Anregungen. In der entschiedenen Ablehnung dieser Ausdehnung einer an der AG bewährten Hypothese auf das 3. Ev (s. Einl II [3], 350f. 360—365) haben mich auch die ausführlichen Prolegomena zu dieser Ausgabe nicht irre gemacht, und das Urteil von E. Nestle (Einführung in das griech. NT [3] S. 249), hier gelte das Sprichwort „wer a sagt, muß auch b sagen" scheint mir unzutreffend; denn aus dem Umstand, daß Lc sein zweites Buch einer nachträglichen Revision und neuen Herausgabe bedürftig gefunden hat, folgt eben nicht mit der gleichen Selbstverständlichkeit, wie das b auf das a im Alphabet, daß Lc mit seinem Ev ebenso zu verfahren Bedürfnis empfunden und Veranlassung gehabt hat.

Der älteste für uns erreichbare Zeuge für den Text des Lcev, Marcion ist mehr als herkömmlich von mir verhört worden. Wo nicht ausdrücklich auf Grund neuer Erwägungen und Beobachtungen das Gegenteil bemerkt ist, habe ich meinen Versuch der Wiederherstellung (GK II, 455—494 cf I, 585—718; II, 409—455) zu Grunde gelegt.

Das Vorwort 1, 1—4.

Das dem Lucas zugeschriebene Ev ist uns ohne einen vom Vf herrührenden Titel überliefert, wie ihn die Evv des Mt und des Mr in ihren ersten Worten an der Stirne tragen. Daraus ist mit ziemlicher Sicherheit zu schließen, daß Lc es unterlassen hat, seinem Buch einen Titel zu geben; denn es wäre nicht zu erklären, warum die Vereinigung dieser Bücher zu dem „viergestaltigen Ev" der nachapostolischen Kirche dem Buch gerade des Lc das geraubt haben sollte, was der gleiche Vorgang bei Mt und Mr unangetastet gelassen hat. Es folgt weiter, daß auch die alte Über- und Unterschrift der AG, welche sich in ihren Eingangsworten als eine Fortsetzung des 3. Ev zu erkennen gibt, *πράξεις τῶν ἀποστόλων*, nicht vom Vf selbst diesem seinem *δεύτερος λόγος* vorgesetzt worden ist[1]). Denn warum sollte Lc bei dem 2. Teil seines Geschichtswerkes nötig gefunden haben, worauf er beim 1. Teil glaubte verzichten zu dürfen? Den Mangel eines Titels, sowohl eines gemeinsamen für beide Teile, als je eines Sondertitels für das Ev und die AG, teilen die Schriften des Lc mit dem 4. Ev, und es wird diese bei einem Geschichtswerk keineswegs selbstverständliche Erscheinung in beiden Fällen daraus zu erklären sein, daß die Vf bei Abfassung ihrer Schriften nicht sofort eine förmliche Veröffentlichung und eine unbeschränkte Verbreitung unter allen, die für den Gegenstand ein Interesse haben und eine Abschrift erwerben können, im Auge hatten. Wie Jo eine Gemeinde oder einen übersichtlichen Kreis von Gemeinden, die ihn kennen, als nächsten Leserkreis vorstellt und anredet, so schreibt Lc zunächst für einen einzelnen Freund. Er folgt einer in der literarischen Welt seiner Zeit sehr verbreiteten Sitte, indem er seinem Buch eine kurze Vorrede in Form einer Widmungszuschrift vorausschickt[1a]). Sie besteht

[1]) S. jedoch jetzt die Begründung des gegenseitigen Urteils Bd V, 7 f.

[1a]) Dioscorides (Dioskurides) von Anazarbos, ein Zunft- und Zeitgenosse des Lc, Militärarzt zur Zeit des Claudius, medicinischer Schriftsteller unter Nero (cf über ihn Wellmann in Pauly-Wissowa RE. V, 1131—1142) widmet sein in 5 Bücher geteiltes Werk über die Materia medica in einem aus-

aus einer einzigen wohlgebauten, mit wenigen Worten sehr viel sagenden Periode. Da eben darum ohne einen Überblick über das ganze Satzgefüge das einzelne nicht zu verstehen und zu beurteilen ist, schicke ich der Auslegung eine nach Genauigkeit strebende Übersetzung voraus, welche von dem schönen Aufbau und dem rhythmischen Wohlklang des Originals keine Vorstellung geben kann [2]).

„Da nun einmal viele es unternommen haben, eine Erzählung wiederzugeben (s. A 6—8) von den zum Abschluß gekommenen Tatsachen unter uns, (nach Maßgabe dessen) wie die, welche von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind, uns (dieselben) überliefert haben, habe auch ich mich entschlossen, nachdem ich allen (jenen Tatsachen) von vorne an sorgfältig nach-

führlichen προοίμιον (ed. Sprengel I, 1 ff.) einem befreundeten Arzt, Namens Arius, der ihn um die Abfassung gebeten hat (p. 4 σοῦ προτρεψαμένου, ᾧ καὶ τὴν σύνταξιν ἀνατίθεμεν), entwickelt darin Art und Zweck seiner Arbeit unter kritischer Vergleichung seiner Vorgänger in der schriftstellerischen Bearbeitung desselben Gegenstandes und wendet sich am Anfang jedes der folgenden Bücher und noch einmal am Schluß des ganzen Werkes mit namentlicher Anrede und kurzen, über die Verteilung des Stoffes orientierenden Bemerkungen an Arius p. 167. 338. 503. 686. 828. — Ebenso Josephus (etwa 25 Jahre jünger als Lc) in seiner Schrift c. Apion. zu Anfang von Buch I (κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπαφρόδιτε und II (τιμιώτατέ μοι Ἐπ.) sowie am Schluß des ganzen (II, 41 Ἐπαφρόδιτε ohne Attribut); in der Archäologie wird Epaphroditus nur I prooem. § 2 in dritter Person als der genannt, der zur Abfassung des Werks den Anstoß gegeben, dann erst wieder am Schluß der demselben angehängten Vita und zugleich des ganzen Werks (vita 76 κράτιστε ἀνδρῶν Ἐπ.). Es kommen auch sonst Abweichungen von der Regel vor; aber Regel ist durchaus auch bei den christlichen Autoren wiederholte Anrede der Person, welcher ein Werk gewidmet ist, beim Übergang zu den einzelnen Teilen und am Schluß des ganzen. In bezug auf Justin's zu Anfang und in der Mitte defekten Dial. c. Tryph. (c. 8 u. 8 u. 141 n. 15) s. Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 45 f. An Beispielen seien noch angeführt: Plutarch, vita Dem. zu Anfang und Schluß; Artemid. onirocr. I, 1 u. 82; II, 1 u. 70 (ursprünglich Schluß des ganzen); III, 1 u. 66; IV, 1 (neue Dedikation an eine andere Person) u. 84; V, 1 (am Schluß c. 95 fehlt eine Anrede). So auch Iren. I prooem., II. III zu Anfang; IV Anfang und Schluß, V nur zu Anfang. Lucian, Macrobii 1 u. 29; Apol. 1 u. 15 (ὦ ἑταῖρε); de merc. cond. 1. 2. 42; de morte Peregr. 1. 37. 38. 45 (die ganze Schrift in Briefform wie die Ap des Jo c. 1, 4—22, 21); Hippol. de Antichr. 1 u. 67; Orig. de orat. 2 u. 34; exhort. 1. 14. 50. Die nochmalige Anrede am Schluß überwiegt die Fälle, wo sie ausbleibt.

[2]) Schleiermacher, Über die Schr. des Lc. S. 19 sprach von einem „zierlich sein wollenden Griechisch". Die Philologen von Fach haben den Stil des Proömiums besser gewürdigt und dasselbe gerne mit dem Eingang des Hebräerbriefs als löbliche Ausnahme im NT zusammengestellt: Blaß Gr.[2] S. 286; desselben englisch geschriebenes Buch Philologie of the gospels, London 1898 p. 1—20. Norden, Die antike Kunstprosa II, 486, nennt diesen Satz einen „nach Inhalt und Form hellenisch gedachten". In der alten Kirche wurde er vielfach nachgeahmt: Eus. ecl. proph. I. 1 ed. Gaisford p. 3 s. unten A 44; Athan. Festbrief über den Kanon (Grundriß[2] S. 87, 10); Pallad. hist Laus. ed. Butler p. 9, 10.

gegangen bin, dir (dieselben) der Reihe nach schriftlich darzustellen, edler Theophilus, damit du die Zuverlässigkeit der Reden (Geschichten), von denen du Kunde bekommen hast, erkennest." So wenig an der kausalen Bedeutung des den Vordersatz einleitenden *ἐπειδήπερ* zu zweifeln ist[3]), liegt doch andrerseits auf der Hand, daß in dem Umstand, daß schon manche andere Leute das Gleiche oder Ähnliches unternommen haben, kein vernünftiger, geschweige denn ausreichender Beweggrund für den Vf liegt, dasselbe noch einmal zu tun. Haben jene ihre Aufgabe gelöst oder hat auch nur der Eine oder der Andere von ihnen seine Sache in jeder Hinsicht gut gemacht, so bedurfte es keiner neuen Bearbeitung desselben Stoffs. Lag aber der Grund zu dem Entschluß des Vf, ein neues Geschichtswerk zu schreiben, in der Mangelhaftigkeit der früheren Bearbeitungen[3a]) desselben Stoffs, so mußte er ein Urteil dieses Sinnes aussprechen. Dessen aber enthält er sich. Die Meinung des Orig., in *ἐπεχείρησαν* sei die versteckte Anklage enthalten, daß jene namenlosen Schriftsteller, ohne die dazu erforderliche charismatische Ausrüstung zu besitzen, sich erdreistet haben, Evv zu schreiben[4]),

---

[3]) Die urspr. temporale Bedeutung von *ἐπεί*, *ἐπειδή* (so im NT nur etwa Lc 7, 1 in unsicherem Text, sonst beides stets kausal: Lc 1, 34; 11, 6; AG 13, 46; 14, 12; 15, 24) dürfte sich für das in der Bibel nur hier vorkommende *ἐπειδήπερ* (auch für *ἐπείπερ*, *ἐπείγε*, *ἐπειδήγε*) schon wegen der Bedeutung von *πέρ* kaum nachweisen lassen. Daher ist auch hier nicht „nachdem" zu übersetzen (so noch Hahn), wenn man dies nicht etwa in dem heute nur noch provinziellen und in altertümlicher Kanzleisprache üblichen kausalen Sinn gebraucht, wofür aber das gleichfalls veraltete „alldieweil und sintemal" (Luther nur „sintemal") geeigneter wäre, cf Hartung, Lehre von den Partikeln I, 342; Kühner-Gerth II, 170; Blaß² S. 280. Die kausale Fassung wird auch von den sprachkundigen alten Übersetzern durchweg bestätigt. Alle Lat. *quoniam quidem*, Ss (Sc ist defekt) S¹ S³ Sh, Got; das griech. Wort behielten Sah Kopt, letzterer zu *επιδη* verstümmelt.

[3a]) So rechtfertigt Dioscorides in der Vorrede zu seiner mat. med. (ed. Sprengel 1, 1 ff. s. oben S. 40 A 1ᵃ) sein Unternehmen damit, daß die zahlreichen älteren Schriftsteller, die vor ihm dasselbe Thema behandelt haben — er zählt deren 9 auf — teils ihre Arbeit nicht bis zu Ende durchgeführt, teils vieles nach ungenauer Kunde statt nach Autopsie dargestellt haben.

[4]) Orig. hom. 1 in Luc., der griechische Text in GK II, 626 wäre nach dem Monac. gr. 208 fol. 235 f. merklich zu verbessern. Daneben behauptet Orig. mit größerer Bestimmtheit, daß Lc hier den dem Gegensatz der echten und falschen Propheten im AT entsprechenden Gegensatz der kanonischen, glaubwürdigen und rechtgläubigen zu den apokryphen, ketzerischen und unglaubwürdigen Evv ausdrücke. In diesem Sinn wendet Athan. (s. vorhin A 2) den ganzen Prolog des Lc auf den Gegensatz der kanonischen und der apokryphen Schriften überhaupt an. Schon das *ἐτόλμησε*, wodurch Orig. das *ἐπεχείρησαν* einmal ersetzt, und das *conati sunt*, womit alle Lat es übersetzen, greift zu weit, weil dies unter Umständen wie unser „sich erdreisten" einen moralischen Tadel ausdrückt (z. B. Jos. bell. 1 prooem. 8 *ἱστορίας αὐτὰς ἐπιχειρήσειν τολμῶσιν*, 1 Kr 6, 1; cf 2 Pt 2, 10 *τολμηταὶ αὐθάδεις*), was in *ἐπιχειρεῖν* nicht liegt, auch wenn die so

läßt sich aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen und verträgt sich nicht damit, daß Lc mit dem „auch ich“ (3 *κἀμοί*) in bezug auf sein eigenes Unternehmen sich ganz auf gleiche Linie mit jenen stellt, ohne zu sagen oder auch nur anzudeuten, daß er im Unterschied von ihnen sein Werk in höherem Auftrag angreife. Daß er nicht kurzweg schreibt *ἀνετάξαντο διήγησιν*, sondern dieses von *ἐπεχείρησαν* abhängen läßt, will nur sagen, daß es keine leichte Sache sei, solch' ein Werk zu schreiben, und läßt es dahingestellt, ob das Unternehmen gelungen sei, ob die Ausführung nach Art und Umfang der anfänglichen Absicht entspreche. Ganz dasselbe gilt aber auch von Lc in dem Augenblick, wo er diese Worte niederschreibt und damit die Hand an ein Werk legt, von dem er nicht im voraus wissen kann, ob es ihm gut geraten und ob er es zu Ende führen wird. Das *ἐπεχείρησαν* bedarf nur der Übertragung in eine präsentische oder auch futurische Form, um auf ihn selbst anwendbar zu sein. Die Berufung auf den Vorgang vieler anderer kann also nur dazu dienen, das Unternehmen des Vf zu rechtfertigen d. h. gegen den Schein zu verwahren, als ob er damit etwas tue, was ihm nicht zusteht. Weil schon manche, mit denen er sich in bezug auf Berechtigung zu solchem Unternehmen, auf sein Verhältnis zu den Gegenständen der Darstellung und die Vorbereitung zur Ausführung seines Planes messen kann, eine Geschichtserzählung, wie er sie beabsichtigt, unternommen haben, glaubt auch er dies tun zu dürfen. Dieser Zweck der vergleichenden Zusammenstellung bringt es mit sich, daß alles, was Lc v. 1—2 von seinen Vorgängern sagt, auch von ihm selbst gilt. Damit ist aber keineswegs gegeben, daß auch alles das, was er v. 3—4 von sich, seinen Vorstudien, von der Art und dem Zweck seiner beabsichtigten Erzählung sagt, ebenso von jenen gelte. Im Gegenteil würde er mit der Aussage, daß er das Gleiche tue oder tun wolle wie jene, sich begnügt haben, wenn er nichts weiter von sich zu sagen hätte, als was schon in dem *κἀμοί* gesagt ist.

Von seinem eigenen Unternehmen gilt ebenso wie von dem seiner vielen Vorgänger zunächst dies, daß es auf ein *ἀνατάσσεσθαι διήγησιν* gerichtet ist. Die Bedeutung des im Activum, Medium und Passivum gleich seltenen Verbums scheint schon den alten Übersetzern nicht klar gewesen zu sein, da sie es entweder ganz farblos wiedergeben durch eine allgemeine Bezeichnung schriftstellerischer Tätigkeit oder sich an der Bedeutung des Simplex

---

eingeführte Handlung eine verwerfliche ist. Polyb. II, 37, 4; III, 1, 4; XII, 28, 2 gebraucht *ἐπιχειρεῖν* mit *γράφειν*, *ἀναγράφειν τι*, *γράφειν ἱστορίας* von seiner eigenen Schriftstellerei und von derjenigen des idealen Historiographen. S. auch medicinische Beispiele bei Hobart S. 87. — An unserer Stelle übersetzen Ss S[1] „wünschten“ oder „wollten“, S[3] „wagten“, Sah Kopt „legten Hand an“.

τάττειν genügen lassen [5]). Die beiden einzigen Stellen der Literatur vor 300 n. Chr., an welchen außer bei Lc bis jetzt das Med. *ἀνατάξασθαι* nachgewiesen ist, lassen über die Bedeutung doch keinen Zweifel. Irenäus erzählt die viel ältere Sage von der Wiederherstellung der bei der Zerstörung Jerusalems unter Nebukadnezar vernichteten atl Schriften durch Esra kurz mit den Worten [6]): (*ὁ θεὸς*) *ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ . . τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωυσέως νομοθεσίαν.* Von prophetischem Geist erfüllt und ohne jedes andere Hilfsmittel als den Geist hat Esra die von Moses und den Propheten geschriebenen, dann aber verbrannten Bücher noch einmal geschrieben, nach Inhalt, Anordnung und Wortlaut wiederhergestellt. Die Bedeutung „reproduziren" hat das Wort auch in der von Plutarch aufbewahrten Anekdote von dem Elephanten, der durch seinen Eigensinn seiner Abrichtung besondere Schwierigkeiten bereitet hatte und schließlich doch so weit gebracht wurde, daß er einmal Nachts darüber betroffen wurde, wie er ohne jede Nötigung die ihm durch viele Schläge beigebrachten Kunststücke beim Mondenschein „repetirte" und einstudirte (oder exerzirte)" [7]). So etwa werden die Worte *ἀνατατόμενος τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν* zu übersetzen sein. Ob

---

[5]) Die meisten Lat *ordinare* (e *disponere*, d *conscribere*) *narrationem*, Ss „schreiben und erzählen (dasselbe Wort 7, 18 für *ἀπαγγέλλειν* 10, 10 *διηγεῖσθαι*) über die Dinge" etc., S^1S^3 „schreiben Erzählungen der Taten" (S^3 „über die Taten"). Sah Kopt „schreiben die Worte über die Taten". Diese Verschiedenheiten beruhen nicht auf Varianten des Originals — abgesehen von einem ganz vereinzelten und unpassenden *ἀναδέξασθαι* in einem ägyptischen Amulet (Altchristl. Texte ed. Schmidt und Schubach 1910 S. 129) sind keine Varianten überliefert — sondern zeugen von Verlegenheit der Übersetzer. Man darf sich auch durch spätere Imitationen des lukanischen Prologs nicht irre machen lassen, wie die des Athanasius, (s. oben A 2), der schreibt *ἐπειδήπερ τινες ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι ἑαυτοῖς τὰ λεγόμενα ἀπόκρυφα κτλ.*, also das Wort wie die meisten Neueren unerlaubter Weise mit *συντάσσεσθαι* gleichsetzt. Späte byzantinische Belege gibt Steph. Thes.

[6]) Iren. III, 21, 2; das Griechische bei Eus. h. e. V, 8, 15. Rufin übersetzt die beiden Verba durch *reparare* und *restituere*, der lat. Iren. das erstere nicht schlechter durch *rememorare*, Tert. de cultu fem. I, 3 *restaurare*. Clem. strom. I, 149, 3 schreibt von Esra: *πάσας τὰς παλαιὰς αὖθις ἀνανεούμενος προσεφήτευσε γραφάς.* Auf die Stelle bei Irenäus hat schon W. Grimm Jahrbb. f. deutsche Theol. 1871 S. 34 f. aufmerksam gemacht, ohne jedoch für Lc 1, 1 die unausweichliche Folgerung zu ziehen cf. Blaß, Philology of the gospels p. 15.

[7]) Plutarch, de sollertia animalium c. 12 p. 968 C. Für *μελετᾶν* cf Xenoph. hist. hell. III, 4, 16, wo es synonym mit *ἀσκεῖν* und *γυμνάζεσθαι* ist — Plinius h. n. 8, 3 erzählt kürzer dieselbe Geschichte vom Elephanten, übersetzt aber nur das zweite Participium *μελετῶν* im Accus. durch (*eadem illa*, sc. *quae tradebantur*) *meditantem*. Hat der Römer das andere Wort in dem Sinn, den es bei den Griechen Lc, Plutarch, Irenäus hat, nicht verstanden und darum fortgelassen?

das Verbum auch im Aktiv und Passiv dem darin enthaltenen *ἀνά* die Bedeutung der Wiederholung oder des Rückgreifens auf Früheres gibt, läßt sich an den wenigen mir bekannten Beispielen nicht erkennen [8]). Die schriftstellerische Tätigkeit der Vorgänger des Lc ist nicht eine im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes produktive, sondern eine reproduktive gewesen. Sie haben wiedergegeben, was sie empfangen haben; sie haben wiedererzählt, was andere ihnen erzählt haben. Wenn die Erzählung der Anderen, welche sie so weitergegeben haben, eine mündliche gewesen ist, worüber zu v. 2 zu handeln sein wird, so würde zwar der Ausdruck nicht die Annahme verbieten, daß auch das Wiedererzählen der Vielen ein mündliches gewesen sei. Aber abgesehen davon, daß dann die Gleichstellung der schriftlichen Darstellung des Lc mit dem, was jene vor ihm getan haben, ebenso zwecklos wie unnatürlich wäre, verträgt sich damit nicht der Wortlaut von v. 1. Von der mündlichen Fortpflanzung der von Lc darzustellenden Geschichtstatsachen konnte ja nicht gesagt werden, daß sie Gegenstand eines *ἐπιχειρεῖν* sind, und vollends nicht, daß dieses *ἐπιχειρεῖν* der Vergangenheit angehöre; denn weit über die Zeit hinaus, da Lc diese Worte schrieb, bis in die Zeit, da ein Papias, etwa um 125, eine Menge von *παραδόσεις* und *διηγήσεις*, die er von Jüngern Jesu gehört hatte, seiner Auslegung der Aussprüche Jesu einverleibte, ist wieder und wieder in den Gemeinden von den Taten und Worten Jesu mündlich erzählt worden. Das *ἀνατάξασθαι διήγησιν*, von dem hier die Rede ist, muß also in schriftlicher Wiederholung solcher Erzählungen und Bearbeitung überkommener Erzählungsstoffe bestanden haben, und jeder einzelne Versuch dieser Art bildete eine einzige fortlaufende *διήγησις*. Ehe nun (2) gesagt wird, auf welchem Wege die Vielen in den Besitz ihrer Kunde von den durch sie behandelten Stoffen gekommen sind, war noch zu sagen (1 [b]), um was für Stoffe es sich bei diesen schriftstellerischen Versuchen und somit auch bei demjenigen des Lc handelt. Indem Lc es vermeidet, den Gegenstand der *διήγησις* durch den Genitiv auszudrücken [9]), und indem er statt anderer Umschreibungen, die

---

[8]) Was Marc Aurel 3, 5 vom Mann, wie er sein soll, sagt: *ζῴου ἄρρενος . . ., ἀνατεταχότος ἑαυτόν*, soll wohl heißen „der sich selbst aufrecht gestellt hat“ und, wie es weiter heißt, in Erwartung des Signals zum Rückzug aus dem Leben sofort dazu bereit ist. Cf den Schlußsatz *ὀρθὸν οὖν εἶναι χρή, οὐκ ὀρθούμενον*. Bei Dio. Cass. 78, 18, bezeichnet *ἀνετάγη* die Wiederaufhebung von Verfügungen des verstorbenen Kaisers, oppos. *προσταχθῆναι*. — Das Wort findet sich nicht in LXX (Koh 2, 20 als schlechte LA für *ἀποτάξασθαι*), ebensowenig nach Krenkel S. 52, 56, der übrigens die Seltenheit des Wortes übertreibt, bei Josephus; wie es scheint, auch nicht bei Polybius, Philo, Epictet und, abgesehen von der angeführten Stelle, bei Plutarch.

[9]) So z. B. Judic 7, 15 *τὴν διήγησιν τοῦ ἐνυπνίου*.

eine Determination durch den Artikel zulassen oder erfordern [10]), den Ausdruck wählt: *περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων*, läßt er es unbestimmt, in welchem Umfang die Vorgänger den so bezeichneten Stoff bearbeitet haben, und sagt nur dies, daß die Bemühungen jener sich in irgend welchem Maße und Umfang auf die, wie er meint, durch diese Worte als eine besondere Gattung gekennzeichneten Erzählungsstoffe bezogen haben. Sieht man von dem *ἐν ἡμῖν*, dessen Beziehung zum Vorigen oder Folgenden nicht von vornherein sicher ist, vorläufig ab, so möchte man sich wundern, daß schon im Altertum verschiedene Deutungen von *πεπληροφορημένων* aufkommen konnten. Das Verbum ist nichts anderes als ein volltönendes Synonymon zu *πληροῦν* und heißt mit sachlichem Objekt etwas Leeres füllen, etwas Unfertiges oder Unvollständiges auf sein volles Maß, etwas in der Entwicklung Begriffenes zum Abschluß bringen [11]). Demgemäß haben auch die ältesten Versionen übersetzt [12]). In einige spätere Versionen und in die altkirchliche Exegese fand die Auslegung des Orig. Eingang [13]), der die Bedeutung, welche *πληροφορεῖν*

[10]) Cf AG 18, 25; 28, 31; Lc 24, 27 *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*, Lc 7, 3; AG 28, 23 dasselbe ohne *τά* davor, ebenso *περὶ τῆς βασιλείας* mit (AG 1, 3) und ohne (Lc 9, 11; AG 8, 12) *τά*.

[11]) Cf 2 Tm 4, 5 *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον* = Kl 4, 17 *τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ, ἵνα αὐτὴν πληροῖς*, ebenso AG 12, 25. Ferner 2 Tim 4, 17 *ἵνα δι' ἐμοῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ* (dazu Chrys. *τουτέστι πληρωθῇ*, was G u. a. in der Tat hier bieten) = Rm 15, 19 *ὥστε με . . . πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον* (DG *πεπληρῶσθαι*), auch Kl 1, 25 *πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*. Auch mit persönlichem Objekt Rm 15, 13 schwankt die Überlieferung zwischen *πληροφορῆσαι* u. *πληρώσαι*. Formell vergleichbar ist das Verhältnis von *τελεσφορεῖν* Lc 8, 14 zu *τελεῖν*, *τελειοῦν*, nur daß bei diesem Kompositum (cf auch *εὐφορεῖν* Lc 12, 16; *προσφορεῖν* AG 13, 18) der Wortsinn von *φορεῖν* sich noch lebendig zeigt.

[12]) Ss: über die Dinge, die unter uns vollendet sind (cf Sh erfüllt sind, so auch Kopt, Got), fast alle Lat *quae in nobis completae (e impletae) sunt.*

[13]) Orig. hom. 1 in Lc (GK II, 627) *οὐχ ἁπλῶς δὲ „πεπιστευμένων" ἀλλὰ „πεπληροφορημένων" τὸ ἀπαράβατον τοῖς λεγομένοις μαρτυρῶν . . . „περὶ τῶν πεπλ." δὲ εἰπὼν τὴν διάθεσιν αὐτοῦ* (Mon. *ἑαυτοῦ*) *ἐμφαίνει; πεπληροφόρητο γὰρ καὶ οὐδὲν* (Mon. *ἐν οὐδενὶ*) *ἐδίστασεν, πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὔ*. So auch Eus. h. e. III, 24, 15 *δήπουσιν ποιήσασθαι ὧν αὐτὸς πεπληροφόρητο λόγων*. Auch der Ar. anon. 191 macht die Personen zum Subj. des passiven *πληροφ*. Sie sind von den Tatsachen erfüllt nach Jo 1, 16 und daher von Früchten der Gerechtigkeit nach Phl 1, 11. S[1] „in bezug auf welche wir überzeugt sind", S[3] „welche in Überzeugung sind unter uns". Sah nach Horner *which were accepted among us.* Hieron. als Übersetzer der 1. Homilie des Orig. dreht und wendet sich. Im Text gibt er *confirmatae sunt in nobis;* dann frei *quae in nobis manifestissime sunt compertae;* dann wieder als Übersetzung des Textes *in nobis manifestissime sunt ostensae, id est πεπληροφορημένων, quod uno verbo latinus sermo non explicat.* Lauter ganz unmögliche Übersetzungen! In der lat. Bibel hat Hier. *completae* stehen lassen. Dies las auch Ambr., glaubte aber paraphrasiren zu dürfen *quae in nobis redundant.*

mit persönlichem Objekt häufig genug hat [14]), auch hier glaubte annehmen zu dürfen, wo doch nicht Personen, sondern Sachen Subjekt des Passivs, also Objekt des Aktivs sind. Wenn Orig. und seine Nachtreter sich, wie es scheint, durch Vergleichung von *πιστεύεσθαι* bald mit sachlichem, bald mit persönlichem Subjekt [15]) zu diesem Gewaltstreich verleiten ließen, so ließen sie erstens außer Acht, daß dabei zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen und Konstruktionen des Aktivs *πιστεύειν* zugrunde liegen (etwas oder richtiger an etwas glauben und einem etwas anvertrauen), und zweitens, daß dabei niemals undeutlich bleibt, ob Personen oder Sachen als Subjekt von *πιστεύεσθαι* gemeint sind, wie auch Lc *πεπληροφορημένων* unmißverständlich als Attribut von Tatsachen verwendet. Andere Vergewaltigungen des klaren Wortsinns, wie die Vermutung Lessings, daß Lc mit den Worten „Erzählung der unter uns in Erfüllung gegangenen Dinge", das sollte heißen: der Geschichte Jesu, sofern die prophetischen Weissagungen durch dieselbe in Erfüllung gegangen sind, auf das hebräische Urevangelium hinweise, bedürfen keiner erneuten Widerlegung [16]). Auch daran sei nur im Vorbeigehen erinnert, daß *πεπληρ.* natürlich nicht zu einem bloßen *γενομένων* abgeschwächt werden darf [17]). Es fragt sich nur, wie sich zu dem Begriff der „zum (oder zu einem) Abschluß gekommenen Tatsachen" das *ἐν ἡμῖν* verhält. Einer Näherbestimmung bedarf jener Begriff durchaus, denn ohne das *ἐν ἡμῖν* wäre durch nichts auch nur angedeutet, ob es sich um die Geschichte des Kaisers Tiberius oder die Geschichte Jesu

---

[14]) *πληροφ. τινά* heißt im Geschäftsleben „einen zufriedenstellen, seinen Anforderungen entsprechen" Berl. äg. Urk. nr. 665, 2 (auch wohl nr. 747, 22), worüber gelegentlich in folgender Form quittirt wird (nr. 371 recto, 11) *ὁμολογῶ ἐσχηκέναι καὶ δεδέχθαι καὶ πεπληρῶσθαι κτλ.* cf Phl 4, 18 *πεπλήρωμαι δεξάμενος.* In der Literatur meistens „bewirken, daß einer ganz von einer Tatsache erfüllt, von ihr durchdrungen, von ihrer Wirklichkeit überzeugt ist". Ctesias frg. 39 *πολλοῖς λόγοις καὶ ὅρκοις πληροφορήσαντες Μεγάβυζον*, viel häufiger im Pass. „fest von etwas überzeugt werden bzw. sein" Rm 4, 26; Clem. I Cor. 42, 1 (*πληροφορηθέντες . . καὶ πιστωθέντες . . μετὰ πληροφορίας ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι*); Ign. Magn. 8. 11; Philad. inscr.; Smyrn. 1. Auch in bezug auf das eigene Handeln „von jedem Zweifel und Bedenken befreit, zu zuversichtlichem oder auch dreistem Handeln ermutigt werden bzw. sein" Rm 14, 5; vom Herzen Koh 8, 11 LXX, dem hebr. מלא nachgebildet, das Esther 7, 5 in gleicher Verbindung durch *τολμᾶν* wiedergegeben ist.

[15]) Einerseits *ἐπιστεύθη* 2 Th 1. 10; 1 Tm 3, 16 („es wurde geglaubt") andererseits *ἐπιστεύθην τι* Rm 3, 2; 1 Kr 9, 17; Gl 2, 7 „ich wurde mit etwas betraut, mir wurde etwas anvertraut".

[16]) Lessing, Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet, 1778 § 45 WW. ed. Maltzahn XI, 2, 135; so auch noch Ebrard, Krit. der ev. Gesch.[3] S. 142. Cf dagegen Einl II[3], 391 A 6, dort auch noch über andere Unmöglichkeiten.

[17]) So z. B. Blaß, Philology p. 15 *which have been fulfilled (or have come to pass) among us.*

und seiner Apostel handele. Ein deutlicher Hinweis auf die letztere ergibt sich aber auch nicht, wenn man, wie von Anfang an beinah ausnahmslos geschehen ist, ἐν ἡμῖν adverbiell mit πεπληροφορημένων verbindet. Kann das ἡμῖν in v. 1 nicht anders gemeint sein, wie in v. 2, so schließt es nicht bloß die vielen früheren Schriftsteller mit Lc zusammen, bezeichnet auch nicht einen örtlich begrenzten Teil der Christenheit, sondern alle diejenigen Menschen, denen die anfänglichen Autopten und Diener des Wortes die in Rede stehenden Tatsachen überliefert haben und welche diese Überlieferungen gläubig aufgenommen haben, also mit einem Wort die ganze damalige Christenheit, abgesehen von den Urzeugen der ev Geschichte, denen die übrigen Christen ihre Kunde derselben verdankten. Es will aber nicht einleuchten, daß die von Lc und seinen Vorgängern dargestellten Ereignisse von allen anderen Tatsachen der Geschichte dadurch spezifisch unterschieden sein sollen, daß sie im Kreise oder auch im Innern der Christen zum Abschluß gekommen sind. Man kann ja sagen, das irdische Lebenswerk Jesu sei ein unfertiger Anfang gewesen (AG 1, 1), der in der Sendung und Wirksamkeit des Geistes durch die Apostel seine Fortsetzung und im Bestand der Gemeinden zu der Zeit, da Lc dies schrieb, einen gewissen Abschluß gefunden habe. Aber nicht, daß dieser Abschluß im Kreise der Christenheit erreicht worden ist, sondern daß die ganze soweit gediehene Entwicklung vom Anfang bis zum Ende auf das Gebiet der Christenheit beschränkt ist, unterscheidet den durch die Vorgänger des Lc dargestellten und durch Lc darzustellenden Stoff von allen anderen Stoffen der Geschichtschreibung. Eine deutliche Abgrenzung und verständliche Bezeichnung dessen, was die Vf christlicher Geschichtsbücher darzustellen unternommen haben, gewinnt man nur dadurch, daß man ἐν ἡμῖν enger mit πραγμάτων als mit πεπληροφορημένων verbindet[18]). Τὰ ἐν ἡμῖν πράγματα heißt die Gesamtheit der dem Gebiet der christlichen Gemeinde angehörigen Tatsachen, d. h. die Geschichte des Christentums. Daß Tausende, welche vom Kreise der Gemeinde ausgeschlossen geblieben sind, Reden Jesu gehört und Taten von ihm gesehen haben, daß Pilatus und Kajaphas Worte mit ihm gewechselt, und daß der Kaiser oder seine höchsten Beamten in Rom durch den Bericht des Prokurators Festus von Pl und dem durch ihn gepredigten Jesus etwas erfahren haben (AG 25, 14. 19. 26 f.), hebt den esoterischen Charakter der Ursprungsgeschichte des Christentums nicht auf. Denn alle jene außerhalb der Gemeinde ver-

[18]) So Hofmann. Die Stellung des ἐν ἡμῖν hinter statt vor dem Partic. (cf dagegen AG 3, 26; 25, 5; 2 Kr 1, 19, auch Gl 3, 1 Bd IX², 138) begünstigt diese Verbindung.

bliebenen Zeitgenossen haben von dem Größten, was zu ihren Lebzeiten auf Erden geschehen ist, im Grunde nichts gesehen und nichts gehört (cf Lc 8, 10; 10, 23 f.). Das *ἐν ἡμῖν* ist wesentlich das gleiche wie Jo 1, 14, nur mit dem Unterschied, daß dort einer der anfänglichen Autopten im Namen seiner Genossen redet (cf Bd IV^3, 80), hier dagegen einer, der von den Urzeugen die Kunde von den darzustellenden Tatsachen empfangen hat, sich mit allen denen zusammenfaßt, von denen das gleiche gilt. Die Unterscheidung des durch *ἐν ἡμῖν* beschriebenen Kreises von dem außerhalb desselben liegenden Gebiet wurzelt in Worten Jesu und gehört zur Redeweise der apostolischen wie der altkatholischen Kirche[19]). Also die Geschichte des Christentums ist das Objekt der Geschichtserzählung der Vielen und des sich ihnen anschließenden Lc. Wenn nun Lc durch ein vermöge seiner Stellung betontes *πεπληροφορημένων* diese Geschichte als eine zum Abschluß gekommene kennzeichnet, so versteht sich erstens von selbst, daß dies nicht in absolutem Sinn gemeint ist; denn solange der Weltlauf währt, entwickelt sich auch die durch Jesu Wort und Tat in grundlegender Weise in der Welt aufgerichtete Gottesherrschaft weiter bis zur Vollendung durch den wiederkehrenden Herrn[20]). Es kann also nur ein Ruhepunkt gemeint sein, bei dem die Entwicklung der Gottesherrschaft oder die Christentumsgeschichte (*τὰ ἐν ἡμῖν πράγματα*) schon diesseits des Weltendes angelangt ist. Es ist zweitens auch nicht gesagt, daß die vielen Vorläufer des Lc die Geschichte des Christentums bis zu dem jetzt, da Lc schreibt, erreichten Punkte dargestellt haben, sondern nur daß ihre Erzählungen sich auf den großen Stoff, welchen Lc von seinem Standpunkt als einen einigermaßen in sich abgeschlossenen ansieht,

[19]) Außer Jo 1, 14 s. Mr 10, 43 = Mt 20, 26 f.; Lc 9, 48 (12, 32; AG 15, 7); Jo 14, 16 f.; 15, 19. Besonders bezeichnend ist der Ausdruck *οἱ ἔξω* im Munde Jesu Mr 4, 11 und bei Pl 1 Kr 5, 12 f. (da auch *οἱ ἔσω*); Kl 4, 5; 1 Th 4, 12 cf Clem. II Cor. 13, 1; Clem. Al. strom. VII, 50; quis dives 5, 4; Orig. c. Cels. VII, 46 *οἱ ἔξω τῆς πίστεως*, VIII, 75 *οἱ ἔνδον . . . οἱ δοκοῦντες ἔξω* (cf I, 7 *ἐξωτερικοὶ λόγοι . . . ἐσωτερικοί*); *οἱ ἔξωθεν* 1 Tim 3, 7 im Gegensatz zu *οἱ ἡμέτεροι* (Tit 3, 14 die Christen) und *τὰ ἡμέτερα* (das Christliche und Biblische): *ἡ ἔξωθεν παιδεία, οἱ ἔξωθεν ἱστορικοί, οἱ πόρρω τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου συγγραφεῖς* u. dgl. mehr Eus. h. c. II, 4, 2 f.; V, 5, 3; VI, 18, 2; X, 1, 8. Lc hätte auch *καθ' ἡμᾶς* schreiben können cf AG 17, 28; 18, 15 (*νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς* cf 24, 6 *τὸν ἡμέτερον νόμον*); Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 7 *ἡ κατ' ἡμᾶς φιλοσοφία*, Eus. h. e. IV, 3, 1 *ἡ καθ' ἡμᾶς θεοσέβεια*, praep. ev. I, 2, 5 *τὰ καθ' ἡμᾶς*. Dies hätte aber temporal verstanden werden können und würde, so verstanden, den hier obwaltenden Gegensatz des Christlichen zum Außerchristlichen nicht ausgedrückt haben, konnte in diesem Sinn auch schwerlich von Lc hier gebraucht werden z. B. in bezug auf den Inhalt von c. 1 u. 2. Nicht die Zeitgeschichte, sondern die Christentumsgeschichte ist der von Lc wie von seinen Vorgängern bearbeitete Stoff.

[20]) Lc 9, 20. 27; 13, 16 ff.; 17, 20—37; 20, 34 ff.; 22, 18; AG 1, 6. 11; 3, 20 f.; 10, 42; 17, 31.

bezogen haben, wobei dahingestellt bleibt, ein wie großes Stück davon die einzelnen Schriftsteller behandelt haben (s. oben S. 46 A 10), zumal durch *ἐπεχείρησαν* offen gelassen ist, ob sie auch nur ihre eigene Absicht vollständig verwirklicht haben. Je weniger demnach ersichtlich ist, was die Bezeichnung der Christentumsgeschichte als *πράγματα πεπληροφορημένα* für die Charakteristik der früheren Erzähler bedeutet, um so sicherer ist, daß Lc dem Geschichtsstoff, den er wie seine Vorgänger zu behandeln hat, im Blick auf seine eigene Bearbeitung desselben dieses Attribut gegeben hat. Er betrachtet diesen Geschichtsverlauf als einen zum Abschluß gekommenen, und demgemäß will er ihn darstellen. Hiedurch ist auch die noch immer verschieden beantwortete Frage entschieden, ob Lc in diesem Vorwort nur sein Ev oder zugleich auch die AG im Auge habe. Unter *τὰ ἐν ἡμῖν πράγματα* konnte kein Verständiger den Verlauf des Erdenlebens Jesu für sich verstehen oder verstanden haben wollen, sondern nur die Gesamtheit der für die christliche Gemeinde im Unterschied von der außerchristlichen Welt grundlegenden oder epochemachenden Tatsachen, die Geschichte des Christentums. Vollends die Näherbestimmung dieses Begriffs durch das Attribut *πεπληροφορημένα* stellt außer Zweifel, daß Lc darunter nicht die ev Geschichte versteht, sondern die gesamte, weit über den Tod und die Auferstehung Jesu hinaus sich erstreckende Geschichte des Christentums bis zu dem vorläufigen Abschluß, den sie zur Zeit, da er dies schrieb, erreicht hatte. Dasselbe ergibt sich vor jeder näheren Untersuchung der AG schon aus den ersten Worten derselben, welche das im 3. Ev dargestellte Handeln und Lehren Jesu als Anfang einer weiterhin sich fortsetzenden Entwicklung bezeichnen und das dort beginnende Buch der AG nicht als ein von dem Ev verschiedenes anderes Werk, sondern als zweiten Teil eines einzigen Werkes benennen[21]). Daß Lc schon im Anfang seines Ev den zweiten Teil seines Werkes oder doch den Inhalt desselben im Sinn hat, zeigt auch der mit *καθώς*[22]) angehängte Nebensatz, welcher angibt, welche und welcherlei Leute für die christlichen Geschichtserzähler die maßgebenden Gewährsmänner gewesen sind, und damit zugleich, aus welcher Quelle sie ihre Kunde der Tatsachen gewonnen haben. Nicht nach unbestimmtem Hörensagen oder nach einer Gemeindetradition, deren Herkunft und Glaubwürdigkeit sich der Prüfung entzieht, haben sie ihre Erzählung niedergeschrieben, sondern maß-

[21]) Auch diese zwei Sätze werden erst in Bd V des Kommentars ihre Begründung finden.

[22]) Statt dessen D und Eus. dem. III, 5, 87 *καθά*, im NT nur im Citat Mt 27, 10, auch in LXX selten, galt für attisch, das von Lc in beiden Büchern 28mal gebrauchte *καθώς* dagegen für vulgär Phryn. ed. Lobeck p. 425.

gebend für sie war nur das, was und die Art, wie die Männer, welche von Anfang an Augenzeugen der darzustellenden Tatsachen und Diener des Wortes gewesen sind, ihnen und allen anderen, durch ihr Zeugnis der Gemeinde zugeführten Gemeindegliedern jene Tatsachen überliefert haben. Als Objekt von *παρέδοσαν* kann aus dem Vorigen nichts anderes als *τὰ ἐν ἡμῖν πράγματα* ergänzt werden und ebenso als Objektsgenitiv zu *αὐτόπται* nichts anderes als *τῶν ἐν ἡ. πραγμάτων*. Denn daß das *τοῦ λόγου* hinter *ὑπηρέται* auch zu *αὐτόπται* gehören sollte, was nur unter der unglaublichen Voraussetzung möglich wäre, daß *τοῦ λόγου* den fleischgewordenen Logos, die Person Jesu [23]) bezeichne, bedarf heute wohl keiner Widerlegung mehr. Da die einem einzigen Artikel untergeordneten Begriffe *αὐτόπται* [24]) und *ὑπηρέται τοῦ λόγου* [25]) nicht zwei Klassen, sondern nur eine einzige bilden, wird *ἀπ' ἀρχῆς* auch zu *ὑπηρέται* und *γενόμενοι* auch zu *αὐτόπται* gehören, ohne daß darum *ἀπ' ἀρχῆς* genau auf den gleichen Zeitpunkt sich beziehen müßte. Augenzeugen sehr wichtiger Stücke der ev Geschichte waren z. B. die Apostel längst geworden und gewesen, ehe Jesus sie als Mitarbeiter in seinem Predigtberuf verwendete (Lc 9, 1—6), und ebenso verhält es sich mit der viel größeren Zahl solcher Jünger, die von Jesus selbst mit der Verkündigung des Wortes beauftragt wurden (Lc 9, 60; 10, 1—17). Und schon viel früher sind Ereignisse, welche zu den durch *τὰ ἐν ἡμῖν πράγματα* abgegrenzten Tatsachen gehören und von Lc berichtet werden, Gegenstand der Mitteilung seitens der Autopten an die im Entstehen begriffene christliche Gemeinde geworden (Lc 1, 63—66; 2, 17 ff. 38). Keiner dieser Autopten ist ein solcher in bezug auf alle zur Christentumsgeschichte gehörigen Tatsachen; mancher von ihnen ist gestorben, ehe der in v. 1 erwähnte Abschluß erreicht wurde (z. B. Lc 2, 29. 27; AG 12, 2); andere, wie z. B. die Brüder Jesu, sind von Jugend auf Augenzeugen des Lebens Jesu gewesen, und zwar spät, aber doch noch vor dem

---

[23]) So Orig. tom. 20, 7 in Jo Preuschen p. 334, 15 und frg. 1 p. 485, 16—21. Auch Severianus Gab. (Chrys. opp. ed. Montfaucon XII, 412) u. a.

[24]) *αὐτόπτης* in der Bibel nur hier, aber von *ἐπόπτης* 2 Pt 1, 16 nur dadurch verschieden, daß es den Gegensatz ausdrückt zu dem, welcher das fragliche Geschehnis nicht selbst gesehen, sondern nur davon gehört hat. Cf Polyb. III, 4, 13 *διὰ τὸ τῶν πλείστων μὴ μόνον αὐτόπτης, ἀλλ' ὧν μὲν συνεργός, ὧν δὲ καὶ χειριστὴς γεγονέναι κτλ.*, Jos. c. Apion. I, 10 von seiner Geschichte des jüdischen Kriegs *ἔγραψα πολλῶν μὲν αὐτουργός, πλείστων δ' αὐτόπτης γενόμενος*, cf ebendort § 9.

[25]) Cf AG 26. 16 *ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδες κτλ. . .*, Kl 1, 23 *τοῦ εὐαγγελίου . . οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος*, AG 6, 4 *ἡ διακονία τοῦ λόγου*. Auch sonst ist *ὁ λόγος* ohne Zusatz die christliche Predigt AG 4, 4; 8, 4; 11, 19. — Auch zu AG 13, 15 (*εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην*) ist nicht an einen persönlichen Bedienten, sondern an einen Handlanger und Gehilfen bei der Predigt zu denken, s. unten A 28.

letzten Abschied Jesu aus dieser Welt, an ihn gläubig und Prediger des Ev geworden (Lc 8, 19—21; Jo 7, 2—8; AG 1, 14; 1 Kr 9, 5). Alle diese Männer sind schon in der Anfangszeit, in der ersten Periode dieser Geschichte Autopten und in verschiedenem Maße Urzeugen und ursprüngliche Träger der Tradition gewesen. Damit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, warum durch das vermöge seiner Stellung stark betonte ἀπ' ἀρχῆς von der ganzen Klasse der Autopten und Diener des Wortes, denen die christlichen Geschichtschreiber ihre Kunde von den Tatsachen verdanken, nachdrücklich gesagt wird, daß sie es von der Anfangszeit her gewesen sind. Die Glaubwürdigkeit und somit auch der Wert eines Zeugen hängt ja nicht von dem Umfang der Tatsachen ab, über die er als Augenzeuge berichten kann, sondern davon, ob er über einschlagende Tatsachen, die er miterlebt hat, wahrheitsgemäß berichtet. Hatte Lc keine andere Absicht, als die Klasse der Autopten sich selbst und den früheren Geschichtschreibern, die jenen ihre Kunde der Tatsachen verdanken, gegenüberzustellen, so lag darin für ihn ebensowenig wie für die Autopten, wo sie diesen Gegensatz berühren [26]), ein Anlaß, durch ἀπ' ἀρχῆς nachdrücklich hervorzuheben, daß die Autopten dies von der Anfangszeit an gewesen sind. Dies erklärt sich nur daraus, daß auch die Geschichtserzähler, zu deren Klasse Lc sich zählt, in bezug auf einen Teil ihres Stoffes Augenzeugen gewesen und im Verlauf der Entwicklungsgeschichte des Christentums Diener des Wortes oder Predigtgehilfen geworden sind. Lc hat ein Interesse daran, dies durch das hiezu gegensätzliche ἀπ' ἀρχῆς anzudeuten, weil er im weiteren Verlauf seines Werks von Ereignissen, deren Augenzeuge er gewesen ist, zu berichten und dies auch zu deutlichem Ausdruck zu bringen gedenkt. Er bereitet den Leser auf die sogen. Wirstücke der AG vor [27]). Gleicher Art ist auch die geschichtliche Stellung des Einzigen von den πολλοί, dessen Werk uns erhalten ist, nämlich des Mr, wenn anders dieser der Vf unseres 2. Ev ist. Dieser gehörte nicht ἀπ' ἀρχῆς zu den Autopten und Predigtgehilfen, sondern hat von solchen, insbesondere von Pt den Stoff zu seinen Erzählungen empfangen; aber er ist beides im späteren Verlauf geworden, Autopt schon in dem Mr 14, 51 f. vorgegenwärtigten Augenblick, Predigtgehilfe von der ersten großen Missionsreise des Pl und Barnabas an [28]). In diesem Zusammentreffen vom Ev des Lc unabhängiger Über-

[26]) 1 Jo 1, 1—4; 4, 14; Jo 1, 14; 19, 35; 20, 29. 31; 21, 24; 1 Pt 1, 8; 5, 1; 2 Pt 1, 16.

[27]) AG 16, 10—17; 20. 5—21, 17; 27, 1—28, 16, nach glaubwürdiger Überlieferung auch schon AG 11, 27 s. oben S. 10.

[28]) AG 12, 25; 13, 5 ff.; Kl 4, 10 f.; Phlm 24; 2 Tm 4, 11 s. übrigens oben S. 22 f.

lieferungen mit der vorgetragenen Auslegung von Lc 1, 1—2 liegt, meine ich, ein nicht eben verächtlicher Beweis für die Richtigkeit der letzteren. Als ein negatives Ergebnis der bisherigen Auslegung ist hier noch zu erwähnen, daß Lc offenbar kein Ev gekannt hat, als dessen Vf einer der persönlichen Schüler Jesu oder gar einer der 12 Apostel galt. Wenn an sich das *παραδιδόναι* ebensowohl auf schriftlichem wie auf mündlichem Wege geschehen kann [29]), so kann es doch hier, wo die christlichen Geschichtschreiber in ausschließenden Gegensatz zu den Autopten als ihren Gewährsmännern gestellt sind, wie so häufig, nur mündliche Mitteilung im Gegensatz zu schriftlicher Aufzeichnung bezeichnen. Hätte es im Gesichtskreis des Lc das eine oder das andere, sei es wirklich von Mt oder Jo verfaßte oder doch einem Ap. zu geschriebene Ev gegeben, so mußte er sein Unternehmen vor allem dieser Tatsache gegenüber rechtfertigen und konnte sich nicht damit begnügen, sein Wagnis damit zu entschuldigen, daß nun doch einmal andere, die auch keine Autopten und Diener des Worts aus der Anfangszeit des Christentums waren, vor ihm das Gleiche getan haben, wobei die Voraussetzung durchblickt, daß eben jene uranfänglichen Autopten die eigentlich berufenen Geschichtschreiber des Christentums seien, dieser Aufgabe aber sich nicht unterzogen haben [30]).

Nachdem Lc bereits in dem Vordersatz (1) und dem ihm untergeordneten Nebensatz (2) über den Gesichtspunkt, unter welchem er den von ihm zu behandelnden Stoff betrachtet, und über sein geschichtliches Verhältnis zu diesem Stoff und den ursprünglichen Trägern der Überlieferung desselben den Leser nicht weniges zwischen den Zeilen hat lesen lassen, macht er im Nachsatz (3) mit einem „Ich", das kein anderer Ev von sich gebraucht hat, den Übergang zu direkten Aussagen über seinen Entschluß zur Abfassung seines Werkes, über seine Vorstudien, die Art seiner Darstellung und den Zweck seiner Arbeit. Durch das gut griechische *ἔδοξεν κἀμοί* [31]), das schon in alter Zeit frommen Lesern allzu

---

[29]) 2 Th 2, 15 und die Belege aus Polyb., Joseph., Diosc. für *παραδιδόναι* und *παράδοσις* von schriftlicher Mitteilung Einl II[3], 392 A 8. Im NT bezeichnen diese Worte regelmäßig die mit der Bekehrungspredigt verbundene mündliche Mitteilung, sei es historischer Tatsachen und Lehren (1 Kr 11, 23; 15, 3; Judae 3) oder Lebensregeln (2 Th 2, 15; 3, 6; 1 Kr 11, 2; 2 Pt 2, 21) cf auch Mr 7, 3—13; Gl 1, 14; Kl 2, 8.

[30]) Daß dadurch eine frühere Abfassung des aramäischen Mtev nicht ausgeschlossen ist s. oben S. 26f.

[31]) *δοκεῖ τινι* mit folgendem Inf. im NT nur noch AG 15, 25. 28. 34 (v. l.), auch in LXX selten z. B. Esther 1, 19; 3, 9 etc. Dazu † *et spiritui sancto* b q, einige Hss der Vulg u. Got aus AG 15, 28 in umgekehrter Folge. Die zugrunde liegenden Erwägungen findet man bei Ambros. p. 17, 7—16, cf auch Epiph. haer. 51, 7.

weltlich lautete, will Lc die Abfassung seines Werks selbstverständlich nicht als Frucht einer eigenwilligen Laune bezeichnen; er würde sich aber schwerlich so ausdrücken, wenn der Mann, dem er es widmet, ihn darum gebeten oder sonst ihm die Anregung dazu gegeben hätte, sondern würde eben dies an dieser Stelle aussprechen, wie es in solchen Widmungszuschriften üblich war [32]). Lc folgt vielmehr seinem eigenen Drang. Ermutigt hat ihn zu seinem Entschluß das durch *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* ausgedrückte Bewußtsein. Ist durch den Dativ des Part. wie durch die Wortfolge des ganzen Satzes die Verbindung dieser Worte mit *κἀμοί* gesichert, so will auch die Wahl des Part. perf. statt *παρακολουθήσαντι* beachtet sein. Die sorgfältigen Forschungen lagen als etwas Abgeschlossenes hinter ihm, als Lc den Beschluß faßte, ein Geschichtschreiber des Christentums zu werden. Damit würde sich, zumal wenn er nach dem Tode der Autopten von Anfang an oder der Meisten von ihnen schrieb, allenfalls die Beziehung von *πᾶσιν* auf die Personen der Autopten vertragen, die in der alten Kirche sehr verbreitet war [33]), aber doch durch das zu *παρηκολ.* gehörige *ἀκριβῶς* völlig ausgeschlossen ist. Kann aber, was sich ohnehin aus der Satzfolge ergibt, zu *πᾶσιν* nichts anderes ergänzt werden als *τοῖς πράγμασιν*, ebenso wie zu *παρέδοσαν* vorher und zu *γράψαι* nachher *τὰ πράγματα*, so ist das *παρακολουθεῖν* auch nicht von einem tatsächlichen Dabeisein des Lc und einem Miterleben der gesamten darzustellenden *πράγματα* zu verstehen, sondern von dem geistigen Nachgehen des Forschers [34]). Denn im

[32]) Dioscor. I prooem. (s. oben S. 40 f. A 1); Jos. ant. I prooem. 2: Melito bei Eus. h. e. IV, 26, 13; Iren. III, 1, 1.

[33]) So, wie es scheint, schon Just. dial. 103, deutlicher Eus. h. e. IV, 3, 6 (al. 7); Epiph. haer. 51, 7. Wahrscheinlich ist dies auch die Grundlage der oft wiederkehrenden Meinung, daß Lc ein Schüler nicht nur des Pl, sondern auch aller anderen Ap. gewesen sei cf Iren. III, 10, 1; s. auch den alten Prolog oben S. 14 f. Epiph. l. l. erzwingt diese Auffassung durch eine gewaltsame Umordnung des Textes: *ἔδοξεν κἀμοὶ καθεξῆς παρηκολουθηκότι ἄνωθεν τοῖς αὐτόπταις καὶ ὑπηρέταις τοῦ λόγου γενομένοις γράψαι σοι κτλ.*, ähnlich Severianus (s. vorhin A 23) und schon Eus. l. l. behauptet von dem Ev des Lc: *ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται καθὰ παρέδοντο αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καὶ φησιν ἡγ' ἄνωθεν ἅπασιν παρηκολουθηκέναι.* Wie Epiph. läßt auch Eus hier das mit seiner Deutung unverträgliche *ἀκριβῶς* einfach fort, während er es in der unmittelbar vorhergehenden Darlegung seiner Ansicht sonderbar genug ersetzt: *τὰ πλεῖστα συγγενόντος τῷ Παύλῳ καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ οὐ παρεργῶς τῶν ἀποστόλων ὡμιληκώς.* — Über die Verteilung der Adverbien *ἄνωθεν*, *ἀκριβῶς* und *καθεξῆς* sind die alten Versionen und Ausleger sehr verschiedener Meinung, während die Wortstellung keinem Zweifel Raum läßt. — Über *παρακολουθεῖν τινι* vom Verhältnis des Schülers zum Lehrer cf Einl II^3, 224.

[34]) Für beide Bedeutungen s. Einl II^3, 392 A 9; viel mehr Beispiele gibt Wettstein z. St., teilweise auch solche für die Verbindung mit *ἐξ ἀρχῆς* = *ἄνωθεν* des Lc, auch für *ἄνωθεν* selbst und für *ἀκριβῶς*

ersteren Falle würde er ja selbst zu den αὐτόπται ἀπ' ἀρχῆς gehören. Als einer, welcher allen zur Geschichte des Christentums gehörigen Tatsachen von ihrem Anfang an sorgfältig forschend und prüfend nachgegangen war, hat Lc sich entschlossen, diese Tatsachen der Reihe nach für Theophilus niederzuschreiben. Die sorgfältigen und umfassenden Nachforschungen, die er angestellt hat, waren ihm zumal für die früheren Ereignisse ein Ersatz für die fehlende Autopsie[35]). Spricht Lc im Unterschied von v. 1—2, wo er, von seinen Vorgängern handelnd, nur indirekt auch von sich selbst geredet hatte, hier von sich selbst und von sich allein, so ist auch anzunehmen, daß die früheren Geschichtschreiber als Forscher und als Darsteller nicht ebenso wie er die Christentumsgeschichte bis in ihre ersten Anfänge hinauf (ἄνωθεν) verfolgt hatten, und daß sie dieselben auch nicht so behandelt hatten, wie er es zu tun beabsichtigt, und wie er es durch καθεξῆς γράψαι beschreibt oder doch kurz andeutet. Da es sich um eine Darstellung geschichtlicher Ereignisse handelt, versteht sich auch von selbst, daß die Reihenfolge, in der Lc sie behandeln will, im allgemeinen der Zeitfolge entsprechen soll[36]). Dies darf aber nicht dahin übertrieben werden, daß damit eine Behandlung nach Art einer annalistischen Chronik oder gar eines Tagebuches angekündigt wäre[37]). Eine strenge Zeitfolge beobachtet Lc nur in den zwei ersten und den drei letzten Kapiteln des Ev (von 22, 7 an), wo dies durch den Stoff unbedingt erfordert war. Aber gleich zu Anfang seiner Schilderung der Wirksamkeit Jesu in Galiläa stellt er eine Geschichte voran (4, 16—30), welche nach 4, 23 sich später zugetragen hat als die in seinem Buch erst folgenden Geschichten (4, 31—43). Auf früheres zurückgreifende oder auch vorgreifende Episoden finden sich in beiden Büchern nicht wenige (z. B. Lc 3, 15—23; AG 11, 19—12, 25), und deutlicher als irgend ein anderer Erzähler des NT's bekennt Lc seine Unwissenheit oder seine Gleichgiltigkeit in bezug auf die genaue Zeitfolge vieler

---

[35]) Cf Theoph. ad Autol. III, 2 ἐχρῆν γὰρ τοὺς συγγράφοντας αὐτοὺς αὐτόπτας γεγενῆσθαι περὶ ὧν διαβεβαιοῦνται ἢ ἀκριβῶς μεμαθηκέναι ὑπὸ τῶν τεθεαμένων αὐτά.

[36]) Im NT hat nur Lc das Wort: Lc 8, 1; AG 3, 24; 11, 4 in zeitlichem Sinn, AG 18, 23 nach der räumlichen Folge der Landschaften auf einem Reisewege. Auch ἑξῆς ist dem Lc eigentümlich, 4 oder 5mal von der Zeitfolge. Ss Sah übersetzen hier, als ob sie wie Jo 21, 25 καθ' ἕν gelesen hätten, was die Vorstellung der stofflichen Vollständigkeit und zugleich der guten Ordnung geben würde. S[1] „alles (oder besser „ein jedes") in seiner Ordnung".

[37]) So Thuc. V, 26 (cf V, 20) γέγραφε δὲ καὶ ταῦτα ὁ αὐτὸς Θουκυδίδης ἑξῆς, ὡς ἕκαστα ἐγένετο, κατὰ θέρη καὶ χειμῶνας. Auch sonst findet ἑξῆς derartige Näherbestimmungen cf Philo de Jos. 37 zu Gen 44, 12 ἑξῆς κατὰ στίχον ἐπακολουθῶν ταῖς ἡλικίαις.

Einzelerzählungen [38]). Dies schließt aber nicht aus, daß er im großen und ganzen eine Darstellung des Geschichtsverlaufs beabsichtigt, in welcher das Spätere aus dem Früheren sich erklärt. Wenn er sagt, daß er sein Werk für den Theophilus schreibe, dem er es widmet, und demgemäß auch (4) als Zweck seiner ganzen Arbeit eine Wirkung auf diesen nennt, soll damit gewiß nicht die Aussicht auf eine weitere Verbreitung ausgeschlossen sein; eine solche war vielmehr nach damaliger Sitte in der Regel mit der Widmung an einen einzelnen verbunden [39]), und zwar in der Weise, daß in der Widmung auch die stillschweigende Aufforderung enthalten war, der Empfänger und erste Leser wolle für die Weiterverbreitung des Buches Sorge tragen oder dazu behilflich sein. War er ein vermögender Mann, so konnte er diesen Wunsch vor allem durch Bestreitung der Kosten der Vervielfältigung entsprechen. Als eine reine Formalität aber ist die Widmung in diesem Falle um so weniger anzusehen, je ausschließlicher die Abzweckung der Schrift auf den Adressaten der Widmung ausgesprochen ist, und je ernster der angegebene Zweck ist. Aus dem Titel *κράτιστε*, den Lc hier, nicht ebenso AG 1, 1 dem Theophilus gibt, ist mit Sicherheit erstens zu erkennen, daß dieser ein Mann höheren Standes oder Ranges, vielleicht auch nur großen Vermögens war [40]). Genaueres läßt sich hierüber nicht sagen, da

---

[38]) Z. B. durch Formeln wie *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* Lc 5, 17; 8, 22; 20, 1 oder durch Unterlassung jeder direkten oder indirekten zeitlichen Anknüpfung an das Vorige wie 5, 1; 7, 36; 8, 4; 9, 1. 18 etc.

[39]) Jos. c. Apionem II, 41 schließt dieses Werk mit den Worten: „Für dich aber, Epaphroditus, der du über alles die Wahrheit liebst, und um deinetwillen für die, welche gleichermaßen wünschen, ein Wissen um unser Volk zu besitzen, möge dieses (zweite) wie das vorangehende (erste) Buch (dieses Werkes) geschrieben sein.“ Als Beispiel aus der christlichen Literatur diene, wie Iren. I praef. 2 den Zweck seines Werkes beschreibt: „Ich hielt es für notwendig . . , dir, Geliebter, die wunderbaren und tiefen Geheimnisse (der ketzerischen Lehre) bekannt zu geben . . ., damit auch du, nachdem du sie kennen gelernt, allen in deiner Umgebung sie klar machest und sie ermahnest, sich vor dem Abgrund der Unvernunft und der Lästerung gegen Christus zu hüten.“ — Unerlaubt weit wurde die Bestimmung des Werks von denen gefaßt, welche urteilten, daß der Name Theophilus überhaupt nicht eigentlicher Eigenname, sondern symbolische Bezeichnung aller Gott liebenden oder von Gott geliebten Menschen sei, wie Orig. hom. 1; Epiph. 51, 7 (ohne die historische Auffassung ganz zu verwerfen); Ambros. p. 18; Salvianus ep. 9, 18f. Cf auch Hieron. in folgender Anm.

[40]) Hieron. (Anecd. Mareds. III, 3, 20) tract. in ps. 16, 6 (*ἐν κρατίστοις in praeclaris*): *Unde et Theophilus ille amicus vel amator Dei, quia talis erat, ut scribi ad eum peteret evangelium, κράτιστος id est praeclarus, fortis vocatur, quod simplicius a Latinis translatum est „optime Theophile“.* Trotzdem ließ er Lc 1, 3 *optime* unverändert. Sah Kopt behielten das griech Wort bei, SsS¹ נציחא etwa *illustris*, S¹ אחידא im Sinn von *praefectus*. — In einer dem Chrys. zugeschriebenen Rede über den Anfang der AG

die Titulatur der Beamten und auch der privilegirten Stände, des senatorischen und des ritterlichen, erst im Verlauf des 2. und 3. Jahrhunderts auf festere Regeln gebracht worden ist; und da eine sichere vom NT unabhängige Überlieferung über diesen Theophilus fehlt[41]). Zweitens aber dürfen wir aus der Anwendung

(ed. Montfaucon III, 766) heißt es; *τὸ δὲ κράτιστε ὡς λαμπρότατε· τότε γὰρ ἐπὶ τῶν λαμπροτάτων τοῦτο ἐχρημάτιζε τὸ ἀξίωμα* und wird daraufhin p. 765 von Theophilus behauptet: *κατὰ τοὺς τότε χρόνους ἡγεμὼν ἦν καὶ ἐν τῇ ἀρχῇ ὢν ἐδέξατο τὸ κήρυγμα.* Er wird dann weiter mit Sergius Paulus (AG 13, 7) verglichen, weil er wie jener, während er ein so hohes Amt verwaltete, das Ev annahm und zwar Theophilus durch Lc als Prediger. Theophylakt in der Hypothesis (Migne 123 col. 685) *συγκλητικὸν ὄντα* (einen Mann senatorischen Standes) *καὶ ἄρχοντα ἴσως.* Das war zuviel gefolgert. Das dem lat. *clarissimus* in der Tat entsprechende *λαμπρότατος* ist seit Hadrian in steigendem Maße regelmäßiger Titel aller Angehörigen des senatorischen Standes mit Einschluß der Frauen und der unmündigen Kinder geworden, also unabhängig von einer bestimmten amtlichen Stellung cf Hirschfeld, Die Rangtitel der römischen Kaiserzeit, Berl. Sitzungsber. 1901, I, 579 ff. Das ältere *κράτιστος*, welches später einem der für den Ritterstand geschaffenen Titel (*egregius*) entsprach (Hirschfeld S. 586), war im 1. und 2. Jahrhundert viel weniger bestimmter Bedeutung und begrenzter Anwendung. Im 2. Jahrh. ist *κράτιστος* als Prädikat der Statthalter der Provinz Asien, welche stets senatorischen Standes waren, reichlich durch Inschriften bezeugt (cf. z. B. Waddington, Fastes des prov. Asiat. I, 191. 210. 213. 225, dagegen im 3. Jahrh. *λαμπρότατος* p. 247. 249. 265. 266). So konnte aus der in Märtyrerakten vorkommenden Anrede *κράτιστε ἀνθύπατε* in lateinischer Überlieferung ein fabelhafter *Optimus proconsul* entstehen (Ruinart, Acta SS. 1689 p. 144. 147 f., Waddington, Fastes des prov. Asiat. I, 268). AG 23, 26; 24, 3; 26, 25 werden die Prokuratoren Palästinas, die durchweg ritterlichen Standes waren, mit *κράτιστε* angeredet. Denselben Titel führen bis um die Mitte des 2. Jahrh. die Präfekten Ägyptens, aber auch andere römische Beamte nicht senatorischen Standes (s. Wilken im Hermes 1885 S. 469; 1893 S. 237; P. Meyer bei Hirschfeld S. 584, auch meine Einl II³, 340 A 5; 390 A 3). Dieses Attribut bezeichnete also im 1. und 2. Jahrh. keine bestimmte Rangklasse. Jener Epaphroditus, dem Josephus seine Archäologie incl. Vita und die Bücher gegen Apion widmete und den er dabei bald nur mit Namen, bald mit *κράτιστε*, bald mit *τιμιώτατε* anredet (s. oben S. 41 A 1), war ein Freigelassener und ehemaliger Kabinetssekretär Neros, ein Mann von enormem Reichtum cf Pauly-Wissowa RE. V, 2710 f.

[41]) Das Einzige, was teilweise wie ältere Sage lautet, ist die Erzählung in Clem. recogn. X, 71 über die großen Erfolge der Predigt des Pt in Antiochien, deren Gipfel die Worte bezeichnen: *ita ut omni aviditatis desiderio Theophilus, qui erat cunctis potentibus in civitate sublimior, domus suae ingentem basilicam ecclesiae nomine consecraret, in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra* etc. Gemeint ist damit sicherlich der *κράτιστος Θεόφιλος* des Lc. Da aber die Aussage nicht aus der Überlieferung von ihm als Freund des Lc hergeleitet wird und auch nicht mit der Überlieferung von Lc als Antiochener in Verbindung gesetzt ist, so mag sie, was Antiochien als Wohnsitz des Theophilus anlangt, glaubwürdig sein (s. oben S. 11 A 16). Wenn Isidor von Sevilla den Theophilus des Lc Etym. VI, 1, 37 (ed. Arevalus III, 247) und in dem Buch de ortu et obitu patr. c. 55 (Arev. VII, 396) einen Bischof und au der zweiten Stelle einen Bischof von Antiochien nennt, so beruht das offenbar auf einer

des Titels *κράτιστε* mit Sicherheit schließen, daß Theophilus zur Zeit noch kein Glied einer christlichen Gemeinde war. Es fehlt in der christlichen Literatur bis in den Anfang des 3. Jahrhunderts jedes Beispiel dafür, daß Christen untereinander einen auch nur irgend vergleichbaren Titel gebraucht hätten[42]). Noch weniger ist daher anzunehmen, daß dies ganz vereinzelt einmal im 1. Jahrhundert geschehen sei. Nur auf einen zwar für das Christentum interessirten, aber noch außerhalb der Gemeinde stehenden Mann paßt auch die Angabe des Zwecks, den Lc durch sein Werk bei Theophilus zu erreichen wünscht: *ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Von den drei an sich möglichen Auflösungen der Attraktion: *περὶ τῶν λόγων, οὓς κατηχήθης* oder *περὶ τ. λ., περὶ ὧν κατ.* oder *τῶν λ., περὶ ὧν κατ.* sind die beiden ersten schon darum wenig wahrscheinlich, weil kein Grund abzusehen ist, warum *τὴν ἀσφάλειαν* nicht einfach durch *τῶν λόγων* ohne *περί* näherbestimmt wäre[43]), da doch Sicherheit oder Zuverlässigkeit die vor allem erforderliche Eigenschaft von *λόγοι* ist. Unwahrscheinlich ist hier auch die bei der erstgenannten Auflösung angenommene Konstruktion von *κατηχεῖν* mit doppeltem Akkusativ und die Meinung, daß darunter eine kirchliche Unterweisung zu verstehen sei; denn Objekt einer solchen könnte nur sein das Wort Gottes oder die christliche Lehre in ihrer Einheit (cf Gl 6, 6; AG 18, 25), hier aber handelt es sich um eine Vielheit von *λόγοι* und zwar nach dem Zusammenhang um die den *πράγματα*, welche Objekt aller christlichen Geschichtschreibung sind, entsprechenden Reden, um Erzählungen, um die ins Wort gefaßten Tatsachen der Christentumsgeschichte selbst[44]). Da Lc *κατηχεῖσθαι περί*

auch sonst in späteren Zeiten vorgekommenen Verwechselung mit dem gleichnamigen Bischof von Antiochien um 180 cf Schermann Vitae proph. p. 200, 8 f.; Guilelmus Tyr. hist. rerum in part. or. gestorum IV, 9 Migne S. Lat. 201 col. 203, s. eine Helmstädter Dissert vom J. 1706 p. 44—52.

[42]) Der mit *κράτιστε Διόγνητε* angeredete Empfänger der berühmten Epist. ad Diognetum war ein Heide. Cf übrigens Einl II³, 390 A 3.

[43]) AG 25, 26 gehört *περὶ οὗ* natürlich nicht zu *ἀσφάλειαν*, sondern zu *γράψαι*. Ich finde überhaupt kein Beispiel für eine solche Umschreibung, überall dagegen *ἀσφάλεια* c. gen. 1 Makk 14, 37; 2 Makk 9, 21; 15, 11 (da gen. subj.); Epict. I, 1, 4; III, 3, 5; 26, 14; IV, 10, 13; Xen. memor. IV, 6, 15 *νομίζων ταύτην τὴν ἀσφάλειαν εἶναι λόγων.*

[44]) Der kirchliche Gebrauch von *κατηχεῖν* zur Bezeichnung des auf Bekehrung zum Glauben und Vorbereitung zur Taufe abzielenden Unterrichts ist dem NT noch fremd; denn Gl 6, 6; 1 Kr 14, 19 bezeichnet es alle innergemeindliche Unterweisung der Gläubigen cf Bd IX², 272. Jener technische Gebrauch ist vorausgesetzt in Clem. II Cor. 17, 1; Test XII patr. Joseph 4, 4; Acta Theclae 39; war auch schon dem Marcion gelaufig (s. Bd IX², 273 A 21). In diesem Sinne faßt es Eus. gel. proph. I, 1 in seiner Nachbildung von Lc 1, 4, indem er die Meinung ausspricht, daß seine Arbeit besonders auch den eben erst an das göttliche Wort Herantretenden dienlich sein werde, *ὃς ἂν ἀκριβῶν ἐξ αὐτῆς δύναιτο τὴν περὶ ὧν κατη-*

τινος mit persönlichem Subjekt AG 21, 21. 24 und ebenso ἦχος περί τινος Lc 4, 37 (cf 4, 14 φήμη περὶ αὐτοῦ) gebraucht, ist auch hier nur die dritte der vorgenannten Auflösungen der Attraktion und die an den angegebenen Stellen von Lc dem Verbum sowie seinem Stammwort beigelegte Bedeutung anzunehmen [44a]). Theophilus war noch kein Glied der Gemeinde; es war ihm aber manches zu Ohren gekommen von den Geschichten, welche in dieser Gemeinde wieder und wieder erzählt und auch den noch Draußenstehenden, die mit einzelnen Gemeindegliedern in Verkehr standen oder auch einmal einen Gottesdienst der Gemeinde besuchten [45]), gerne mitgeteilt wurden. Aber es waren doch immer nur Einzelheiten, die er gehört hatte, und so wunderbare, von dem alltäglichen Verlauf des Lebens abweichende und so märchenhaft klingende Erzählungen, daß der Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit einem vornehmen und einigermaßen gebildeten Mann geboten erscheinen konnte. Durch eine auf gründlichen Studien beruhende, sowohl den inneren Zusammenhang der bisherigen Geschichte des Christentums, als ihre Verflechtung mit den bekannten Verhältnissen der politischen Geschichte nachweisende Darstellung hofft Lc dem Theophilus zu der Erkenntnis und Überzeugung zu verhelfen, daß es sich hier um wahre Erzählungen und wirkliche Tatsachen handele [46]).

I. Geburt und Kindheit Johannes des Täufers und Jesu 1, 5—2, 52.

1. Ankündigung der Geburt des Johannes 1, 5 bis 25. Die schon durch das ἄνωθεν πᾶσιν v. 3 erregte Erwartung, daß Lc mit seiner Erzählung ebenso, wie er es mit seinen

---

χήθησαν λόγων ἀσφάλειαν. Cf auch meine Forsch II, 2—5. Die Anwendung des Wortes bei Lc entspricht aber nicht diesem kirchlichen, sondern einem gewöhnlichen vorchristlichen Sprachgebrauch s. oben im Text. So sagt Philo, leg. ad Gajum 30 vom Kaiser Caligula, es sei ihm zu Ohren gekommen, daß (κατήχηται δέ, ὅτι) der Tempel zu Jerusalem von allen Tempeln in der Welt der schönste sei. Von privater mündlicher Mitteilung wenig bekannter Tatsachen gebraucht das Wort auch König Agrippa II bei Jos. vita 65 (Niese § 366). — Unerwähnt soll nicht bleiben, daß der anonyme Arianer bei Mai scr. vet. n. coll. III 2, 192 sonderbarer Weise citirt: *de quibus non edoctus est* (l. *es*) *vel instructus*. Es folgt eine Lücke, so daß der Sinn unaufgeklärt bleibt.

[44a]) Cf den Gebrauch von ῥῆμα Lc 1, 37—65; 2. 15 und die dortigen Bemerkungen. Auch λόγος zeigt Lc 7, 17 den Übergang von der einen zur anderen Bedeutung von דָּבָר.

[45]) Cf 1 Kr 14, 23—25; Jk 2, 2 ff. Einl I³, 62. 70 A 6.

[46]) Lc hat neben reichlichem Gebrauch von γινώσκειν das stärkere ἐπιγινώσκειν in beiden Büchern 20mal, alle anderen ntl Autoren zusammen 20 oder 21 mal.

Studien getan hatte, bis zu den ersten Anfängen der Christentumsgeschichte hinaufsteigen werde, wird durch das ganze erste Kapitel seines ersten Buchs nach der mittelalterlichen Einteilung vollauf bestätigt. Während Mr mit einer kurzen Skizze der Wirksamkeit des Taufers beginnt, Jo in einem vorgerückten Stadium derselben einsetzt[47]), geht alles das, was Lc bis 1, 56 erzählt, dem Augenblick voraus, in welchen Mt, der einzige Ev, der wie Lc eine sogen. Vorgeschichte gibt, seine Leser mit den ersten Worten seiner Erzählung (1, 18) versetzt. In anderer Beziehung mußte der erste Leser durch die ersten Stücke der Erzählung enttauscht werden, wenn er nicht auf anderem Wege mit der Art, wie die Christen jener Zeit von den Anfängen ihrer Religionsgeschichte zu reden pflegten, bekannt geworden war. Denn derselbe Mann, der durch die wohlgesetzte Rede des Prologs sich als einen durch Schule und Beschäftigung mit der Literatur gebildeten Griechen eingeführt hat, beginnt nun durch lange Kapitel hindurch in einem Stil und Ton zu erzählen, welcher jeden, der ein wenig Hebräisch oder Aramäisch versteht oder auch nur das AT in der griechischen Übersetzung gelesen hat, wie eine Übersetzung aus einer jener semitischen Sprachen anmutet und in den prosaischen Stücken wie in den eingelegten Liedern an die alten Geschichten von Samuel, Saul und David erinnert. Dies gilt[48]) gleich von dem ersten Satz (5): „Es lebte in den Tagen des Herodes, (des) Königs von Judäa ein Priester Namens Zacharias aus der Dienstklasse des Abia, und er hatte ein Weib, die zu den Töchtern Aarons gehörte, und ihr Name war Elisabet." Da erst mit v. 8 die Erzählung eines einzelnen Ereignisses beginnt, v. 5—7 dagegen eine allgemeine Beschreibung der geschichtlichen und amtlichen Stellung, sowie des Charakters des schon bei Beginn der eigentlichen Erzählung ebenso wie seine Gattin bejahrten Zacharias enthält, so bezieht sich auch die Zeitangabe in v. 5 auf die ganze lange Zeit des gemeinsamen Lebens der beiden Eheleute. Damit ist auch gesagt, daß die folgende Geschichte gegen Ende der Regierungszeit des ersten

[47]) Jo 1, 19 hat nicht nur das Lc 3, 15, sondern auch das Lc 3, 21 f.; 4, 1—13 Erzählte zur Voraussetzung cf Bd IV², 126 A 31, und über den Zeitpunkt von Mt 1, 18ff. Bd I³, 73.

[48]) Abgesehen von der Anknüpfung durch καί (hebr. ויהי), die am Anfang einer selbständigen Erzählung unerträglich wäre (Hiob 1, 1) und von guten Hss der LXX an der Spitze eines Buchs z. B. vom Vat. 1 Sam 1, 1 fortgelassen wurde, cf 2 Sam 1, 1; Jude 13, 2 (an diesen Stellen ἦν) Jude 17, 1; 19, 1b (ἐγένετο ohne jeden Unterschied des Sinnes). Zu ἐν ταῖς ἡμέραις mit Gen. des Regenten oder sonst maßgebender Persönlichkeiten, was kein griech. Geschichtschreiber aus eigenem Antrieb geschrieben haben würde, cf 2 Sam 21, 2; 1 Reg 10, 21; Jer 1, 2f. Wie Luther hat auch schon LXX zuweilen diesen Semitismus gemieden z. B. Gen 26, 1. 15, nicht so Lc 4, 25; 17, 26. 28; AG 7, 45 cf auch 5, 37.

Herodes (a. 37—4 v. Chr.) sich zugetragen hat. Da ferner die Erzählung bis 2, 39 teils durch ausdrückliche Zeitangaben, teils durch den sachlichen Zusammenhang, der solche ersetzt, auf den Zeitraum von wenig mehr als einem Jahr eingeschränkt ist (1, 24. 36. 57; 2, 6. 21. 22), so wird alles bis 2, 39 Erzählte noch in die Regierungszeit des Herodes fallen. Erst durch 2, 40 ff. wird der Leser über eine längere Reihe von Jahren hinweggeführt, und erst 3, 1 wird dies Zeitverhältnis der weiterhin zu erzählenden Geschichten bis zum Schluß des Ev durch eine neue, sehr viel umständlichere synchronistische Angabe bestimmt. Welcher der Fürsten des Namens Herodes gemeint sei, wurde auch dem mit der Geschichte des jüdischen Volkes wenig vertrauten Leser durch die Näherbezeichnung als König von Judäa deutlich gemacht. Spätestens durch 3, 1 erfuhr er, daß von den beiden dort genannten Söhnen und Erben Herodes des Gr. keiner den Königstitel geführt und ein Gebiet beherrscht hat, welches man mit irgend welchem Recht ἡ Ἰουδαία nennen konnte [49]). Auch Herodes den Gr. hätte Lc nicht βασιλεὺς τῆς Ἰουδαίας nennen können, wenn er diesen Namen hier in dem engeren Sinn verstanden haben wollte, wonach Judäa nur den südlichen Teil des Westjordanlandes bezeichnet und einen ausschließenden Gegensatz zu Samaria, Galiläa und Peräa bildet, und nicht vielmehr in dem weiteren Sinn, wonach das ganze von uns gewöhnlich Palästina genannte Gebiet darunter zu verstehen ist; denn ebensoweit erstreckte sich das Königreich des Herodes, und eben dies war zur Zeit des Lc bei Griechen und Römern und griechisch schreibenden Nichtgriechen die allergewöhnlichste Bedeutung von ἡ Ἰουδαία [50]). —

[49]) Der Enkel des alten Herodes, der AG 12, 1. 6. 19. 21 nur Herodes, von Josephus aber Agrippa genannt wird, und dessen Sohn Agrippa II (AG 25, 13—26, 32), zu dessen Regierungszeit Lc schrieb, führten zwar auch den Königstitel, ersterer 33—44 p. Chr., letzterer 50—100 p. Chr., aber eine Verwechselung des alten Herodes mit seinem Enkel oder Urenkel war um so weniger zu befürchten, je näher diese der Zeit nach dem Lc und dem Theophilus standen. Eine vorübergehende Verwechselung würde ohnehin bald genug durch 3, 1 berichtigt worden sein. — Da Mt 2, 1; AG 12, 1 der Artikel vor βασιλεύς unangefochten geblieben ist, wird er hier wahrscheinlich mit ℵ B etc. gegen die Mehrzahl der Hss zu streichen sein. Es sollte hier nicht, wie an jenen Stellen die Königswürde dieses Herodes im Gegensatz zu andern Trägern desselben Namens, die nicht Könige waren, betont werden, wozu auch die Beifügung von τῆς Ἰουδαίας nicht passen würde, sondern es wird von dem weltbekannten ersten König Namens Herodes gesagt, daß er das Land beherrschte, in welchem die folgenden Geschichten sich zugetragen haben.

[50]) Daß Lc, der dieses ganze Gebiet 3, 1 mit Nennung der einzelnen Teile, in die es nach dem Tode Herodes des Gr. geteilt wurde, umständlich umschreibt, sich eingebildet haben sollte, der große Begründer der Dynastie habe nur ein Stück des hl. Landes beherrscht und sei in dieser Beziehung durch den zu seiner Zeit regierenden schwächlichen Urenkel Agrippa II in

Zacharias gehörte zu der achten der 24 auf Abstammung beruhenden Dienstklassen, in welche spätestens schon zur Zeit des Chronikbuches und bis zur Zerstörung des Tempels die jüdische Priesterschaft eingeteilt war[51]). Abgesehen von den drei großen

---

Schatten gestellt worden, ist undenkbar. Auch deshalb, weil er dann nach Analogie von 3, 1 doch auch wohl 1, 5 gesagt haben würde, wer damals Herr von Galiläa war, in welchem ein großer Teil der in c. 1—2 erzählten Begebenheiten spielt (1, 26—38. 56; 2, 4. 39—52). Es besteht aber auch gar kein Grund zu dieser wunderlichen Annahme. Lc kennt natürlich den engeren Gebrauch von ἡ Ἰουδαία 1, 65; 2, 4; 3, 1 (wo daneben Samaria hätte genannt werden können, wie Peräa neben Galiläa); 21, 26; AG 8, 1; 11, 1; 12, 19; 21, 10. Er gebraucht aber auch ἡ Ἰουδαία als Name des ganzen hl. Landes „von Dan bis Beersaba", erstens überall da, wo das Attribut ὅλη oder πᾶσα damit verbunden ist 6, 17 (daneben nur noch die Hauptstadt und der phönicische Küstenstrich); 7, 17; 23, 5 (von Galiläa bis Jerusalem); AG 10, 37 cf 39; 26, 20. Auch AG 1, 8 bildet keine Ausnahme; denn Samaria, nicht aber Galiläa oder Peräa noch besonders neben dem Ganzen zu nennen, war Bedürfnis, weil gegen die Predigt in Samarien sich Bedenken erheben konnten und daher Judäa in dem Sinn von χώρα τῶν Ἰουδαίων (10, 39) „das von den Juden bewohnte Land" verstanden werden konnte (AG 9, 31 gehört nicht hieher, weil dort ὅλης auch zu den ohne neuen Artikel angefügten Namen Samaria und Galiläa gehört). Zweitens bedeutet ἡ Ἰουδαία auch ohne πᾶσα oder ὅλη das ganze Palästina Lc 4, 44 (s. unten z. St.); AG 11, 29; 15, 1; 26, 21. So bei Pl Gl 1, 22; 1 Th 2, 14; 2 Kr 1, 16; Rm 15, 31. Dies ist der bei Griechen und Römern jener Zeit gewöhnlichste Name. Josephus ant. I, 6, 2 (Niese 136); c. Ap. 1, 22 (168 ff.) weiß wohl, daß schon Herodot und andere Griechen den Namen Παλαιστίνη, der ursprünglich nur das Philisterland bezeichnet, auf das ganze Mutterland der Juden übertragen haben; aber er selbst gebraucht diesen Namen, wo er seine eigene Sprache in griechische Form kleidet (bell. V, 9, 4 Niese 384, die einzige Stelle im ganzen Werk) nur im Sinn von Philisterland. Dagegen bemerkt er wiederholt, daß man das ehemals Kanaan genannte Land jetzt Judäa nenne ant. I, 6, 2; 7, 2 (134. 160), führt auch gelegentlich griechische Schriftsteller an, die letzteren Namen in diesem Sinn gebrauchen (Klearch, Hekatäus c. Ap. I, 22, § 179. 195) und gebraucht ihn selbst regelmäßig so, obwohl er natürlich die engere Bedeutung anwendet, wo er von der Einteilung des hl. Landes handelt bell. III, 3, 1—5. Dieselbe Duplicität der Bedeutung von Judaea blickt bei Plinius durch, der es zwar regelmäßig im weiteren Sinn gebraucht (nat. hist. V, 67; XII, 100. 111 f. 136) und so auch V, 70 Galilaea und Peraea als Teile von Judaea angibt, daneben aber doch das eigentliche Judäa als *reliqua Judaea* bezeichnet; ebenso bei Ptolemaeus: V, 16, 1 (ἡ Παλαιστίνη ἥτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται); V, 17, 1; 19, 1; VIII, 15, 2; 20, 1) einerseits, V, 16, 6 andrerseits. Strabo gebraucht Judaea durchweg im weiteren Sinn XVI, 2, 33 u. 40; 3, 1 p. 760. 762. 765; Tacitus nur so, und niemals dafür *Palaestina*. Bei den „Hebräern" (im Sinn von AG 6, 1) dagegen ist יהודה u. aram. יהוד (Dan 2, 25; Esra 5, 1. 8) Name des südlichen Teils, des ehemaligen Stammgebietes und des von dem Reich der 10 Stämme getrennten Königreichs Juda geblieben. Das Ganze des hl. Landes nannten sie lieber „Land Israels" cf Mt 2, 20; Bd I[3], 113 A 16.

[51]) 1 Chron 24, 7—18 werden ihre Namen aufgezählt, der 8. Name ist (v. 10) אביה. Josephus, der ant. VII, 14, 7 diese Einteilung nach 1 Chron 24 auf David zurückführt, versichert, daß sie bis zu seiner Gegenwart fortbestehe. ἡμερία (dafür Jos. l. l. mehrmals πατριά, einmal

Festen wechselte der tägliche Dienst im Tempel unter den 24 Abteilungen wochenweise, so daß eine jede durchschnittlich zweimal im Jahre eine Woche lang Dienst hatte. Der priesterlichen Aristokratie gehörte Zacharias nicht an; denn diese bestand aus dem fungirenden und den im Amt gewesenen Hohenpriestern, aus den Mitgliedern derjenigen Priesterfamilien, aus welchen durch die herodäischen Fürsten oder die römischen Statthalter Hohepriester gewählt worden waren, und aus den Priestern der ersten jener 24 Klassen [52]). Während diese vornehmen Priester durchweg in Jerusalem ihren Wohnsitz hatten, wohnte die übrige Masse der Priester in Dörfern und Städten im Lande zerstreut (cf 1, 23. 39) [53]). Da nach Gesetz und Sitte der Priester jede Jungfrau oder Witwe rein israelitischer Herkunft heiraten durfte [53a]), war es nicht überflüssig zu bemerken, daß Zacharias ein Weib gleichfalls priesterlicher

---

ἐφημερίς, so auch vita 1) entspricht in LXX bald מַחְלֹקֶת, Anteil, Los, durchs Los bestimmte Klasse (1 Chron 23, 6; 28, 13), bald מִשְׁמֶרֶת, מִשְׁמָר, Wache, Wachtdienst, jeder abwechselungsweise zu verrichtende Dienst und die Gesamtheit der jeweils damit betrauten Personen (1 Chron 25, 8; 2 Chron 31, 16; Neh 12, 24). Cf übrigens Schürer II⁴, 286—291, 336 f.

[52]) Von dieser Klasse bezeugt Jos. vita 1, der selbst von Geburt ihr angehörte, daß sie an Vornehmheit die übrigen weit überragte. Daß er ihren Namen Jojarib (1 Chron 24, 7; 9, 7; Neh 11, 10) nicht nennt, ist angesichts der Versicherung in ant. VII, 14, 7 (s. vorige A) gleichgiltig. Aus dieser war das Geschlecht der Makkabäer oder Hasmonäer hervorgegangen 1 Makk 2, 1; 14, 29, auch in der Mischna Baba Kamma IX, 12 als erste Abteilung erwähnt. Bedeutet diese Ordnung, welche nicht die ursprüngliche gewesen zu sein scheint (cf dagegen Neh 12, 12—21), eine Rangordnung, so stand die Klasse Abia als achte weit zurück. — Die Fabel, die den Zacharias zum Hohenpriester und zugleich zum Märtyrer gemacht hat (Protev. Jac. 8, 3 ὁ ἀρχιερεύς, 9, 1; 23—24 cf Orig. comm. in Matth. ser. 25 Delarue III, 845; Fragm. zu Lc 11, 51 bei Gallandi XIV app. p. 103; Ambros. zu Lc 1, 8 p. 24; Hier. zu Mt 23, 35 Vall. VII, 190) beruht zum Teil auf unerlaubter Identifikation dieses Zacharias mit dem in Mt 23, 35, ist aber auch sonst willkürliche Erfindung cf Bd I³, 656 A 84; GK II, 776 f.

[53]) Nicht nur in Judäa, wie es nach Schürer II⁴, 297 den Anschein haben könnte. S. Bd I³, 337 A 9 auch unten zu v. 39.

[53a]) Dem Priester war nach Lev 21, 7 nur verboten, eine Hure oder eine Geschwächte oder eine Geschiedene zu heiraten. Damit, daß gleich darauf 21, 13 f. nur dem Hohenpriester vorgeschrieben wird, daß er außerdem auch keine Witwe sondern nur eine Jungfrau und zwar eine Jungfrau seines Volkes heiraten dürfe, ist auch gesagt, daß dem gewöhnlichen Priester wie den übrigen Israeliten auch eine Witwe und selbst eine Nichtisraelitin zu heiraten gestattet war cf Deut 21, 10 ff.; Num 12, 1 ff. Auch die spätere Praxis forderte von den Priestern im Unterschied von den Laien nur, daß sie eine Israelitin zum Weibe nehmen oder zur Mutter haben, mit Ausschluß der etwa in Kriegsgefangenschaft Geratenen und daher Verdächtigen Jos. c. Apion. I, 7; cf ant. III, 12, 2. Auch Philo mon. II, 11 bezeugt ausdrücklich, daß die gewöhnlichen Priester auch solche, die nicht Priestertöchter seien, heiraten dürfen, was (ohne Grund in der Thorah und von Josephus nirgendwo bezeugt) nur den Hohenpriestern untersagt sei.

Herkunft oder, wie es in der gehobenen Sprache dieser Erzählung ausgedrückt wird, ein Weib aus der Zahl der „Töchter Aarons“ hatte. Mag Lc dies nicht ohne Vorausblick auf eine in v. 36 folgende Angabe bemerkt haben, so dient es doch auch an sich zur Kennzeichnung der Familie, welcher Johannes entsprossen ist; sie war eine echt priesterliche, und das will bei der Erblichkeit dieses Amtes und Standes in Israel viel sagen. Dazu kam, daß sie von der weltförmigen Entartung der vornehmen, zumeist der sadducäischen Partei angehörigen Priesterschaft der Großstadt völlig unberührt war. Wie das Ehepaar altisraelitische Namen trug[54]), so werden sie auch als Vertreter echt israelitischer Frömmigkeit und Denkweise charakterisiert sowohl durch die Worte des Ev (6): „sie waren aber beide vor Gott gerecht, wandelnd in allen Geboten und Rechtssatzungen des Herrn, tadellos“, als auch durch alles, was weiterhin an eigenen Äußerungen derselben mitgeteilt wird. Auch dies erinnert an alte Geschichten, daß das in vorgerückten Jahren stehende Ehepaar seine Kinderlosigkeit als ein Zeichen göttlicher Ungnade und einen Schimpf vor den Leuten überaus schmerzlich empfand und bis zu einem Alter, das jede Aussicht auf Leibeserben auszuschließen schien, nicht aufhörte, um Wendung dieses Leids zu beten[55]). Daß aber die Erhörung dieses Gebetes mehr bedeuten sollte als die Erfüllung eines natürlichen Wunsches frommer Leute, kam schon dadurch zum Ausdruck, daß sie dem Zacharias mitten in der Ausübung seines priesterlichen Berufes angekündigt wurde (8 ff.): „Während er innerhalb der Ordnung seiner Dienstklasse vor Gott dem Priesterdienst oblag“, d. h. als er einst, wie schon manchmal in seinem langen Leben mit der ganzen Dienstklasse Abia für die Dauer einer Woche in Jerusalem sich aufhielt und den Dienst im Tempel versah, „fiel

[54]) *Ζαχαρίας*, Transskription von זְכַרְיָה („Es gedachte Jahveh“ einer Person oder Sache) in LXX 2 Reg 14, 29 (König); Jes 8, 2; 2 Chron 26, 5 (Lehrer); 2 Chron 24, 20 (Priester u. Prophet); Sach 1, 1 (Prophet) etc., auch in späterer Zeit 1 Makk 5, 18; Jos. bell. IV, 4, 1 (Priester); 5, 4 (vornehmer Jerusalemer). Daneben die abgekürzte Form זְכַרְי Esra 2, 9, LXX *Ζακχαΐ*, Lc 19, 1 *Ζακχαῖος*, wechselnd mit der Form *Ζαχαρίας* als Name derselben Person in der ältesten Bischofsliste von Jerusalem Forsch VI, 282. 292; Dalman, Gr.² 178 A 6; 161 A 4. Auch in rabbinischen Kreisen nicht selten Jastrow s. v. זכאי II p. 395. — Auch *Ἐλισαβέτ* oder *Ἐλισαβέθ* (so B D) ist ein alter, für die Tochter und Frau eines Priesters sehr passender Name; denn ebenso hat LXX den Namen von Aarons Frau Ex 6, 23 אֱלִישֶׁבַע *(cui Deus est sacramentum)* transskribirt (Vat. *Ἐλισαβέθ*), was eine jüngere Nebenform אֱלִישָׁבַע voraussetzt wie יְהוֹשָׁבְעַת 2 Chr 22, 11 = יְהוֹשֶׁבַע 2 Reg 11, 2. SsS¹ haben Lc 1, 5 die althebräische Form eingesetzt. Daß jene ältere Elisabeth Ex 6, 23 eine Judäerin war (cf Num 1, 7), wurde später bei den Verhandlungen über die Abstammung Jesu bedeutsam gefunden, cf Reichardt, Die Briefe des S. Julius Africanus S. 32ff. 54.

[55]) v. 7. 13. 18. 25 cf 1 Sam 1, 2—2, 10; Gen 16, 5; 29, 31 f. — Ps 127, 3; Deut 7. 13f.

ihm (eines Tages) nach Sitte des Priestertums durchs Los die Aufgabe zu, daß Räuchopfer anzuzünden und (zu diesem Zweck) in das Tempelhaus (d. h. in das sogenannte Heilige, in welchem außer dem goldenen Leuchter und dem Schaubrottisch auch der Räucheraltar stand) einzutreten[56]), indem die ganze Menge des (an diesem Gottesdienst teilnehmenden) Volkes während der Stunde des Räuchopfers draußen (außerhalb des Heiligen in den Vorhöfen der Israeliten und der Weiber) betete.“ Sowohl Morgens vor dem täglichen Brandopfer bei Tagesanbruch als zur Zeit des sogen. Abendopfers d. h. Nachmittags um und nach 3 Uhr (cf AG 3, 1), zu dieser Stunde aber nach dem Brandopfer fand dieser Gebetsgottesdienst im Tempel statt, dessen symbolische Begleithandlung die Anzündung des Räuchopfers war (cf Ap 5, 8; 8, 3f.). Obwohl Lc nicht sagt, zu welcher der beiden möglichen Tageszeiten die Geschichte sich zugetragen, wird doch an die Zeit des Abendopfers zu denken sein. Denn erstens ist wenig wahrscheinlich, daß um die Zeit von Sonnenaufgang das Volk schon in so großer Zahl in den Vorhöfen versammelt war, wie man nach v. 10 cf 20 sich vorstellen muß, wie denn auch der Ausdruck in AG 3, 1 und die dort weiter folgende Erzählung zu verstehen gibt, daß die hauptsächliche und vom Volk in großen Scharen besuchte Gebetsstunde im Tempel die zur Zeit des Abendopfers war. Zweitens wird nicht nur der gelehrte Leser von heute, sondern wurde aller Wahrscheinlichkeit nach auch schon der Priester Zacharias durch den Namen Gabriel, den der ihm erschienene Engel sich selber gibt, an das einzige atl Buch erinnert, in welchem dieser Engelname zu lesen ist (Dan 8, 16; 9, 21), und zwar besonders an die zweite der genannten Stellen, wo berichtet wird, daß dem Daniel, nachdem er im Namen seines Volks ein langes Bußgebet gesprochen, Gabriel „um die Zeit des Abendopfers“ erschienen sei und anknüpfend an die Weissagung eines älteren Propheten (Dan 9, 2. 24—27) ihm die zukünftigen Schicksale seines Volks enthüllt habe. Die Ähnlichkeit der Lage, in welcher sich Z. befand, wird ihm die Elemente dargeboten haben, aus welchen die visionären Eindrücke und Wahrnehmungen

[56]) *λαγχάνειν* hier c. gen., AG 1, 17; 2 Pt 1, 11 (Lc 1, 9 nur C) c. acc., beides auch klass. Cf 1 Sam 14, 47 cod. Alex. *ἔλαχεν τοῦ βασιλεῦσαι*, Vat. schiebt hinter diesen Worten die Doppelübersetzung ein *κατακληροῦται ἔργον*, andere wie Lucian haben nur letzteres vor *τοῦ βαο.* Cf auch Demosth. c. Eubul. 46 u. 62 *κληροῦσθαι τῆς ἱερωσύνης.* Die Funktionen der einzelnen Priester wurden täglich durchs Los verteilt, cf die Zusammenstellung bei Schürer II[4], 349 ff., besonders 351 ff. — *εἰσελθών* ist nicht etwa Näherbestimmung des in *ἔλαχεν* steckenden Subjekts, sondern bildet mit *θυμιᾶσαι* zusammen einen regelrechten Nomin. c. inf., statt dessen auch Acc. c. inf. (*θυμιᾶσαι αὐτὸν εἰσελθόντα*) im NT stehen könnte cf Blaß § 72. — *ναός* bezeichnet im Unterschied von *τὸ ἱερόν* (der ganze Tempelplatz mit allen darauf befindlichen Baulichkeiten) regelmäßig das zweiteilige Tempelhaus. Über die Ausnahme Mt 27, 5 s. Bd I[3], 706 A 73.

sich formten. Nachdem er das Räuchwerk auf die glühenden Kohlen des Räuchaltars geschüttet und, wie es vorgeschrieben war, sich zur Anbetung niedergeworfen hatte[57]), und während gleichzeitig das draußen stehende Volk Gebete sprach, erblickt Z. zur Rechten des Altars, also auf der glückverheißenden Seite eine Gestalt, die er als einen Engel Jahvehs erkennt. Der erste Eindruck aber wirkt nur verwirrend und erschreckend auf ihn (cf Dan 8, 16 ff.), so daß der Engel ihn beruhigen muß durch den Zuruf (13): „Fürchte dich nicht, Z.; denn dein Gebet ward erhört, und dein Weib Elisabet wird dir einen Sohn gebären". Ist nach dem Wortlaut dieses Satzes nicht zu bezweifeln, daß unter dem Gebet, dessen Erhörung ihm hiemit versichert wird, das Bitten des kinderlosen Greises um einen Sohn oder eine Tochter zu verstehen ist, so ist doch damit keineswegs gesagt, daß er in eben dieser Stunde, da er als priesterlicher Vertreter des draußen betenden Volkes dessen Anliegen in symbolischer Handlung und Worten des Gebetes vor Gott zu bringen hatte, statt dessen für sich und sein Weib um ein Kind gebetet haben sollte. Durch v. 18 ist dies geradezu ausgeschlossen. Die Verkündigung, daß der Herzenswunsch, den er im Lauf der Jahre oftmals im Gebet vor Gott hat laut werden lassen, jetzt bald in Erfüllung gehen werde, soll dem durch die Erscheinung des Engels in Schrecken und Furcht versetzten Z. Mut machen zu dem Glauben an die Erfüllung viel größerer und heiligerer Hoffnungen und Wünsche. Der persönliche Wunsch des Einzelnen und die Sehnsucht der Volksgemeinde, die er als Priester vertritt, sollen hier zusammentreffen (14). Mit der Freude und dem Jubel des glücklichen Vaters vereinigt sich die Mitfreude Vieler an der Geburt und der

---

[57]) Cf die übersichtliche Beschreibung des Hergangs beim Morgenopfer, der mit dem beim Abendopfer abgesehen von der Stellung, die dem Räuchopfer angewiesen war, identisch war, nach der Mischna bei Schürer II[4], 351 ff., besonders S. 354. Daß v. 9 nicht von der bloßen Zuteilung des Räuchopfers durchs Los, sondern von der Ausführung dieses priesterlichen Geschäfts durch Zacharias erzählt ist, wird, wenn es dessen überhaupt bedürfte, durch den Anschluß von v. 10 außer Zweifel gestellt. — Zu *ἄγγελος κυρίου* s. Mt 1, 20 Bd I[3], 77 A 44. — *ἐκ δεξιῶν τ. θυσ.* (cf etwa AG 7, 55 f.) heißt zugleich „linker Hand" vom Standpunkt des Beschauenden. — Zacharias wird in diesem Moment nur noch allein im Heiligen sich aufgehalten haben, wie ja auch das draußen stehende Volk nur auf sein Herauskommen wartet (v. 21). Cf was Jos. ant. XIII, 10, 3 von dem Hohenpriester Hyrkanus I erzählt, daß er *ἐν τῷ ναῷ θυμιῶν μόνος ὢν* eine Stimme gehört habe, die ihm einen Sieg seiner Söhne meldete, was er dann beim Heraustreten aus dem Tempelhaus sofort der versammelten Volksmenge verkündigt habe. Die Beschreibung in Mischna Tamid VII, 2, wonach alle 5 beim Räuchopfer in verschiedener Weise beschäftigten Priester nach Vollendung der ganzen Handlung auf die Stufe der Vorhalle getreten seien und dem Volk den priesterlichen Segen erteilt hätten, hat die älteren Zeugnisse gegen sich.

ganzen Erscheinung seines Sohnes [58]). Der Grund dieser allgemeinen Freude ist schon durch den bedeutsamen Namen angedeutet, welchen der Vater ihm geben soll (13): Ἰωάνης [59]) d. h. „Jahveh ist gnädig gewesen oder geworden“. Da Lc die Wortbedeutung des Namens nicht angibt, kann zweifelhaft bleiben, ob er sie gekannt hat. Zweifellos aber hat Z., der nachmals auf die Befolgung des durch den Engel ihm mitgeteilten göttlichen Befehls gedrungen hat (59—63), und haben die andern Hebräer, welche diese Geschichten zuerst erzählt und gehört haben, den Sinn des Namens erkannt und wichtig gefunden. Eine Zeit der Gnadenerweisung Gottes nicht sowohl am Haus des Z. als am ganzen Volk Israel (cf Ex 33, 12—19; Ps 103, 7ff.; 85, 2ff.) soll der Sohn des Z. herbeiführen helfen. Daß Viele seiner Erscheinung sich freuen, wird durch die Beschreibung seines persönlichen Auftretens und seines beruflichen Wirkens (15—17) erklärt. Eine bedeutende und außerordentliche Persönlichkeit wird er nicht nur nach dem Urteil der Zeitgenossen, sondern vor Gott dem Herrn [60]), nach Gottes Urteil

---

[58]) Das hier ganz überwiegend bezeugte *γενέσει*, statt dessen manche jüngere Zeugen in Rücksicht auf v. 13 *γεννήσει* schrieben (cf auch Bd I [3], 72 zu Mt 1, 18) ist nicht wie letzteres Bezeichnung der Akte der Erzeugung und der Geburt, sondern faßt, wie auch *γίνεσθαι*, *γενέσθαι* so manchmal (Lc 1, 2. 5; 13, 2; Jo 1, 6) mit dem Werden, der Entstehung das ganze geschichtliche Dasein zusammen (Judith 12, 18; Jk 1, 23; 3, 6). — Zur Sache cf Jo 5, 35.

[59]) Hier haben ℵ (B[3]) D Ol *Ιωανης*, die meisten *Ιωαννης*. Erstere Schreibweise ist im ganzen NT durch B weitaus an den meisten Stellen (nur hier nicht von erster Hand), durch D in Lc 27 mal, in AG 21 mal, dagegen *Ιωαννης* in Lc (9, 7) 1 mal, in AG 2 mal (11, 16; 13, 5) bezeugt s. Blaß, Ev Lucae sec. ed. Rom. praef. VII; Philology of the gospels p. 75ff. Wie die einzelnen Schriftsteller den Namen geschrieben haben, ist besonders darum schwer zu entscheiden, weil beide Formen richtig sind. Die mit einem *ν* entspricht dem hebr. יְהוֹחָנָן = יוֹחָנָן, die mit doppeltem *ν* dem aram. (syr.) יוֹחָנָּן, cf Einl I [3], 11; II, 504. — Im Ev gibt Lc von keinem hebr. oder aram. Wort oder Namen eine Worterklärung (anders AG 1, 19; 4, 36) sondern nur etwa statt des semit. Namens ein griech. Äquivalent (23, 33 = Mr 15, 22). Auch Jo, der sonst durch Übersetzungen dem griech. Leser zu Hilfe kommt (Jo 1, 38. 41. 42; 20, 16; Ap 9, 11), unterläßt es gelegentlich, obwohl er selbst als Hebräer die Bedeutsamkeit des Namens empfindet (s. Bd IV [3], 280 zu Joh 5, 2. 42). Zu den Hebräern gehörte zwar nicht Lc, wohl aber Z. und die Gewährsmänner der Erzählungen in Lc 1—2. Sie werden also den Wortsinn nicht nur des N. Johannes, sondern auch der N. Zacharias und Elisabeth (s. vorhin A 54) gewürdigt haben.

[60]) Das schon v. 6 neben *ἐναντίον* sehr ansehnlich und v. 8 neben *ἔναντι* oder *ἐναντίον* (beides im NT dem Lc eigentümlich) ganz vereinzelt bezeugte *ἐνώπιον* ist v. 15 allein überliefert. Ein wesentlicher Bedeutungsunterschied ist nicht zu erkennen. LXX hat alle 3 Wörter für לִפְנֵי בְּעֵינֵי und לִפְנֵי. Das artikellose *κύριος* ist auch hier Ersatz des Jahvehnamens. — *οἰκέρα* in NT nur hier, in LXX für שֵׁכֶר, indeklinabel: Jes. 24, 9 nom. Num 6, 3 gen., Deut 14, 26 dat. Lev, 10, 9 acc. Der gen. *οἰκέρος* in den Fragm. des Bardesan bei Eus. praep. VI, 10, 14 ist eine ebenso kühne Bildung, wie das Verb *οἰκεραϊζειν* ebendort 8. Es ist *οἰκέρα* nichts anderes

sein. Daß Joh. sich zeitlebens (dies liegt in der starken Verneinung οὐ μή mit Konj.) des Weines und jedes berauschenden Getränkes enthalten wird, kennzeichnet ihn nicht als einen lebenslänglichen Nasiräer; denn bei diesen war neben dieser Enthaltung das Wachsenlassen des Haares ein Hauptstück ihres Gelübdes (Num 6, 5. 18; AG 18, 18; 21, 23 f.), was auch bei Simson mit dem Anderen verbunden war (Judc 13, 5; 16, 17. 22) und bei Samuel als einziges äußeres Zeichen seiner Gottgeweihtheit erwähnt wird (1 Sam 1, 11). Da alles weiterhin von ihm Gesagte ihn als einen großen Propheten schildert (cf 1, 76; 7, 26; 20, 6), muß auch die Enthaltung vom Wein zur Kennzeichnung der Art seines Prophetentums dienen. Diese Enthaltung ist, wie wir aus Lc 1, 80; 5, 33; 7, 33; Mr 1, 6 entnehmen, nur eines der Stücke, worin sich die dem Ernst seiner Predigt entsprechende, entsagungsvolle Lebensweise des Johannes darstellen sollte. Zu der lebenslänglichen Nüchternheit seines leiblichen Lebens bildet einen gewissen Gegensatz, daß er noch vom Mutterleibe an d. h. schon zu der Zeit, da er noch im Mutterleibe sich befindet, mit hl. Geist erfüllt werden, also auch von Geburt an mit demselben erfüllt sein wird[61]). Dieser außerordentlichen Ausrüstung für den prophetischen Beruf entspricht seine Wirkung auf die Umgebung. Er wird zwar nicht alle, aber doch (16) viele der Söhne Israels zu Jahveh ihrem Gott bekehren. Schon dieser letzte, nicht sehr gebräuchliche Ausdruck[62]) weist auf die besondere Berufsaufgabe des zu erwartenden Sohnes des Z., welche der Engel in freiem Anschluß an Mal 3, 1 und 23 mit den Worten beschreibt (17): „er wird vor ihm[63]) in Geist und

als das aram. שִׁכְרָא, das im Targum Prov 20, 1; 31, 4 u. 6 für das hebr. שֵׁכָר steht, cf H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griechischen S. 81. — Ss S¹ (vokal. שַׁכְרָא) S³ zu Lc 1, 15 könnten das Wort aus der Pesch. des AT's (z. B. Lev 10, 9; Num 6, 3) genommen haben; aber sicher ist das ebensowenig, wie daß Hegesipp bei Eus. h. e. II, 23, 5 es aus LXX oder aus Lc 1, 15 geschöpft hat. Da die Syrer das Verb שכר in der Bedeutung „trunken sein" kennen (s. auch Bardesan vorhin) ist wahrscheinlicher, daß Targ, Pesch. des AT's, Hegesipp und die syr. Übersetzer der Evv es aus der lebendigen Sprache genommen haben. Sh schreibt Lc 1, 15 שכר, statt dessen eine Hs משכר. Die Lat (*sicera* a e d f l* q Vulg, *siceram* b c ff² r d) und Sah Kopt haben das Fremdwort in griech. Form beibehalten.

[61]) Dieser Sinn der prägnanten Konstruktion (zusammengezogen aus ἔτι ὢν ἐν κοιλίᾳ und ἤδη ἐκ κοιλίας) ist durch 1, 41—44 und Vergleichung von Jer 1, 5 sichergestellt cf Jes 49, 5; Bd IX², 61 zu Gl 1, 15, auch VI, 249 ff. zu Rm 6, 7. Sachlich richtig, aber frei übersetzen die Lat e c l Ambros. *in ventre* oder *utero*, andere, auch Vulg. *ex utero*, Ss S¹ Sh „während er noch im Leibe seiner Mutter ist".

[62]) Neben häufigem Gebrauch des intrans. ἐπιστρέφειν und pass. ἐπιστρέφεσθαι ist im AT trans. ἐπιστρέφειν in gleichartiger Verbindung sehr selten (2 Chr 19, 4; Ps 85, 4), auch im NT wie hier v. 16. 17 (AG 26, 18?) und Jk 5, 19. 20. Das ἐπιστρέψει in v. 16 wird durch das ἐπιστρέψαι καρδίας v. 17 wieder aufgenommen.

[63]) Nach dem Zusammenhang mit v. 16 bezieht sich αὐτοῦ (statt

Kraft des Elia hergehen, um zu bekehren Herzen von Vätern zu Kindern und Ungehorsame (einzuweisen) in die verständige Denkweise Gerechter (s. A 63), um (Gott) dem Herrn ein zubereitetes Volk herzustellen." Das betonte „er" (*αὐτός*) an der Spitze dieses Satzes will sagen, daß Joh. und kein anderer es ist, von welchem gilt, was hier von ihm ausgesagt wird, eine Ausdrucksweise, welche voraussetzt, daß Z. und alle Frommen in Israel eine Persönlichkeit nach Art des Elia erwarteten, was durch die rabbinische Tradition wie durch die Evv reichlich bezeugt ist[64]). Wenn an der Stelle, welche dieser Erwartung zu grunde lag (Mal 3, 23), als ein Wort Gottes zu lesen war, Gott werde seinem Volk den Propheten Elia senden, ehe der große und schreckliche Tag Jahvehs komme, so konnte daraus die Meinung entstehen, daß der Elia der Geschichte, dessen Abschied aus dem irdischen Leben 2 Reg 2, 11 als ein höchst wunderbares Ereignis dargestellt ist, einst ebenso wunderbar wieder in das irdische Leben zurückkehren werde[65]). Daß weder Joh. selbst noch Jesus diese Meinung teilten, ergibt sich aus den angeführten Stellen (A 64) zur Genüge. Daraus folgt aber nicht, daß die nirgendwo so deutlich wie Lc 1, 17 ausgesprochene Deutung jener Weissagung auf einen Mann, der mit der Geisteskraft und der Charakterstärke des Elia sein entartetes Volk zur Umkehr auffordere, erst in der christlichen Gemeinde entstanden sei, daß also die vorliegende Erzählung in diesem Punkt einen Anachronismus zeige. Denn ganz ähnlich wie Maleachi hier, hatten schon ältere Propheten von David geredet, als ob er nicht nur ein auf den Davidssohn der Endzeit

---

dessen Tert. de anima 35 *τοῦ λαοῦ* gelesen zu haben scheint) auf „den Herrn, den Gott der Söhne Israels", der am Ende von v. 17 wieder wie v. 11. 15, auch 25. 32. 38 etc. durch artikelloses *κύριος* = Jahveh, aber auch durch *ὁ κύριος* v. 6. 9. 28 etc. benannt wird. — *φρόνησις* im NT nur noch Eph 1, 8 im Sinn von *φρόνιμος*, dort wie 1 Reg 5, 9; Prov 1, 1 neben *σοφία*, 1 Reg 3, 28 = חָכְמָה. Die Konstruktion *ἐπιστρέψαι* mit *ἐν φρονήσει* ist zeugmatisch.

[64]) Mt 11, 14; 16, 14; 17, 10—12; 27, 47; Mr 9, 11—13; Lc 9, 8. 19; Jo 1, 21 cf Bd I[3], 133. 427 f. 433. 538. 562 f.; IV[3], 111 f. 122 f.

[65]) Dahin ist wohl zu rechnen, daß LXX dem Namen des Elia *τὸν Θεσβίτην* statt des durch das Hebr. dargebotenen *τὸν προφήτην* beifügt, ferner die Art, wie Sir 48, 10 (hebr. u. griech.) das in der Schrift geweissagte Kommen des Elia zwischen eine zweimalige Erwähnung seiner Himmelfahrt (48, 9 u. 12) gestellt wird. Die genau an Mal 3, 23 sich anschließenden Worte des hebr. Sirach 48, 10 . . . להשיב לב אבות על בנים ולהכין שׁ übersetzt der Enkel des Vf *ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ*. Vergleicht man hiemit Mal 3, 23 nach dem Hebr. und nach LXX *ἀποκαταστήσει καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καρδίαν ἀνθρώπου πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ*), ferner Lc 1, 17[b] und Mr 9, 12 = Mt 17, 11, so steht man vor einer verwirrenden Menge sich kreuzender Anklänge. Lc aber steht gerade da, wo er dem prophetischen Text am nächsten kommt, dem Hebr. erheblich näher als der LXX und Sirach und trifft mit letzterem gegen LXX in *ἐπιστρέψαι* zusammen.

weissagender Typus, sondern dieser selbst wäre (Hosea 3, 5; Jer 30, 9; Ez 34, 23 f.; 37, 24 f.). Auch in anderer Beziehung ist diese Vergleichung lehrreich. Wie neben dem menschlichen König der Endzeit, der den typischen Namen David trägt oder auch ein Sohn Davids heißt, die andere Anschauung Platz hat, daß Gott selbst als ein Hirt und König seines Volks sich annehmen werde[66]), so ist auch durch die prophetische Vorstellung von einem zukünftigen Tage und Kommen Gottes zum Gericht und zur Erlösung, welche Mal 3, 23 f. und im Anschluß an diese Stelle in der vorliegenden Engelrede obwaltet, die andere Vorstellung vom Kommen des verheißenen menschlichen Königs zu eben diesem Zweck nicht ausgeschlossen. Wie beide z. B. Jer 30, 9 unmittelbar mit einander verbunden sind, so unterscheidet auch Mal 3, 1 der dort von seinem Kommen redende Jahveh Zebaoth von sich dem Redenden den Herrn und Bundesvermittler, welcher ein Gegenstand sehnsüchtiger Erwartung des Volkes Gottes ist, nennt aber daneben auch den seinem Kommen vorangehenden Vorboten, d. h. denselben Vorläufer, welcher am Schluß des Buchs Maleachi den typischen Namen Elia trägt cf Bd 1^3, 428. Dieser Weissagung des letzten atl Propheten sind außer dem Namen Elia in genauer Übersetzung des hebr. Textes auch die Worte *ἐπιστρέψαι καρδίας πατέρων ἐπὶ τέκνα* entnommen, mit welchen die Beschreibung der Wirksamkeit des in dem Sohn des Z. demnächst zur Welt kommenden anderen Elia beginnt. Weder bei Maleachi noch in der Engelrede handelt es sich um Wiederherstellung des durch Zänkereien gestörten Friedens in den Familien, woraus sich ein sonderbarer Gegensatz zu der Aufgabe Jesu nach 12, 51 ff. ergeben würde. Noch weniger ist an die längst verstorbenen Vorfahren des dermalen lebenden Geschlechts im Gegensatz zu diesem (Hb 1, 1; Rm 15, 8; AG 7, 51) zu denken; denn auf jene könnte auch ein zweiter Elia keine bekehrende Wirkung üben. Väter und Kinder können nur Bezeichnung der alten und der jungen Genossen einer und derselben Zeit sein, nämlich der Zeit, in welcher Joh. seinen Beruf ausrichten soll[67]). Zu allen Zeiten pflegen die Alten, die ältere Generation, wie wir gerne sagen, am Alten zu hängen, auch wenn es schlecht ist, wohingegen die Jungen für das Neue, das zu ihrer Zeit aufkommt, empfänglicher sind. Der andere Elia wird als ein kühner Reformator gegen das Altgewohnte ankämpfen und eine neue Zeit heraufführen. Nicht zufrieden damit, daß die Jungen ihm zujubeln, soll er auch die Herzen der Alten für das zu gewinnen suchen, was zunächst in den Herzen der jüngeren Generation einen Widerhall findet. Dieser Gedanke hebt sich da-

[66]) cf Ez 34, 11—15 mit 34, 23 f. oder Micha 2, 12; 4, 6 f. mit 5, 1—3 oder Jer 31, 10 mit 23, 5.

[67]) Cf AG 7, 2; 22, 1; 1 Jo 2, 13. 14; 1 Tm 5, 1. auch 2 Pt 3, 4.

durch um so kräftiger hervor, daß daneben nicht wie Mal 3, 24 auch von Herzensbekehrung der Kinder zu den Vätern geredet wird, sondern statt dessen von einer Wirkung auf Unfolgsame und schwer zu Überzeugende, infolge deren sie Vernunft annehmen und zu einer Verständigkeit gelangen, wie sie gerechten Leuten eigen ist (s. A. 63). So gewiß nicht bloß bei jungen Kindern im Verhältnis zu ihren Eltern (Rm 1, 30), sondern Gotte und seinen Offenbarungen gegenüber auch bei ältesten Greisen ἀπειθεια zu finden ist, sind auch Gerechtigkeit und Verständigkeit keine dem höheren Alter vorbehaltene Eigenschaften. Es wird durch φρόνησις δικαίων vielmehr die fromme Gesinnung beschrieben, zu welcher der Sohn des Z. allem Volk Antrieb und Anleitung geben wird. Durch diese so allgemein gehaltene Beschreibung seiner Aufgabe ist die zweite appositionsweise angefügte Zweckangabe ἑτοιμάσαι κυρίῳ λαὸν κατεσκευασμένον schon vorbereitet. Es gilt, aus dem jüdischen Volk, wie es zur Zeit beschaffen ist, ein Volk herzustellen, welches fähig und würdig ist, den nach seiner Verheißung zu seinem Volk kommenden Herrn zu empfangen. Daß auch hier das artikellose κυρίῳ Jahveh, den Gott Israels bezeichnet, bedarf keines Beweises. Daß aber das endgeschichtliche Kommen Gottes ein durch den Messias vermitteltes sein wird, kommt in den folgenden, der gleichen Zeit und denselben Kreisen angehörigen Erzählungsstücken zu um so deutlicherem Ausdruck. — Z. ist dem hohen Flug der gehörten Rede nicht gefolgt. Er haftet an der nächstliegenden Vorbedingung für die Verwirklichung all' des Großen, was ihm von seinem zukünftigen Sohn verkündigt worden ist, nämlich daran, daß ihm bei seinem hohen Alter und dem hohen Alter seines Weibes überhaupt noch ein Kind geschenkt werden soll. Da dies aller Erfahrung widerspricht, macht er (18) seinen Glauben daran davon abhängig, daß der Überbringer so unglaublicher Botschaft ihm etwas zeige oder nenne, woran gemessen das Unglaubliche glaublich erscheine[68]). Nun erst (19) gibt sich der Engel als den dem Z. aus dem Buch Daniel bekannten Gabriel zu erkennen (s. oben S. 65). Dies ist weder so zu verstehen, als ob Z. ihn bis dahin nicht als einen Engel erkannt hätte, was mit v. 11 unverträglich und auch darum unglaublich wäre, weil weder der Ort noch der Inhalt der Kundgebung an irgend einen Menschen zu denken gestattete; noch auch so, als ob es für Z. an sich von Bedeutung wäre, den Engel, der ihm erschienen, mit Namen nennen zu können. Zu dem, was der Engel weiter von sich sagt, daß er beständig dienstbereit vor Gott stehe[69]) und eben jetzt gesandt sei,

[68]) Cf Abrahams Wort Gen 15, 8: κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν (sc. das ihm verheißene Land).

[69]) Es gilt nicht nur von bestimmten 7 Engeln, daß sie vor Gott stehen Ap 8, 2 (cf Tob 12, 15, auch Ap 1, 4; 4, 5), sondern von allen Ap 7, 11;

um mit Z. zu reden und ihm die gute Botschaft zu verkündigen [70]), die Z. soeben von ihm gehört hat, war es völlig ausreichend, daß er irgend einer der dienstbaren Geister Gottes sei. Die Nennung des Namens Gabriel in v. 19 verhält sich vielmehr ebenso zur Wiederkehr desselben Engelnamens in v. 26, wie Dan 8, 16 zu Dan 9, 21. Es soll der innere Zusammenhang zweier Offenbarungen Gottes durch die Identität des sie vermittelnden Boten ausgedrückt werden (cf Lc 1, 13 ff. mit 1, 36 f.). Daß aber dieser Engel sich gerade den Namen Gabriel und nicht etwa den gleichfalls im Buche Daniel zu lesenden Namen Michael oder sonst einen der bei den Juden jener Zeit üblichen Engelnamen gibt [71]), muß darin seinen Grund haben, daß Z. an die endgeschichtlichen und den gesamten Weltlauf betreffenden Offenbarungen erinnert werden soll, deren Vermittler und Ausleger für Daniel diesen Namen trägt. Aus der Enge des Gesichtskreises soll er herausgeführt werden, die ihn nur an seine und seines Weibes Person und Beschaffenheit denken ließ, statt daß er sich durch die das ganze Volk und das Reich Gottes betreffende gute Botschaft zu freudiger Hoffnung hat stimmen und zu dankbar gläubiger Hinnahme hat bestimmen lassen. Der schon hierin angedeutete Vorwurf des Mangels an Glaube kommt in dem Schlußsatz der Engelrede (20) zu unverhohlenem Ausdruck, zugleich mit der Ankündigung einer zeitweiligen Strafe, die ihn darum treffen wird, aber auch mit der nochmaligen Versicherung, daß die auf eine nahe Zukunft hinweisende Verkündigung des Engels zu ihrer Zeit, also in Bälde sich erfüllen werde. Bis dahin wird er ein Schweigender sein und zwar einer, der infolge physischer Unfähigkeit zu reden, also unfreiwillig schweigt. Darum bedarf es keines Verbots, von seinem Erlebnis zu erzählen [72]). Andererseits ist auch

---

Hiob 1, 6; 2, 1; (Jes 6, 2; Mt 18, 10). Der Ausdruck ist vom Verhältnis des menschlichen Dieners zu seinem menschlichen Herrn 1 Sam 16, 16; 2 Sam 13, 31; 1 Reg 10, 8 übertragen auf den Priester im Dienst Deut 10, 8; Lc 1, 8, auf den Propheten, der gegenüber dem weltlichen Machthaber seiner göttlichen Sendung bewußt ist 1 Reg 17, 1; 18, 15. So auch auf die Engel. Wenn die beiden jüngeren Recensionen des griech. Textes von Tobith 12, 15 den Erzengel Raphael von sich sagen lassen, er sei εἷς τῶν ἑπτὰ ἀγγέλων, οἱ παρεστήκασιν (so ℵ) oder εἷς ἐκ τῶν παρεστώτων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (so die 3. Recens. bei Fritzsche p. 154 unter dem Strich), so sind das offenbar christliche Interpolationen aus Lc 1, 19. Der ältere Text (A B) ist rein davon geblieben.

[70]) Lc, der im Ev gar nicht, in AG nur 2 mal εὐαγγέλιον (Mt 4 mal, Mr 7 mal, Jo gar nicht) gebraucht, hat dagegen εὐαγγελίζεσθαι im Ev 10 mal, in AG 15 mal (Mt 1 mal, Mr u. Jo gar nicht), hier wie Lc 2, 10; 3, 18 auf die Vorausverkündigung des Heils bezogen.

[71]) Wie im AT (Dan 8, 16; 9, 21; 10, 13. 21; 12, 1), so auch im NT nur Gabriel (Lc 1, 19. 26) und Michael (Ap 12, 7; Judae 9). Dazu kommt Raphael Tob 3, 17 u. ö., Uriel IV Esra 4, 1. Cf übrigens Weber, Jüdische Theol. § 34.

[72]) Dies würde auch anderen Ausdruck fordern (cf 5, 14; 8, 21); ἵνα

nicht ausgeschlossen, daß Z. schon vor der Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung seinem Weibe durch Zeichensprache oder, wo diese nicht ausreichte, durch wenige geschriebene Worte einige Kunde von dem, was er gehört, gegeben hat, s. unten zu 1, 60 bis 63. Die Menge der Anbeter, welche in den Vorhöfen auf das Heraustreten des Z. aus dem Heiligtum warteten, um von ihm mit dem priesterlichen Segen entlassen zu werden [73]), wunderten sich begreiflicherweise über sein ungewöhnlich langes Verweilen hinter dem Vorhang. Als sie aber sahen, daß Z. unvermögend war, zu ihnen zu reden, d. h. ihnen den Segen zu spenden, schlossen sie daraus oder, wie Lc sich ausdrückt, um zu sagen, daß die Schlußfolgerung richtig war, erkannten sie, daß er eine Vision im Tempel gesehen habe [74]). Z. seinerseits aber winkte ihnen beharrlich zu, bis sie verstanden, daß sie diesmal ohne den sonst den Schluß der Feier bildenden Segen des Priesters heimgehen sollten (s. A 74), und blieb stumm. Wie gerne hätte er reden mögen! Denn, was ihm zunächst als eine Strafe für seine Glaubensschwäche angekündigt war, brachte ihm doch zugleich eine Erfüllung seiner verschämten Bitte um ein Zeichen, welches ihm das Glauben ermöglichen sollte (18), und somit eine Stärkung seines schwachen Glaubens. Da die Strafandrohung des Engels sofort an ihm wahr geworden war, konnte er nicht mehr zweifeln, daß auch die hocherfreulichen Ankündigungen desselben verwirklicht werden würden. In diesem Glauben also wird er (23) nach Ablauf seiner Dienstwoche heimgereist sein. Daß Elisabeth, nachdem sie guter Hoffnung geworden, 5 Monate lang sich verborgen hielt d. h. sich nach Möglichkeit vom Verkehr mit den Leuten ihrer Umgebung

---

kann im Verhältnis zu *σιωπῶν* nicht imperat. Bedeutung haben, da es im Verhältnis zu *μὴ δυνάμενος* schlichtes Fut. indic. ist. Über *μή*, statt dessen auch *οὐ* stehen könnte s. Blaß § 75, 5.

[73]) S. oben S. 66 A 57. Bei der Spendung des sogen. Aaronitischen Segens Num 6, 23ff. nach Vollendung des Räuchopfers sprach der fungirende Priester den Jahvehnamen selbst und nicht nur den üblichen Ersatz dafür.

[74]) *ὀπτασία* schließt nicht die Wirklichkeit des Gesehenen aus cf AG 26, 19; 2 Kr 12, 1; Lc 24, 23; anders scheint Lc *ὅραμα* zu gebrauchen von Visionen im Zustand der Ekstase oder im Traum z. B. AG 12, 9. — *διανεύειν* (nur hier im NT), statt dessen auch *ἐννεύειν* (Lc 1, 62) oder *νεύειν* (Jo 13, 24) stehen könnte, scheint hier nur darum gewählt zu sein, um die schon durch die periphrastische Konjugation ausgedrückte Beharrlichkeit des Winkens noch mehr hervorzuheben (cf etwa Mt 3, 14 *διεκώλυεν*). Es dauerte einige Zeit, bis die Volksmenge verstand, was Z. damit sagen wollte. Selbstverständlich hat er nicht nur mit den Augen (Ps 35, 19; Sir 27, 23) oder mit dem Kopf dem Volk freundlich zugenickt, oder gar zu der gar nicht laut gewordenen Vermutung des Volks seine Zustimmung erklärt, was durch *ἐπένευσεν* auszudrücken wäre cf AG 18, 20; 2 Makk 4, 10, sondern durch anhaltende Handbewegung zu verstehen gegeben, daß das Volk, ohne den Segen empfangen zu haben, nach Hause gehen möge.

zurückzog und zu niemand von ihrem Zustand redete, wird nicht etwa durch die unausgesprochenen Worte begründet, in welche der Erzähler ihre Gedanken faßt (25): „So hat der Herr (an) mir getan in den Tagen, da er meine Schmach unter den Menschen (gnädig) ansah, sie hinwegzunehmen.“ Denn die in diesen Worten zum Ausdruck kommende dankbare Freude darüber, daß Gott in ihren hohen Jahren noch sie von der Geringschätzung, unter welcher kinderlose Frauen von altersher zu leiden hatten [75]), zu befreien im Begriff stand, würde sie viel eher bewogen haben, sich dieses Glücks vor jedermann zu rühmen, als es zu verheimlichen. Es bringt *λέγουσα ὅτι* vielmehr einen das *περιχρύπτειν ἑαυτήν* begleitenden und einen sachlichen Gegensatz dazu bildenden Umstand: Während sie im Herzen und im Aufblick zu Gott ihrer dankbaren Freude warmen Ausdruck gab, verbarg sie doch ihren Zustand vor den Menschen, bis er nicht mehr wohl zu verbergen war (cf Mt 1, 18). Was sie dazu bewog, ist leicht zu erraten. Zu der natürlichen Schamhaftigkeit der alten Frau [76]) mochte die Erwägung hinzutreten, daß man ihr doch nicht glauben, sondern sie wegen ihrer eitlen Hoffnung verspotten würde, wenn sie von der stolzen Freude, die ihr Herz erfüllte, den Mund überfließen ließe.

2. Ankündigung der Geburt Jesu 1, 26—37. Nicht nur zeitlich [77]), sondern auch inhaltlich ist diese Erzählung aufs

---

[75]) Gen 16, 4; 29, 32; 30, 23 (*ἀφεῖλεν ὁ θεός μου τὸ ὄνειδός*). Da *ἐφορᾶν*, *ἐπιδεῖν* sowohl mit dem Acc. (Ps 113, 6; Sach 9, 1, auch klass.) als mit *ἐπί τι* (AG 4, 29 cf *ἐπιβλέπειν* Lc 1, 48; 9, 38) verbunden wird und eines ausgesprochenen oder hinzuzudenkenden Objekts nicht entbehren kann, so wird *τὸ ὄνειδος* Objekt sowohl zu *ἐπεῖδεν* als zu *ἀφελεῖν* sein, cf Hofmann, s. auch *ἐπισκέπτεσθαι* Lc 1, 66 (s. unten z. St.); AG 15, 14 ähnlich konstruirt auch *ἐκλέγεσθαι*. — Das *ὅτι* hinter *λέγουσα* ist natürlich das dem Lc sehr geläufige recitative zur Einführung der direkten Rede (im Ev 9 oder 11 mal, AG 12 mal), und nicht etwa causal, als ob *λέγουσα ὅτι* = *ὅτι ἔλεγεν* sein könnte! Über die sachliche Unmöglichkeit dieser Mißdeutung s. oben im Text.

[76]) So Orig. hom. 6 und Ambr. p. 38. Cf Gen 18, 12; für eine ähnliche Empfindung des ergrauten Ehemanns cf Gen 17, 17, auch Protev. Jac. 9, 2.

[77]) Das überwiegend bezeugte *ἐν δὲ τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ* wurde im Gegensatz zu *μῆνας πέντε* v. 24, um den Fortschritt der Zeit deutlicher auszudrücken in *ἐν δὲ τῷ ἕκτῳ μηνὶ* geändert in D (nicht d) e cf Petr. Alex. can. 5. Das *eodem autem tempore* a b ff^2 Ambrs. p. 40, aber auch schon Iren. III, 10, 2 (*in ipso au. t.*) ist nichts anderes als die gewöhnliche Einführungsformel historischer Lektionen cf Lib. comicus in Anecd. Mareds. I, 15. 22 *in illo tempore* an der Spitze eben dieser Lektion, aber auch sonst z. B p. 19, 6; 94, 26; 121, 21; wechselnd mit dem noch häufigeren *in diebus illis* p. 17, 3; 20, 18; 120, 5. Diese Formel hat die im Text vorliegende Zeitbestimmung, die an der Spitze einer isolirten Lektion unverständlich war, verschlungen. Aus dem gleichen Grunde beginnt die Lektion im palästin. Lektionar p. 278 mit Lc 1, 24. Blaß durfte demnach nicht *ἐν*

engste mit der vorigen verbunden. Was der dem Zacharias erschienene Engel (19) von sich gesagt hatte, sagt Lc von dem Engel, welcher der Maria die Geburt eines Sohnes ankündigt, daß sein Name Gabriel sei, und daß er zu diesem Zweck von Gott her (ἀπό s. A 77) gesandt sei. Die Identität des Boten kann die Überlieferung nur aus der Gleichartigkeit und dem inneren Zusammenhang der beiden Botschaften entnommen haben. Denn der Maria gegenüber gibt der ihr erschienene Engel sich keinen Namen, und Lc läßt nicht einmal deutlich erkennen, daß Maria sich sofort dessen bewußt wurde, daß ihr überhaupt ein Engel erschienen sei (28—38 cf dagegen 11. 19. 22). Dem mit der geographischen Lage von Nazareth, dem Wohnsitz der Maria, unbekannten Leser wird mitgeteilt, daß es zu Galiläa gehöre [78]). Von der Person, zu welcher der Engel gesandt wurde, wird, abgesehen davon, daß sie zweimal eine Jungfrau genannt wird, nichts anderes gesagt, als daß sie damals einem Mann Namens Joseph aus dem Hause Davids verlobt war, und daß sie Maria hieß. Wenn nicht schon durch die Wortstellung gesichert wäre, daß die Angabe der Herkunft zu dem Namen Joseph und nur zu diesem gehört, so würde durch die Wiederholung der Bezeichnung Marias als παρθένος anstatt τὸ ὄνομα αὐτῆς bewiesen sein, daß die unmittelbar vorangehenden Worte ἐξ οἴκου Δαυείδ ebenso wie ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ nicht auf Maria, sondern nur auf Joseph sich beziehen [79]). Überdies lehrt die Vergleichung von

---

αὐτῷ δὲ τῷ καιρῷ in den Text seiner „forma Romana" aufnehmen. Das κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ Just. apol. I, 33 darf nicht hierher gezogen werden; denn es bezieht sich nicht auf die Empfängnis der Elisabeth zurück, sondern auf die dort bereits erwähnte Empfängnis der Maria im Gegensatz dazu, daß sie schon längst durch Jesaja geweissagt war. — ἀπό vor τοῦ θεοῦ (ℵ B L Ol Ψ u. a.) ist wahrscheinlicher als das scheinbar korrektere ὑπό.

[78]) Cf 4, 31; 23, 51; Jo 4, 5, anders Jo 1, 45, auch Mr 1, 9; Mt 2, 1. 23 sind nicht zu vergleichen. Vereinzeltes Ἰουδαίας ℵ* im Sinn von 1, 5 zu verstehen, wäre an sich nicht unmöglich, aber, nachdem wir durch 1, 5 ein für allemal nach Palästina versetzt sind, sehr überflüssig.

[79]) Schon Orig. hat (nach cod. Monac. 208, abgedruckt in Ztschr. f. wiss. Theol. 1893 S. 278 und cod. Ven. Marcianus 28 bei Gallandi, tom. XIV append. p. 86 D, cf N. kirchl. Ztschr. 1911 S. 253 ff.) zu Lc 1, 27 behauptet: τὸ ὑπέρβατον ἦν οὕτως· „ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος πρὸς παρθένον ἐξ οἴκου Δαβίδ". Das hierin liegende Geständnis eines gebildeten Griechen von der Unnatur der Wortfügung, deren sich Lc bedient hätte, wenn er so verstanden werden wollte, ist wertvoller als die Behauptung Bardenhewers (Bibl. Stud. X, 75): Der Umstand, daß der Zusatz „aus dem Hause Davids" dem Namen Joseph auf dem Fuße folge, könne überhaupt nicht in die Wagschale fallen!! Warum schrieb denn Lc, der doch wohl verstanden sein wollte, nicht, was Orig. als den natürlichen Ausdruck seiner angeblichen Meinung fordert, und wie Lc selbst, jede Zweideutigkeit vermeidend 1, 5; 2, 35 schreibt? Und wie konnte er von dem Leser, der bald genug zu lesen bekam, daß Joseph Davidide sei (2, 4; 3, 23—32), erwarten, daß er trotzdem die entsprechende Angabe 1, 27 nicht auf Joseph beziehe,

1, 5, daß Lc, wenn er geglaubt hätte, daß auch Maria von Geburt dem Davidischen Hause angehörte, und vollends wenn er hierauf als die unerläßliche Voraussetzung irgend einer weiter folgenden Tatsache oder Äußerung ein Gewicht gelegt hätte, noch viel weniger unterlassen konnte, dies hier ausdrücklich zu bemerken, als er 1, 5 die viel belanglosere Bemerkung unterdrücken mochte, daß Zacharias ein Weib hatte, das ebenso wie er selbst priesterlicher Herkunft war. Dies wird ferner bestätigt durch die zwei handgreiflichen Tatsachen, daß Lc auch 2, 4 f., wo sich wiederum Gelegenheit bot, über die Herkunft der Maria etwas zu sagen, nur Josephs davidische Herkunft erwähnt, und daß er 3, 23—38 als Stammbaum Jesu einen solchen Josephs gibt, wiederum ohne die leiseste Andeutung davon, daß Jesus auch mütterlicherseits ein Nachkomme Davids war. Wo aber Lc eine Andeutung über die Herkunft der Maria gibt (1, 36), weist er uns vom Hause Davids hinweg auf das Haus Aarons. Es genügt nach alle dem nicht zu sagen, daß Lc auf die davidische Abkunft der Maria kein Gewicht lege. Entweder er weiß von dieser seit dem 2. Jahrhundert um sich greifenden Fabel[80]) ebenso wenig wie Mt, oder, was weniger wahrscheinlich ist, er kennt sie, will aber nichts von ihr wissen. Die schon manchmal widerlegten Sophistereien, womit man die Fabel zu stützen versucht hat, noch einmal zu widerlegen, kann man dem Ausleger des ersten und des dritten Ev nicht zumuten. Es ist hier auch kein Raum zu einer umständlichen Wider-

an dessen Namen sie angeschlossen ist, sondern auf Maria, von deren Davidischer Abkunft das ganze übrige NT schweigt?

[80]) Cf Forsch VI, 328 ff. Nach der Berichtigung in meinen Retractationes Nr. 4 (N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 19—22) ist als ältester Vertreter der Fabel nicht mehr der Vf des Protev. Jakobi zu nennen; denn in der ursprünglichen Gestalt dieses Buches, die noch dem Manichäer Faustus, dem Augustinus und dem Vf der dem Eustathius von Antiochien zugeschriebenen Schrift über das Hexaemeron vorlag, ist Maria nicht Davididin, sondern Tochter des Priesters Joachim. Der älteste für uns erreichbare Vertreter der Ansicht von der Davidischen Abkunft Marias ist Justinus m. Diesem folgt sein jüngerer Freund Tatian, von dem wir zwar nicht wissen, wie er Lc 1, 27 in Sd verarbeitet hat, wohl aber, daß er diese Ansicht in Lc 2, 4 f. durch dreiste Interpolation eingetragen hat (s. unten zu 2, 4). Weiter seien genannt der Vf der Paulusakten, Irenäus, Tertullian etc Um eine Auslegungskunst, womit man noch heute meint aus Rm 1, 3 (2 Tm 2, 8) beweisen zu können, daß Pl an die Davidische Herkunft der Maria geglaubt habe, braucht man niemand zu beneiden. Sie taugt ebensowenig wie die anderer Theologen, welche aus Rom 1, 3; Gl 4, 4 schließen, daß Pl Jesum für einen leiblichen Sohn Josephs gehalten habe cf Bd VI, 36 ff.; IX², 200. Das Allerverkehrteste aber ist nach dem Buchstaben von Weissagungen wie 2 Sam 7, 12; Ps 89, 5; 132, 11 (AG 2, 30) die Geschichte, in welcher sie ihre Erfüllung gefunden haben, meistern zu wollen, anstatt umgekehrt aus den Urkunden der ev Geschichte zu erkennen, was an den atl Weissagungen durch die Zeitverhältnisse bedingtes Darstellungsmittel und was darin die ewig giltigen Ideen sind.

legung der bis in die neueste Zeit wiederholten Versuche, ohne jeden Anhalt in der bis zu Justinus hinauf zu verfolgenden Textüberlieferung durch Annahme von Interpolationen das Zeugnis des Lc für die jungfräuliche Geburt Jesu aus der Welt zu schaffen [81]). Nur das sei bemerkt, daß durch Streichung einzelner Wörter wie *παρθένον* und *τῆς παρθένου* v. 27 oder *ὡς ἐνομίζετο* 3, 23 oder auch ganzer Sätze wie 1, 34. 35 das erwünschte Ziel noch lange nicht erreicht ist. Um z. B. für die Tilgung der zweimaligen Bezeichnung der Maria als *παρθένος* in 1, 27 Glauben zu fordern, wäre vor allem nötig zu sagen, was statt dessen ursprünglich dagestanden haben soll. Etwa *πρὸς γυναῖκα* mit oder ohne *τινά*? Damit wäre aber noch nicht gesagt, daß Maria ein Eheweib war cf 10, 38 und ebensowenig durch das beigefügte *ἐμνηστευμένην ἀνδρί κτλ.* Denn dieses Partizip ist nicht gleichbedeutend mit *γεγαμηκυῖα*, und es müßte noch erst nachgewiesen werden, daß es in der prosaischen Rede jener Zeiten den wirklichen Eintritt in den Ehestand bezeichne [82]). Aber auch wenn dies bewiesen wäre,

---

[81]) Eine ziemlich vollständige kritische Übersicht über diese Versuche von Holtzmann, Hillmann (Jahrbb. f. prot. Theol. 1891), Weinel, Harnack. (Ztschr. f. neutest. Wiss. 1901 S. 53ff.), Usener u. a. gab Bardenhewer in den Bibl. Studien X, 1 (Mariä Verkündigung, ein Kommentar zu Lc 1, 26 bis 38) S. 4ff. Das allertörichteste Argument gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der Aussagen über die Jungfrauengeburt zum Ev des Lc war die Berufung auf die Benennung Josephs als *πατήρ* 2, 33. 48 und beider Eltern als *γονεῖς* 2, 27. 41. 43, als ob irgendwo in der Welt Stiefkinder ihren Stiefvater nicht Vater nennten oder nicht von jedermann seine Kinder genannt würden. Schon Augustin de consensu evv. II, 1, 2f. bemerkte dagegen, daß jene Ausdrücke auch dann berechtigt wären, wenn Jesus weder von Maria noch von Joseph erzeugt, sondern nur von diesem Ehepaar adoptirt gewesen wäre.

[82]) Pape Aufl. 2 s. v. versichert zwar, daß das Wort „auch in Prosa" dies bedeute; wenn er aber als Belege dafür Xen. Hell. VI, 4, 37 u. Plut. apophth. Lacon. p. 229 citirt, so irrt er zweimal. An ersterer Stelle ergibt sich sowohl aus dem Zusammenhang als dem Wortlaut (*πέμπων εἰς Θήβας ἐμνήστευε τὴν Ἰάσονος γυναῖκα* nicht *ἐμνήστευσε*, wie Pape citirt; einzige v. l. einer jungen Hs ist *ἐμνηστεύετο*, also wiederum ein Imperf.), daß es sich um eine nicht zum Ziel gelangte Werbung handelt. Bei Plutarch l. l. wird erzählt, daß nach dem Tode Lysanders die, welche sich um die Töchter Lysanders beworben hatten (Reiske übersetzt richtig *qui filias eius ambiverant*), dies Verhältnis kündigten, als sich nach Lysanders Tod herausstellte, daß er arm gestorben war. Vollends Mt 1, 18, wie ebendort geschieht, dafür anzuführen, daß *μνηστεύεσθαι* heiße „verheiratet werden", ist durch das danebenstehende *πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς* und durch v. 20 verboten. Dasselbe würde von den Varianten zu Mt 1, 16 gelten, welche von Maria sowohl *μνηστευθεῖσα* als *παρθένος* aussagen cf Einl II^3, 298 A 5. Auch Lc 2, 5, mag man dort *ἐμνηστευμένῃ* mit oder ohne *γυναικί* oder gar nur *γυναικί* lesen, spricht nicht für eine andere Bedeutung des Verbs. Allerdings galt bei den Juden von altersher das Verlöbnis als eine gesetzlich verpflichtende Bindung (cf auch 1 Kr 7, 25: *δέδεσαι γυναικί*) und ein erster Akt der Eheschließung, so daß Philo sagen konnte, die Verlöbnisse (*αἱ ὁμολογίαι*) seien mit den Heiraten von gleicher Kraft (de leg.

bestünde der ganze Satz aus einem unerträglichen, durch nichts zu erklärenden Wortschwall. Warum hieße es nicht einfach *πρὸς Μαριὰμ γυναῖκα τοῦ Ἰωσὴφ ἀνδρὸς ἐξ οἴ. Δ.* oder *πρὸς γυναῖκά τινα ὀνόματι M., ἧς ὁ ἀνὴρ ἦν Ἰ. ἐξ οἴ. Δ.*[83])? Der überlieferte Text betont erstlich, daß die Sendung des Engels nicht einer Ehefrau, sondern einer Jungfrau galt, und hebt dies um so stärker hervor durch Wiederholung dieser Bezeichnung am Schluß des Satzes, statt nochmaliger Setzung des Eigennamens oder auch eines bloßen *αὐτῆς*, welches unmißverständlich genug gewesen wäre. Mit der Bezeichnung der Maria als *παρθένος* wäre an sich ja noch nicht gesagt, daß sie auch dann noch Jungfrau sein werde, wenn sie die ihr angekündigte Empfängnis und Geburt eines Sohnes erleben werde. Daß dies gleichwohl, auch abgesehen von den gleichfalls verdächtigten Sätzen v. 34. 35, die Meinung der ganzen Erzählung ist, ergibt sich schon daraus, daß im anderen Fall der Maria vor allem gesagt werden mußte, daß sie demnächst einen Mann bekommen oder, wenn sie bereits mit einem Manne verlobt war, die Ehe mit diesem vollziehen werde, und daß sie diesem ihrem zukünftigen Gatten einen Sohn schenken werde. In der Tat ist in der ganzen Ankündigung des Engels mit keinem Wort von einem Verlobten oder Ehegatten Marias die Rede. Damit ist auch bewiesen, daß kein Mann mit der zukünftigen Mutterschaft der Maria etwas zu schaffen haben soll. Sonst wäre es ja auch sinnlos, daß der Engel die Maria (v. 36 f.) auf die Schwangerschaft der Greisin Elisabeth hinweist als auf einen Beweis dafür, daß bei Gott nicht unmöglich sei, und das Elisabeth (v. 45) ihre Verwandte selig preist wegen des Glaubens, mit dem sie die Engelsbotschaft aufgenommen hat. Beides setzt voraus, daß das Erlebnis der Maria mindestens ebensosehr wie dasjenige der Elisabeth der alltäglichen Erfahrung widerspricht und den gemeinen Naturlauf überragt. Dies aber würde in keinem Sinn zutreffen, wenn der unausgesprochene Sinn der Erzählung von 26—33 wäre, daß die Jungfrau Maria demnächst die Ehe mit ihrem Verlobten vollziehen und darnach Mutter eines Sohnes werden solle, oder

spec. § 12), und es erklärt sich daraus wohl, daß der Verlobte gelegentlich der Mann der Braut und die Braut das Weib des Bräutigams genannt wurde Mt 1, 16. 19. 20, vielleicht auch Lc 2, 5 s. unten z. St. Aber gerade bei den Juden blieb doch die Verlobung (ארוסין) und das Eingehen der Ehe (נשואין) in Begriff und Ausdrucksweise geschieden, und ein Beweis für *μνᾶσθαι* im Sinne von Heiraten bzw. sich verheiraten läßt sich aus LXX (Deut. 20, 7, worauf 1 Mkk 3, 56 sich zurückbezieht; Deut 22, 23—29; Hosea 2, 21 f.), ebensowenig führen, als ein solcher bisher m. W. aus der prosaischen Literatur der Griechen geführt worden ist.

[83]) Es standen dem Lc sehr mannigfaltige Ausdrücke zu Gebote cf z. B. 1, 5; 3, 14; 8, 3; 10, 38 f; AG 13, 26; Jude 13, 2; 2. Sam 11, 3. Aber einen so verschrobenen, wie der mit Beseitigung von *παρθένον* und *τῆς παρθένου* sich ergebende, sucht man bei ihm vergeblich.

daß die junge Ehefrau Josephs, die bis dahin noch nicht empfangen hatte, dies demnächst erleben und zur rechten Zeit einen Sohn und nicht etwa eine Tochter gebären werde. Auch die Verkündigung, daß ihr Sohn, vorausgesetzt, daß er ein Davidide war, der verheißene Davidssohn sein werde, gab keinerlei Anlaß auf die Allmacht Gottes hinzuweisen, die sich an Elisabeth bereits bewährt habe. Nicht die Ankündigung, daß ein demnächst das Licht der Welt erblickender Davidide der verheißene Davidssohn sein werde, sondern der Umstand, daß eine Jungfrau ihn gebären wird, gibt, wie man schon aus Jes 7, 10—14 sieht, Anlaß ein beglaubigendes Zeichen anzubieten oder auf ein bereits vorliegendes hinzuweisen. Durch Ausmerzung einzelner Worte oder auch Sätze kann man aus der ein widerspruchsloses Ganzes bildenden Erzählung in Lc 1—2 das seit den Tagen der Apostel Vielen Anstößige nicht ausmerzen, ohne sie zugleich um Sinn und Verstand zu bringen. — Das Zweite, was Lc sofort im Eingang der Erzählung hervorhebt, ist, daß der Mann, dem die Jungfrau Maria die Ehe versprochen hatte, ein Sprößling des davidischen Hauses Namens Joseph war. Das mußte der Leser, wenn die Engelsbotschaft v. 31—33 nicht durch parenthetische Erläuterungen unterbrochen werden sollte, im voraus wissen; denn die davidische Abkunft Josephs bildet eine unerläßliche Voraussetzung für die Verwirklichung der dem Sohn der Maria in Aussicht gestellten Königswürde und für das Verständnis dieser Ankündigung. Selbst wenn Maria eine Davidstochter gewesen wäre, hätte von dem Sohn, den sie gebären sollte, daraufhin nicht gesagt werden können, er werde den Thron seines Vaters David erben. Die überall in den Evv durchblickende Voraussetzung der Messiaswürde Jesu ist aber, daß er als Sohn des Davididen Joseph geboren wurde [84]). Erst an dritter und letzter Stelle wird der an sich bedeutungslose Name der jungfräulichen Braut des Davididen Joseph genannt, weil dieser Name in den folgenden Erzählungen, in denen Maria wiederholt als angeredete und mit anderen redende Person vorkommt, kaum zu entbehren war [85]). So rechtfertigt sich der Inhalt und

[84]) Mt 1, 1. 16. 20; Lc 1, 27; 2, 4; 3, 23; Jo 1, 45.

[85]) Lc 1, 30. 34. 38 39. 41. 46. 56; 2, 5. 16. 19. 34, von da an, abgesehen von AG 1, 14, nur noch „die Mutter Jesu“ 2, 48. 51; 8, 19 f. Mr und Jo, dieser aus besonderen Gründen s. Bd IV³, 151 A 82, nennen sie nie mit Namen. Lc schreibt den Namen der Mutter Jesu durch alle Casus hindurch mit Ausnahme des Genitivs (1, 41 *τῆς Μαρίας* Bd IV³, 473 A 56, vielleicht auch einmal 2, 19 des Nominativs) in der hebr. Form *Μαριάμ*, den der anderen Marien *Μαρία* 8, 2; 24, 10, nach überwiegender Bezeugung auch 10, 39, vollends 10, 42. Im AT, wo er, abgesehen von der dunkeln Stelle 1 Chron 4, 17 immer nur von der Schwester Moses und Aarons vorkommt (Ex 15, 20; Num 12, 1—15; 20, 1; Deut 24, 9; Micha 6, 4), von den Masoreten überall מִרְיָם vokalisirt, LXX überall *Μαριάμ*. Josephus teils *Μαριάμη* (so ant. II, 9, 4 [nach Ex 2, 4, wo der Name fehlt]; III, 2, 4;

die Wortfolge von v. 27 vollkommen aus dem Inhalt der so eingeleiteten Erzählung, aber nur unter der Voraussetzung, daß der allein überlieferte Text von v. 27. 34. 35 auch der ursprüngliche ist. Ohne diese Voraussetzung ist aber auch abgesehen von den bereits erörterten Elementen die folgende Erzählung nicht zu verstehen. Schon daß Joseph bis 2, 4 nicht wieder erwähnt wird, verträgt sich nicht mit der Vermutung, daß hier eine nur durch einige nachträgliche Zusätze verunzierte Erzählung zu grunde liege, nach welcher Joseph der Erzeuger Jesu gewesen wäre. Wie in der vorigen Erzählung der Vater Zacharias es ist, dem die Geburt eines großen Sohnes angekündigt wird, so ist es bei derartigen Ankündigungen auch sonst in der Bibel[86]). Auch Mt 1, 18—21, wo der Augenblick vergegenwärtigt ist, in welchem Joseph die Schwangerschaft seiner Verlobten wahrnimmt, ist er es, dem eine darauf bezügliche Offenbarung zu teil wird. Aus Lc 1 allein könnte man nicht einmal erkennen, daß Joseph zur Zeit der hier berichteten Ereignisse in Nazareth wohnte; erst durch 2, 4 erfährt der Leser, daß Nazareth wenigstens zeitweilig sein Wohnsitz war. So wenig erscheint er an den ersten Anfängen des Lebens Jesu beteiligt. Bis zu dem Augenblick, wo es galt zu entscheiden, ob er sich zu dem Kind der Maria als seinem und somit Davids Sohn bekennen wolle (Lc 2, 5; Mt 1, 18ff.), bleibt er völlig im Hintergrund, hat nichts zu tun und nichts zu sagen. Die Mutter soll dem Kinde den Namen geben, als ob es keinen Vater haben werde[87]). Nur für das Bewußtsein der Jungfrau und ihr Verständnis der ihr zuteil werdenden Ankündigung ist es von Bedeutung, daß sie dem Davididen Joseph verlobt ist.

Ermutigend soll der Gruß wirken, womit der Engel in das Gemach der Jungfrau eintritt (28): „Sei gegrüßt, Begnadigte; der Herr (ist) mit dir“[88]). Den semitischen Gruß „Friede sei dir“,

6, 1; IV, 4, 6 stark bezeugt) teils *Μαριάμμη* (ant. XV, 3 f., überhaupt vorwiegend bezeugt, wo von den späteren Trägerinnen des Namens die Rede ist), manchmal auch fälschlich *Μαριάμνη* geschrieben.

[86]) Gen 15, 4f.; 17, 15—21; 18, 10—14 cf die Nachbildung Lc 1, 37. — Die Ausnahme Jude 13, 2—5 erklärt sich daraus, daß dem Weibe besondere, nur ihr geltende Anweisungen für die Zeit der Schwangerschaft gegeben werden sollen; sofort aber wird der Mann herangezogen und übernimmt die führende Rolle 13, 6—23.

[87]) Cf dagegen 1, 13. 60—63; Mt 1, 21; Gen 4, 26; 5, 3. 28; 16, 15 (trotz 16, 11, wo die Namengebung zunächst der Mutter aufgetragen wird); 17, 19; 21, 3; 35, 18 (gegen den Vorschlag der Mutter); 2 Sam 12, 24; Hosea 1, 4. 6. 9; Jes 8, 3. Über Jes 7, 14 s. Bd I[3], 83 A 55. Nach dem hebr. Text „und sie (die Jungfrau) wird nennen“ ist diese Stelle die nächste Parallele zu Lc 1, 31.

[88]) Der Text von v. 28 ist schon in früher Zeit durch mancherlei Zutaten erweitert worden: 1) *ὁ ἄγγελος* om. B L Ξ Ψ, einige Min, Sah Kopt, auch darum verdächtig, weil es teils hinter *εἰσελθών*, teils hinter *αὐτῇ* gestellt wurde. 2) Vor *εἶπεν* wurde teils *εὐηγγελίσατο αὐτὴν καί* (A, einige

den die ersten Erzähler der Geschichte ohne Zweifel hier gebraucht und die syrischen Übersetzer mit Ausnahme des pedantischen S^3 wieder eingesetzt haben, ersetzt Lc, der in sehr wohl kennt (10, 5; 24, 36), hier durch den gewöhnlichen griechischen Gruß χαῖρε [89]), welchen wiederum die Lateiner durch ihr *Ave* wiedergaben und in dem Gebet *Ave Maria* festhielten. Statt sie beim Namen zu nennen, spricht der Engel sie an als eine, die in sonderlicher Weise ein Gegenstand göttlicher Gnade geworden ist. Dies kann mit gleichem Recht und in demselben Sinn von ihr gesagt werden, wie v. 30 εὗρες χάριν παρὰ τῷ θεῷ, obwohl die ihr zugewandte besondere Gnade Gottes vorerst nur in einem Urteil und Ratschluß Gottes besteht, die in naher Zukunft zur Tat werden sollen (31—33). Aber auch schon in der Gegenwart gilt, daß (Gott) der Herr mit ihr d. h. ihr Schutzherr und Helfer ist. So, als Aussage von bereits Wirklichem und Gegenwärtigem, nicht als ein Wunschsatz [90]), der neben dem zur Begrüßung

---

Min, b, S^3, wahrscheinlich schon Justin apol. I, 33 n. 6), teils εὐλόγησεν αὐτὴν καί (a e ff^2 l) eingeschoben. Ersteres ist Assimilation an v. 19. — 3) Sehr verbreitet ist hinter σοῦ der Zusatz εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν A C D u. die Masse der Griechen, auch schon Prot. Jacobi 11, 1 und der Lat., auch schon Tert. virg. vel. 6, S^1 S^3 und Aphraat p. 180 [Ss Sc sind defekt, Sd hat den Zusatz nach Ephr. p. 49, om. dagegen κεχαριτωμένη — σοῦ] aus v. 42, von wo einige wenige auch noch das dort folgende καὶ εὐλ. — κοιλίας σου herübernehmen s. Tschd. Die Zusätze unter 2) und 3) om. ℵ B L Ψ 0l, Sah Kopt, Sh.

[89]) Cf Mt 26, 49; 28, 9; ebenso χαίρειν AG 15, 23; Jk 1, 1; χαῖρε in heidnischem Munde Mt 27, 29; Mr 15, 18; Jo 19, 3, ebenso χαίρειν AG 23, 26. Die Motive zur Anwendung dieser hellenischen Formen, auch wo Juden reden oder schreiben, sind verschiedener Art. Ob hier die Assonanz zwischen χαῖρε und κεχαριτωμένη anziehend wirkte? cf Jk 1, 1 f. χαίρειν. πᾶσαν χαράν. Cf S^3 an unserer Stelle „freue dich, fröhliche", auch Bd IX^2, 31. Nicht eine Übersetzung, sondern ein der Muttersprache des Übersetzers entlehntes Äquivalent ist auch das *ave* (auch *have* und *habe* geschrieben) der lat. Bibel und der katholischen Gebetspraxis. — κεχαριτωμένη heißt hier nicht mit Anmut und körperlicher Schönheit begabt (so Clem. paed. III, 83, 3 in einem Citat aus Sir 9, 8 ἀπὸ γυναικὸς κεχαριτωμένης statt des sonst überlieferten εὐμόρφου = מאשת חן, wozu Bardenhewer S. 95 A 3 vergleicht act. apocr. ed. Lipsius-Bonnet II, 1, 218, 2. 11; 232, 1 παιδίον κεχ. = καλόν = εὔμορφον), auch nicht huldvoll, gütig (Symm. Ps 18, 26 für חסיד, wohl auch Sir 18, 16), sondern begnadigt (*gratiâ plena* a c d ff^2 Vulg, *gratificata* e g, erfüllt mit Gnade S^1 cf Sh). Diese Fassung wird durch v. 30 geboten und durch Eph. 1, 6 τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς cf Bd X^2, 71 bestätigt. In gleichem Sinn nennt Clem. strom. I, 14, 1 seinen verstorbenen Lehrer τὸ πνεῦμα ἐκεῖνο τὸ κεχαριτωμένον cf Forsch III, 160.

[90]) Grammatisch möglich wäre dies cf 2 Th 3, 16 und die gleichartige Verbindung von ἡ χάρις u. dgl. 1 Kr 16, 23 f.; 2 Kr 13, 14; Gl 6, 18. Aber auch wo Tatsächliches und Gegenwärtiges ausgesagt wird, braucht nicht, wie es AG 18, 10 (Lc 11, 23) der Fall ist, die Kopula geschrieben zu werden cf Judc 6, 12; Ps 46, 12; Mt 1, 23. Nur bei Aussagen in bezug auf Vergangenes oder Zukünftiges kann die Kopula kaum fehlen (ἦν AG 7, 9; 10, 38; ἔσται Jes 58, 11; 2 Kr 13, 11; Phl 4, 9). Man könnte fragen, ob

dienenden Imperativ und von diesem durch die Anrede getrennt sonderbar nachgehinkt käme, ist dieser Satz zu verstehen. Gerade als Mutter des Sohnes, dessen Geburt ihr angekündigt werden soll, wird sie vom ersten Anfang der Verwirklichung des Engelworts an eines mächtigen Schirmherrn bedürfen gegen schändliche Verdächtigung, bald genug auch gegen mörderische Feindschaft, die ihrem Sohne droht[91]). Wie sehr Maria der Ermutigung bedurfte, ehe ihr das Unglaubliche, das ihr bevorstand, unverhohlen verkündigt werden konnte, zeigt (29) die Verwirrung, in welche schon die erste, nach ihrer Veranlassung ihr unverständliche Begrüßung des Engels sie versetzte[92]), und (30) der neue, das χαῖρε in negativer Form wiederholende und somit verstärkende Zuruf: „Fürchte dich nicht, Maria; denn du fandest Gnade bei Gott." Hieran erst schließt sich, ohne daß ihres Verhältnisses zu Joseph in irgendeiner Weise gedacht wird, die Ankündigung (31), daß sie einen Sohn empfangen und gebären werde, und der Befehl, diesem ihrem Sohn den Namen Jesus zu geben (s. vorhin A 87). Auch hier wieder (s. oben S. 67) wird die Bedeutsamkeit des Namens, auf die 2, 21 nachdrücklich hingewiesen wird, dem griechischen Leser doch nicht durch eine Angabe seines Wortsinns zum Verständnis gebracht, während sie in den Kreisen der hebräischen Christen, wie Mt 1, 20 zeigt, unmittelbar einleuchtete[93]). Wie dem Zacharias über Johannes (15), wird der Maria (32) über Jesus gesagt, daß er ein Großer sein werde; aber in ganz anderer Weise wird entfaltet, worin die Größe des Sohnes der Maria bestehen wird. Wenn von ihm gesagt wird, daß er ein Sohn des Höchsten werde genannt werden (cf 8, 28), so kann damit nur gemeint sein, daß er als das, was er sein wird, auch werde erkannt und anerkannt werden[94]), und man dürfte aus dem Zusammenhang mit v. 31 vielleicht schließen, daß er dies vom Beginn seines Lebens an sein werde. Der Wortlaut aber brauchte nicht mehr zu sagen, als daß er ein hohes Amt von Gott empfangen werde (cf Ps 82, 6; Bd IV³, 467 ff.),

---

Maria durch diese Worte an *Immanuel*, den Namen des Jungfrauensohnes Jes 7, 14; 18, 8. 10 cf Mt 1, 23 und oben S. 80 A 86 f. erinnert werden sollte, cf Hofmann z. St.

[91]) Lc 2, 34 f.; 13, 31; AG 4, 25 ff.; Mt 2, 13—23; Jo 19, 25—27.

[92]) In Rücksicht auf v. 12 und andere Fälle, wo der Anblick himmlischer Gestalten erschreckend wirkt 2, 10; Mt 28, 5 (10); Ap 1, 17 wurde ziemlich früh ἰδοῦσα mit oder ohne αὐτὸν oder τὸν ἄγγελον hinter ἡ δέ eingeschoben (aber nicht in ℵ B D L X Ol Ψ, 1 u. a. Min, Sah Kopt). Die alten Lat tilgten vollends ἐπὶ τῷ λόγῳ und setzten dafür hinter διεταράχθη (*e admirata est*, ff² *mota est*) *in introitu* (e *ad introitum*) *eius*.

[93]) Cf Bd I³, 78 f. Durch Mt, dessen Text das Protev 11 und Just. apol. I, 33 mit Lc 1, 31 verschmelzen und als Engelwort an Maria anführen, hat Justin (s. auch apol. II, 6) und haben andere Griechen erfahren, was Lc ihnen nicht bot.

[94]) Cf Lc 1, 76; Mt 5, 9 (Bd I³, 195) mit Mt 5, 46; Lc 6, 35.

und zwar das Amt des Messias, des verheißenen Königs aus Davids Geschlecht, welches ihm nach v. 32b—33 von Gott wird übertragen werden. Erst die weiterfolgende, durch eine Gegenrede Marias veranlaßte Mitteilung des Engels (35), die mit den Worten κληθήσεται υἱὸς θεοῦ das υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται von v. 32 wiederaufnimmt und dessen authentische Interpretation abschließt, lehrt uns, daß die Gottessohnschaft des Sohnes der Maria nicht zusammenfällt mit der Stellung als Messias, sondern deren Voraussetzung bildet. Es ist also etwas Zweites neben dem Ersten, was der Maria von ihrem künftigen Sohn mit den Worten gesagt wird (32b. 33): „und geben wird ihm Gott der Herr" oder genauer ausgedrückt „Jahveh, der Gott (Israels), den Thron Davids seines Vaters und er wird als König herrschen über das Haus Jakobs [95]) in die Ewigkeiten, und ein Ende seiner Königsherrschaft wird es nicht geben". Der Leser, der bis dahin von keiner anderen Beziehung zwischen Maria und dem davidischen Geschlecht gehört hat, als daß sie mit dem Davididen Joseph verlobt war, kann und soll die Bezeichnung Davids als des Vaters ihres zukünftigen Sohnes nicht anders verstehen, als daß der Sohn der Maria als ein Sohn Josephs geboren werden soll. Auch Maria mußte durch die Bezeichnung Davids als des Vaters [96]) ihres zukünftigen Sohnes und durch die Ankündigung, daß dieser der verheißene Davidssohn oder der andere David sein werde, an ihr Verlöbnis erinnert werden. Da aber der Engel von der anscheinend unerläßlichen Voraussetzung für die Geburt des Sohnes der Maria als eines Davidssohnes, d. h. von der demnächstigen Verwandlung des Verlöbnisses zwischen Maria und Joseph in ein anerkanntes eheliches Verhältnis nichts gesagt oder auch nur angedeutet hatte und den Joseph, von dessen Entschluß dies in erster Linie abhing, nicht einmal erwähnt hatte, so mußte das bisher ihr Verkündigte ihr unbegreiflich sein. Darum spricht sie (34): „Wie wird dies geschehen, da ich von keinem Mann weiß?" [97]). Diese freie Übersetzung

---

[95]) Das altertümliche οἶκος Ἰακώβ statt des gewöhnlicheren οἶκος Ἰσραήλ (Mt 10, 6; 15, 24; AG 2, 36; 7, 42) im NT nur hier, auch im AT häufiger nur in beiden Teilen des Jesaja (2, 5; 8, 17; 10, 20; 46, 3; 48, 1; 58, 1), zuweilen auch nur der Name Jakob für das ganze Volk z. B. Jes 9, 7 unmittelbar hinter der mit mehr als einem Wort in Lc 1, 32f. nachklingenden Weissagung Jes 9, 5f. cf LXX μεγάλη ἡ ἀρχὴ αὐτοῦ καὶ τῆς εἰρήνης αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ὅριον (v. l. τέλος), ἐπὶ τὸν θρόνον Δανεὶδ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ . . . ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ εἰς τὸν αἰῶνα. Cf auch Dan 3, 33; 7, 27.

[96]) Natürlich nicht in dem weiteren Sinn, in welchem alle Israeliten David zu ihren πατέρες rechnen konnten Mr 11, 10 cf AG 2, 29 τοῦ πατριάρχου Δανείδ.

[97]) Sah Kopt haben μοί hinter τοῦτο, wahrscheinlich nach v. 38. Während aber Kopt dahinter das griech. ἐπειδή (geschrieben επιδη) statt ἐπεί bietet, hat Sah diese Konjunktion überhaupt nicht. Ist επει in einem

Luthers drückt den Sinn des echt jüdischen *ἄνδρα οὐ γινώσκω* besser aus, als eine buchstäbliche. Maria verneint damit, daß sie mit irgendeinem Manne in geschlechtlichem Verkehr stehe [98]). Das Präsens im Sinn eines Futurum zu nehmen [99]), ist ebenso unstatthaft, als ihm die Bedeutung eines Präteritum zu geben. Ersteres ergäbe eine Verneinung der von Maria aus der Engelrede (v. 31) entnommenen Zumutung, daß sie mit einem Mann geschlechtlichen Verkehr pflegen solle, und würde, da Maria bis dahin von einem anderen Wege, auf dem sie Mutter werden könnte, noch nichts gehört hat, eine energische Zurückweisung jener Zumutung bedeuten. Aber abgesehen davon, daß ein futurisch gemeintes *οὐ γινώσκω* an sich schon ein ganz ungewöhnlicher Ausdruck für eine im Ton der Entrüstung ausgesprochene Abweisung wäre [100]), ist diese Fassung durch das den Ton einer verständigen Argumentation wiedergebende *ἐπεί* davor ausgeschlossen. Zur Verherrlichung der Maria dient es wahrlich nicht, wenn römische Ausleger hierin den „entschiedenen Vorsatz“ oder den festen Entschluß „steter Jungfräulichkeit“ ausgedrückt finden, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach auf ein längst schon abgelegtes Gelübde zurückgehe (Bardenhewer S. 121. 125. 127). Dann hätte Maria erstens der Engelbotschaft einen ebenso entschlossenen Unglauben entgegengestellt, wie Thomas der Osterbotschaft (Jo 20, 25); und sie hätte zweitens entweder bereits durch ihre Verlobung mit Joseph ihr Gelübde steter Jungfräulichkeit gebrochen, oder sie würde, wenn sie erst als Braut dieses Gelübde gegeben hätte, ihrem Verlobten, an den sie nach jüdischer und urchristlicher Anschauung rechtlich und sittlich ebenso gebunden war, wie wenn sie sein Ehe-

---

μοὶ oder *ἐμοὶ* untergegangen? Es findet sich jedoch auch sonst neben *ἐπεί* z. B. bei Cyr. Hier. cat. XII, 32 vor *τοῦτο*. Das Lc 7, 1; AG 13, 46 neben *ἐπειδή* stark genug bezeugte und namentlich an letzterer Stelle wahrscheinlich echte *ἐπεὶ δέ* würde, wenn es dessen überhaupt bedürfte, genügen, Harnacks aus dem nur einmaligen Vorkommen von *ἐπεί* bei Lc geschöpftes Argument gegen die Echtheit von v. 34. 35 zu entkräften. Auch Mr hat nur einmal *ἐπεί* 15, 42, und Lc nur einmal 1, 1, also an einer Stelle, die niemand dem Vf oder Redaktor der beiden Lukasschriften abstreiten kann, *ἐπειδήπερ*. Das seiner Singularität wegen gleichfalls von Harnack beanstandete *διό* ist 7, 7 unfraglich echt, in der AG aber 8 mal zu lesen und dagegen bei Mt (27, 8), wahrscheinlich auch Mr (5, 33) nur je einmal. — Anstöße, die man an v. 34 nahm, bezeugen die vereinzelte LA von Ol *ἄνδρα οὐ μετέχω* und der lat. Text von b, der die ganze Äußerung der Maria durch diejenige aus v. 38 ersetzte, die dafür dort getilgt wurde.

[98]) Von der Frau Gen 19, 8; Jude 11, 39 *οὐκ ἔγνω ἄνδρα*, Num 31, 17. 18 *ἥτις ἔγνω* (v. 18 *οὐκ οἶδε*) *κοίτην ἄρσενος*. Menander in seinen Epitrep. v. 262 (cf. v. 300 f.) läßt eine Jungfrau sagen: *οὔπω γὰρ ἄνδρ' ᾔδειν τί ἐστι*.

[99]) So selbst Bengel und die meisten katholischen Ausleger bis zu Bardenhewer S. 121 ff.

[100]) Die regelmäßige Form ist *οὐ μή* c. conj. aor. oder indic. fut. cf Blaß § 65, 5; Mt 26, 35; Mr 14, 31; Jo 13, 8; 20, 25; Lc 1, 15; 22, 16. 18.

weib gewesen wäre, durch ihr Keuschheitsgelübde die Treue gebrochen haben [1]). Maria fordert nicht wie Zacharias (18) in seiner Verwirrung und seiner vorübergehenden Glaubensschwachheit ein Zeichen, von dessen Eintreffen sie ihren Glauben an die Engelsbotschaft abhängig macht, sondern fragt allen Ernstes, wie Nikodemus (Jo 3, 9), nachdem er sich von der Notwendigkeit einer Neugeburt überzeugt hatte, nach dem Wie d. h. nach der Möglichkeit einer Verwirklichung dessen, was ihr soeben in Aussicht gestellt worden war, und doch nach allem, was sie bis dahin gehört hatte und sich selber sagen konnte, ein Ding der Unmöglichkeit war, und zwar in unvergleichlich höherem Grade, als das, was dem Zacharias verkündigt war (13). Der Priester, der trotz seiner vorgerückten Jahre noch nicht aufgehört hatte, um einen Leibeserben zu beten, hätte aus der Geschichte der Vorzeit wissen können und beherzigen sollen, daß dem Abraham in einem viel höheren Alter, als ihm und seinem Weibe bereits jede natürliche Hoffnung auf Kindersegen seit geraumer Zeit genommen war, doch noch ein Sohn geschenkt wurde, und zwar darum, weil er sich zum Glauben an die göttliche Verheißung durchgekämpft hatte [2]). An welchen Vorgängen der heiligen Geschichte oder der alltäglichen Erfahrung hätte die Jungfrau sich in ihrer Bestürzung zurechtfinden und aufrichten können angesichts der ihr gewordenen und in ihrer Unvollständigkeit in der Tat unbegreiflichen Verkündigung? Sie bittet mit Recht um weitere Aufklärung, und diese wird ihr weder versagt noch durch eine beigefügte Rüge ihr verbittert. Die Aufklärung wird ihr (35) in Worten gegeben, welche das Glauben nicht überflüssig machen, sondern erst recht fordern: „Heiliger Geist wird über dich kommen und eine Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das, was erzeugt wird, ein Heiliges, ein Sohn Gottes genannt werden.“ Wer sich gegenwärtig hält, daß dies zu einer jüdischen Jungfrau geredet ist, der die in der christlichen Gemeinde zur Entwicklung gekommene Trinitätslehre und vollends die sogenannte Logoslehre der nachapostolischen Lehrer unbekannt war, wird aus der Artikellosigkeit der Subjekte *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου*, die allerdings nicht zu übersehen ist, nicht den Schluß ziehen, daß darunter etwas anderes als der eine heilige Geist Gottes, etwa der Logos zu verstehen sei [3]). Allerdings wird nicht sowohl die Frage nach dem Wer oder Was, als die nach der Art und Beschaffenheit der die sonst unbegreifliche Tatsache

---

[1]) S. oben S. 77 A 82. Es würde der Verlobten ebenso wie das *δέδεσαι* 1 Kr 7, 27 auch der Satz 1 Kr 7, 4ª gegolten haben.

[2]) Cf Gen 17, 1. 17; 18, 9—15; Rm 4, 17—21 Bd VI, 236.

[3]) So Just. apol. I, 33 und viele ältere Lehrer, an welche neuerdings Pfättisch, Bibl. Ztschr. 1908 S. 364 ff. mit einer mir unverständlichen Beweisführung wieder anknüpft.

wirkenden Ursache beantwortet; und es geschieht dies in unverkennbarem Gegensatz zu gegenteiligen Vorstellungen. Nicht Fleisch, sondern Geist, und zwar heiliger Geist im Gegensatz zu der mit Sünde behafteten menschlichen Natur, und eine Kraft des Höchsten d. h. eine unmittelbar von Gott, also aus der Höhe des Himmels herniederkommende und in das irdische Leben eingreifende Kraft (cf Lc 24, 49) im Gegensatz zu den Kräften und Trieben, die von jeher und auf allen Gebieten des geschöpflichen Lebens und so auch bei der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts wirksam sind, wird auf Maria eine Wirkung ausüben, infolge deren sie Mutter wird [4]). Fragt man aber, was eine Jüdin unter diesem hl. Geist und dieser Kraft verstehen konnte oder mußte, so unterliegt auch keiner Frage, daß die vom AT her geläufigen Anschauungen dafür maßgebend waren. Da es sich um Entstehung eines Menschenlebens handelte und zwar im Gegensatz zu der gewöhnlichen Art menschlicher Fortpflanzung, so konnte Maria nur an den alles geschöpfliche Leben hervorrufenden und erhaltenden Geist Gottes des Schöpfers denken und somit wenigstens ahnend begreifen, daß es eine schöpferische Wirkung des Geistes Gottes auf sie gelte, durch die ein Menschenleben ins Dasein gerufen werden soll [5]). In diesem Verständnis mußte sie bestärkt werden, wenn ihr weiter

---

[4]) Nächst Mt 1, 18—20, wo die den Lebensanfang Jesu wirkende Ursache zweimal durch artikelloses ἐκ πνεύματος ἁγίου ausgedrückt ist, will vor allem Jo 1, 13 verglichen sein, wo dafür nur ἐκ θεοῦ steht, dagegen der Gegensatz dazu dreifach ausgedrückt ist, cf Bd I [3], 73. 77; Bd IV [3], 76. Der Gedanke, daß die der menschlichen Natur anhaftende Sündhaftigkeit auch für die Fortpflanzung in Betracht komme, lag im Gesichtskreis auch der Laien cf Ps 51, 7; Jo 9, 2. 34; Weber, Jüd. Theol. § 49, 2[b].

[5]) Cf Gen 1, 2; 2, 7; Ps 33, 6; 104, 29 f.; Hiob 33, 4. Auch im NT ist als das Leben Stiftende überall der Geist vorgestellt: Jo 3, 5 f.; 6, 63; Rm 8, 11. — Zu ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ cf abgesehen von so oder ähnlich lautenden atl Aussagen (1 Sam 10, 6; 16, 13; Jdc 3, 10; Num 5, 30; 24, 2, auch Jes 61, 1 = Lc 4, 18) und AG 8, 16; 10, 44; 11, 16, wo ἐπέπεσεν in gleicher Verbindung steht, besonders die genaue Parallele AG 1, 8, wo auch die Synonymik von δύναμις und πνεῦμα ebenso hervortritt, wie bei der Vergleichung von Lc 24, 49 mit AG 1, 4 f. — ἐπισκιάζειν heißt hier nicht beschatten im Sinne von einhüllen, dem Anblick entziehen (Lc 9, 34), auch nicht beschützen (Ps 91, 4; 140, 8), sondern in Erinnerung an die Wolkensäule während des Wüstenzugs als Übersetzung von שכן Ex 40, 35 ein wirksames Ruhen und Walten dort der Herrlichkeitserscheinung Gottes, hier der Kraft des hl. Geistes über einem Gegenstand. Offenbar ist keiner dieser Ausdrücke von der zeugenden Tätigkeit des Mannes hergenommen. Obwohl hier wie Mt 1, 18. 20; Jo 1, 13 dem Geist und der Kraft Gottes oder Gotte selbst zugeschrieben wird, was bei Entstehung anderer Menschen Wirkung des Mannes ist, wird doch diese gegensätzliche Parallele nicht gepreßt (cf Bd IV [3], 74 A 67), was schon dadurch für die ntl Schriftsteller, etwa mit Ausnahme des Lc, ausgeschlossen war, daß hebr. רוח im AT nur ganz selten als masc. und auch das aram. רוחא so überwiegend als femin. gebraucht wurde, daß das Hebräerev den hl. Geist die Mutter Jesu nennen konnte cf GK II, 689 f.

gesagt wurde, daß darum, weil hl. Geist und Kraft des Höchsten auf sie einwirken wird, auch das, was erzeugt und geboren wird, heilig heißen soll. So nämlich, als Complement des Prädikats *κληθήσεται* und nicht als das durch *γεννώμενον* attributiv näher bestimmte Subjekt ist *ἅγιον* zu verstehen. Dafür spricht nicht nur die Analogie von Mt 1, 20, sondern auch der Zusammenhang bei Lc [6]). Durch das *καὶ* vor *τὸ γεννώμενον* wird mit der vorher beschriebenen erzeugenden Kraft das Erzeugnis derselben zusammengestellt und gesagt: heilig wie die wirkende Ursache sei auch das Ergebnis von deren Wirkung. Die Koncinnität der Rede wird zerstört, wenn man die Eigenschaft der Heiligkeit zum Subjekt macht, statt diesen Begriff mit *κληθήσεται* als Prädikat zu verbinden. Darin kann auch nicht irre machen, daß in *υἱὸς θεοῦ* noch ein zweites Complement zu *κληθήσεται* folgt. Nachdem da, wo nur erst der Gegensatz von Faktor und Produkt in begrifflicher Allgemeinheit ausgedrückt werden sollte, der zukünftige Sohn der Maria zunächst neutrisch durch *τὸ γεννώμενον* bezeichnet war, war es ein Bedürfnis, appositionsweise zu *ἅγιον κληθήσεται* eine maskulinische Benennung hinzuzufügen und damit zugleich zu der ersten Charakteristik des Sohnes der Maria (32) zurückzulenken. Nun erst war der Grund aufgedeckt, auf welchem die Gottessohnschaft Jesu beruht, und damit der volle Sinn, in welchem dem Sohn der Maria der Name Sohn Gottes zukommt, festgestellt. Aber auch alle verwirrenden Gedanken, auf welche Maria hätte kommen können und müssen, wenn sie, ohne befriedigende Antwort auf ihre Frage, den eigenen Gedanken überlassen geblieben wäre, sind hiemit erledigt, freilich nur dann, wenn sie glauben kann, was ihr jetzt gesagt ist, daß es nämlich der Mitwirkung eines Mannes nicht nur nicht bedarf, damit sie Mutter des verheißenen Davidssohnes werde, sondern daß solche menschliche Mitwirkung durch eine schöpferische Wirkung von Gottes Geist und Kraft geradezu ausgeschlossen werden soll. Um ihr aber den Glauben

---

[6]) Nach Mt 1, 20, wo es mit Rücksicht auf die bereits lange vorher erfolgte Konception heißt *τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν*, was Lc 1, 35 nicht zulässig gewesen wäre, wurde zu *γεννώμενον* früh zugesetzt *ἐκ σοῦ* C*, manche Min, a c e r, manche Hss der Vulg, Sd (cf S[1] „der, welcher in dir geboren wird", Sah „der den du gebären wirst"), Just. dial. 100, Valent. bei Hippol. refut. VI, 65; Iren. lat. III, 21, 4; Tert. scheint zu schwanken zwischen *ex te* Prax 26, *in te* c. Marc. IV, 7, und nichts von dem Prax. 27. Ein *καί*, das auch neuere Ausleger vermißt haben, wurde hinter *ἅγιον* z. B. von S[1] zugesetzt. — Zu der Verbindung *ἅγιος κληθήσεται* cf Jes 4, 3 *ἅγιοι κληθήσονται*, wo überdies auch noch eine Apposition folgt, zwar nicht zu dem Prädikativ *ἅγιοι*, aber zu dem noch weiter zurückstehenden Subjekt. Für die regelmäßige Voranstellung des Prädikativs vor *κληθήσεσθαι* in gleichartiger Verbindung cf außerdem noch Mt 2, 23; 5, 9. 19; 21, 13; Lc 1, 32. 76; 2, 23. Zu *ὁ ἅγιος (τοῦ θεοῦ)* als Prädikat Jesu cf Mr 1, 24; Lc 4, 34; Jo 6, 69; AG 3, 14; 4, 27. 30; Ap 3, 7.

an dieses, alle menschliche Erfahrung überragende Wunder zu erleichtern, wird (36) mit einem *καὶ ἰδού* der Hinweis auf eine für Maria überraschend neue, aber seit mehr als 5 Monaten vorliegende und nicht länger mehr zu verbergende Tatsache hinzugefügt, das ist das Erlebnis der Elisabeth, die seit langem für unfruchtbar galt und nur in ihrem hohen Alter guter Hoffnung geworden ist. Obwohl diese Tatsache nicht annähernd so weit über menschliche Erfahrung hinausragt, wie das, was Maria erleben soll, wird sie doch durch das die Elisabeth mit Maria gleichstellende *καὶ αὐτή* mit dem zukünftigen Erlebnis der Maria als auf gleicher Linie liegend zusammengestellt; und dies mit Recht, denn auch das, was bei Elisabeth als bereits wesentlich vollendet und jedenfalls unleugbar vorliegt, konnte nur darum geschehen, weil, oder mit anderen Worten ist nur daraus zu erklären, daß „von Seiten Gottes nicht irgendeine Sache als unmöglich sich herausstellen wird“ [7]). Von Seiten Gottes angesehen oder sofern es sich um etwas handelt, was Gott tun muß, wenn es überhaupt geschehen soll, gibt es nichts Unmögliches und wird es niemals Unmöglichkeiten geben. Ist dem aber so, dann ist das Erlebnis der Elisabeth auch ein Beweis für diese allgemeine Wahrheit, und ein für Maria um so eindrucksvollerer Beweis, da es sich um das Erlebnis einer nahen Verwandten handelt, von dessen Wirklichkeit und näheren Umständen Maria sich leicht Gewißheit verschaffen kann. Sie fragt nicht weiter, geschweige daß sie widerspräche, sondern glaubt und stellt sich (38) mit den Worten *ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου* dem Gott, dessen Verkündigung sie gehört zu haben sich bewußt ist, in

---

[7]) So etwa dürfte der besonders durch seine Wortstellung befremdliche Text (a) wiederzugeben sein: *ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τοῦ θεοῦ πᾶν ῥῆμα* nach ℵ* B L Ξ und wenigen Min. Daneben ist LA (b) in D mit der Umstellung *πᾶν ῥῆμα παρὰ τοῦ θεοῦ* nur eine stilistische „Verbesserung“, um den Sinn herauszubringen „jedes von Gott ausgehende Wort“ und somit nur ein unfreiwilliges Zeugnis für die schwierigere LA a. Aber naheliegende Erleichterungen sind auch die LAen (c) *παρὰ τῷ θεῷ* in ℵ^c A C und der ganzen Masse der Unc u. Min cf Le 18, 27; Gen 18, 14, wo LXX ähnliche Varianten zeigt, und (d) *τῷ θεῷ* ohne *παρά* Ol u. andere Min, b c e ff^2 l g, S^t, vielleicht auch Tert. Prax. 10; car. Chr. 3. Die gemeinsame Wurzel der Varianten kann doch nur LA a sein. Der Sinn ist aber nicht ganz derselbe wie der von LA b, sondern *παρὰ τοῦ θεοῦ* kann vermöge seiner Stellung nur zu *ἀδυνατήσει* gehören und muß besagen, daß es von Seiten Gottes nicht dazu kommen oder Gott es nicht zu dem kommen lassen wird, was *οὐκ ἀδυνατήσει πᾶν ῥῆμα* heißt. Vergleicht man das bei ähnlichem Anlaß gesprochene Engelwort Gen 18, 14 *μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ θεῷ ῥῆμα*, so wird wie dort, wo *ῥῆμα* dem hebr. דָּבָר in der Bedeutung „Sache“ entspricht, auch hier dies der Sinn sein, wodurch auch die Schwierigkeit wegfällt, welche bei Annahme der Bedeutung „Wort“ darin liegt, daß dann die Einschränkung auf Worte, die Gott geredet, nicht wohl fehlen konnte; denn Menschenworte sind ja sehr oft *ἀδύνατα*, was unter Voraussetzung des Sinnes von *ῥῆμα* = Wort natürlich nicht unmöglich, sondern unkräftig, unvermögend heißen würde. Cf 2 Reg 10, 10.

willigem Gehorsam zur Verfügung (cf Ps 116, 16), und so völlig sind Furcht und Schrecken von ihr genommen, daß sie geradezu den Wunsch ausspricht, es möge ihr widerfahren, was der Engel ihr gesagt hat. Es fehlt dieser Erzählung einiges, was uns die Vorgänge in der Seele Marias näherbringen könnte. Wir erfahren nicht, ob sie den mit ihr Redenden sofort oder erst im Verlauf des Gesprächs als Engel erkannt hat. Fällt der ganze Vorgang ohne Frage unter den Begriff der *ὀπτασία*, ohne darum zu einer Sinnentäuschung herabzusinken (oben S. 73 zu v. 22), so fragt es sich, in welcher Verfassung Maria sich dabei befand, ob in einem Zustand der Ekstase oder des Schlafens und Träumens (Mt 1, 20), oder bei wachem Tagesbewußtsein. Daß diese Fragen im Text keine Antwort finden, würde am leichtesten zu begreifen sein, wenn Maria, auf deren Mitteilung allein die Erzählung sich gründen muß, wenn sie überhaupt auf Wahrheit beruht, hinterdrein außer Stande gewesen ist, zu sagen, in welcher physischen und psychischen Verfassung sie sich während des ganzen geheimnisvollen Vorgangs befunden habe cf 2 Kr 12, 1—4. Nur dessen ist sie gewiß, daß Gott zu ihr geredet hat, und in dieser Gewißheit handelt sie sofort mit einer staunenswerten Entschlossenheit und Selbständigkeit. Vor der Untersuchung des Berichts hierüber (39—56) will noch die Frage beantwortet sein, was die Bezeichnung Elisabeths als *συγγενίς* der Maria (36) bedeutet[8]). Nach Ableitung und Sprachgebrauch ist der Begriff der *συγγένεια* ein engerer als unser Begriff der Verwandtschaft; er bezeichnet, je nachdem *γένος* im Sinne von Volk oder Sippe und Familie zugrunde liegt, die auf Abstammung beruhende gemeinsame Zugehörigkeit zu derselben Gemeinschaft der einen oder der anderen Art[9]). Daß ein Weib außer durch Abstammung auch durch Verheiratung Angehörige eines Geschlechts, nämlich desjenigen ihres Gatten werden oder geworden sein kann, bleibt hier außer Betracht, da es sich um eine Unverheiratete handelt. Eine solche gehört stets dem

[8]) Das von den Atticisten streng verbotene, aber z. B. von Plutarch u. a. unbedenklich gebrauchte *συγγενίς* als fem. von *συγγενής* (cf. Lobeck ad Phryn. 451 zu Herodian s. v.) ist hier glänzend bezeugt und hat, auch abgesehen von den Wörtern auf *-της* und *-ενς*, soviele Analoga (Kühner-Gerth II, 282 nr. 8. 9), daß fraglich bleibt, ob das in den jüngeren Hss verbreitete *συγγενής* bewußte Korrektur, oder Schreibfehler ist, wie Lc 2, 36 *προφήτης* statt *προφῆτις*.

[9]) *γένος* Volk Mr 7, 26; Phl 3, 5, daher *συγγενής* Rm 9, 3; 16, 7. 11. 21 Volksgenosse; Geschlecht, Familie AG 4, 6, daher *συγγενεῖς* Lc 21, 16 neben Eltern und Geschwistern cf Epict. I, 13, 4 *συγγενεῖς, ἀδελφοί, ἀπόγονοι* des gleichen Vaters; III, 22, 96 *ἀδελφοί, τέκνα, συγγενεῖς*. Es ist engeren Begriffs als *οἱ οἰκεῖοι* oder *προσήκοντες*, entspricht lateinischem *cognatus* (auch *agnatus*), nicht *affinis*. Sd, S^1 S^3 (dieser am Rand griech. *συγγενίς σοι*) übersetzen hier „deine Schwester" (Ss Sc sind defekt, Sh hier ebenso wie Num 5, 8 *ἀγχιστεύων*), die meisten Lat *cognata*, e *propinqua*.

Geschlecht ihres Vaters an, wenn auch gelegentlich auf vornehme Herkunft der Mutter Gewicht gelegt wird (Joseph. vita 1; Bd 1^3, 45 A 6). Da nun El. nach 1, 5 zu den Töchtern Aarons gehörte, muß auch Maria Tochter eines Priesters gewesen sein. Dies allein aber genügt noch nicht; denn die Art, wie El. 1, 36 eingeführt wird, und alles, was v. 39—56 von dem Verkehr Marias mit ihr berichtet wird, setzt voraus, daß sie längst von einander wußten, was angesichts der weiten Entfernung ihrer Wohnsitze und der großen Zahl von Priesterfamilien auf nähere Verwandtschaft schließen läßt. Dieses Ergebnis unbefangener Auslegung wird von mehr als einer Seite bestätigt. Schon daß 1, 5 die priesterliche Herkunft der El. erwähnt wird, erklärt sich befriedigend nur aus einem Vorblick auf die später zu erwähnenden Beziehungen zwischen ihr und Maria (s. oben S. 64). Auch den Namen Marjam oder Mirjam wird die Mutter Jesu nicht ohne bewußte Beziehung auf die einzige im AT erwähnte und gefeierte Trägerin dieses Namens, die Schwester Aarons und Moses, erhalten haben, wie er denn auch um die Zeit dieser Geschichten wiederholt bei Priestertöchtern vorkommt [10]). Zu verachten sind auch nicht die mannigfaltigen Spuren der Tradition von der priesterlichen Herkunft Marias, die in der Literatur früher auftauchen als die aus dem NT nicht zu begründende, aber zuletzt herrschend gebliebene Meinung, daß sie eine Davididin gewesen sei [11]). Daß im NT die priesterliche Her-

[10]) Die zweite und die dritte Frau des alten Herodes hieß Marjam; die zweite war Enkelin des Hohenpriesters und Königs Hyrkan II, und ihr Bruder Jonathan-Aristobulus für kurze Zeit Hoherpriester Jos. bell. I, 12, 3; 22, 2; ant. XV, 2, 5 f.; 3, 3; die dritte war Tochter eines Priesters Simon, den Herodes zum Hohenpriester erhob bell. I, 28, 4; ant. XV, 9, 3. Eine Marjam aus der Priesterklasse Bilga (1. Chr 24, 14) Tosefta, Succa V, 8.

[11]) Cf meine Forsch VI, 329 f. Älter als Justin, der älteste zu uns redende Vertreter der Ansicht von Maria als Davididin (s. oben S. 75 f.), sind Clem. I Cor 32 und das Protev. Jac. in seiner urspr. Gestalt, worin neben Lc 1 auch anderweitige Tradition verarbeitet ist, z. B. die Überlieferung von dem Priester Joakim, dem Vater der Maria; denn Joakim ist nach Clem. strom. I, 153 der urspr. Name des Moses. Das Alter anderer Zeugnisse, wie die christlichen Interpolationen der Testamente der 12 Patriarchen und die verschiedenen Versuche, die Doppelabstammung Jesu von David (durch Joseph) und Levi (durch Maria) nachzuweisen, ist nicht sicher zu bestimmen. Hoch hinauf aber weist die durch Hegesipp aufgezeichnete Überlieferung von Jakobus dem Gerechten, dem Bruder Jesu *κατὰ σάρκα*, als Inhaber priesterlicher Privilegien Forsch VI, 230 f., was voraussetzt, daß er irgendwie auf priesterliche Abstammung Anspruch machen konnte, wozu ihm die davidische Herkunft seines Vaters Joseph keinerlei Recht gab. Die priesterliche Herkunft der Maria und ihrer Schwester (cf Jo 19, 25 Bd IV^2, 654 f.) spiegelt sich auch in der altkirchlichen Vorstellung von der hoherpriesterlichen Würde des Apostels Johannes wieder, wenn anders die Jo 19, 25 erwähnte Schwester der Maria, die Gattin des Zebedäus und Mutter der Apostel Johannes und Jakobus Namens Salome war cf Forsch VI, 209—215 338—341. Auch Jo 18, 15 erhält von dieser Voraussetzung aus Licht cf Bd IV^2, 625.

kunft der Maria und somit gewissermaßen auch Jesu nur Lc 1, 5. 36 bezeugt ist und weder hier noch sonst irgendwo ein Gewicht hierauf gelegt wird, ist ganz in der Ordnung; denn der Sohn einer Priestertochter, welche Gattin eines Davididen geworden ist und als solche Jesum geboren hat, ist darum keineswegs ein Priester, sondern einer der vielen, die zu jener Zeit sich rühmen konnten, vom „Hause Davids" zu sein. Aber für das Verständnis der ev Geschichte ist es von erheblicher Bedeutung zu wissen, daß Maria und ihre Schwester Salome Priestertöchter waren, und daß die Söhne der Maria (Mt 13, 55) mütterlicherseits nicht nur mit dem Priestersohn Johannes dem Täufer verwandt, sondern auch leibliche Vettern der Söhne des Zebedäus waren.

3. Maria bei Elisabeth 1, 39—56. Der Hinweis des Engels auf Elis. wird für Maria den ersteren Anstoß zu den Überlegungen gegeben haben, aus welchen nach kurzer Zeit [12]) der Entschluß hervorging, der dann auch schleunig ausgeführt wurde, eine Reise zu dieser bejahrten Verwandten zu machen (39) und drei Monate bei dieser in ihrem und des Zacharias Hause zu verweilen (56). Wenn El. ihren Zustand bis dahin schon Monate lang vor jedermann verheimlicht hatte, so begreift man, daß Maria noch viel weniger Neigung verspürte, von ihrem Geheimnis mit Leuten ihrer Umgebung zu reden, geschweige denn mit ihrem Verlobten, der erst sehr viel später und auch dann nicht durch Maria davon erfuhr cf Mt 1, 18—20. Bei Elis., die auch Wunderbares erlebt hatte, was der ihr erschienene Engel mit dem ihr selbst angekündigten Wunder vergleichend zusammengestellt hatte, konnte Maria am ersten noch auf Verständnis, schonende Behandlung und ermutigende Beratung rechnen. Daß die Jungfrau die mehrtägige Reise allein gemacht haben sollte, ist wenig wahrscheinlich, obwohl nicht eigens gesagt ist, daß sie eine Gelegenheit benutzt hat, in Begleitung anderer wenigstens bis Jerusalem zu reisen [13]). Das Ziel der Reise ist durch *εἰς τὴν ὀρεινήν*, wenigstens für heutige Leser noch sehr wenig genau bestimmt. Wir wissen weder sicher, ob darunter einer der 10 Toparchien zu verstehen ist, in welche Judäa nach einer Angabe des Plinius zu seiner Zeit geteilt war, und als deren eine Plinius die *Orine* nennt, noch können wir genau die Grenze dieses Bezirks angeben [14]). Daß

[12]) *ἐν τ. ἡ. ταύταις* cf 6, 12; 24, 18; AG 1, 15 bezeichnet jedenfalls einen beschränkteren Zeitraum als *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* 2, 1; 9, 36; AG 2, 18.

[13]) Wer aus AG 9, 1—3 schließen wollte, daß Saulus allein nach Damaskus gereist sei, würde durch 9, 7 eines anderen belehrt; cf auch Lc 2, 41 f. mit 2, 44 oder Jo 2, 13 mit 2, 17.

[14]) Plin. n. hist. V, 70. Da Plinius sagt, daß in der *Orine* Jerusalem gelegen sei, und Josephus, welcher bell. III, 3, 5 elf Toparchien aufzählt, darunter zwar keine *ὀρεινή*, statt dessen aber Jerusalem als Vorort der

Lc einen Teil von Judäa meint, ergibt sich aus dem Ausdruck (1, 65) *ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας*, aber gerade dieser Ausdruck macht es auch überwiegend wahrscheinlich, daß er nicht jenen Bezirk des Plinius, sondern in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch des AT's und des Josephus das ganze judäische Bergland im Gegensatz zu dem ebenen Küstenstrich und dem dazu überleitenden Hügelland darunter verstanden haben will (s. A 14). Eine genauere Ortsbestimmung sollen ohne Frage die Worte *εἰς πόλιν Ἰούδα* bringen; sie scheinen aber dazu völlig ungeeignet, selbst wenn man glauben könnte, daß *Ἰούδα* hier der Genetiv von *Ἰούδας* im Sinne von „Stamm Juda" sei. Denn welche der vielen ehemals von diesem Stamm bewohnten Städte[15]) sollte gemeint sein? Da es deren viele gibt, kann auch nicht wie in *πόλις Δαυείδ* Lc 2, 4 f. die Artikellosigkeit von *πόλιν* übersehen werden. Selbst wenn eine der judäischen Städte vor Zeiten einmal den Namen „die Stadt Juda's" als Eigennamen geführt hätte, was nicht nachzuweisen ist, wäre mit dieser Benennung weder dem

ersten Toparchie nennt, so ist man gewiß berechtigt, diese Toparchie mit der *Orine* des Plinius zu identificiren. Cf Schürer II⁴, 230. Aber es ist doch nicht zu übersehen, daß Jos. *ὀρεινή* nicht als Namen einer Toparchie gebraucht. Dafür ist es kein Ersatz, daß er ant. XII, 1 „das judäische Bergland und die Gegend um Jerusalem und das samaritische Gebiet" zusammenstellt, oder wenn er anderwärts mit *ἡ ὀρεινή* den ganzen gebirgigen Teil des Stammgebietes von Juda im Gegensatz zu dem ebenen und zur philistäischen Küste sich erstreckenden Teil bezeichnet ant. V, 2, 4; XII, 7, 5. Dies entspricht dem Sprachgebrauch des AT's, wo *ἡ ὀρεινή* mit oder ohne *γῆ* entweder ganz allgemein Bergland im Gegensatz zur Ebene bedeutet (Gen 14, 10; Num 13, 29; Deut 11, 11; Jos 9, 1; 10, 6), oder ein durch den Zusammenhang oder andere Ortsangaben näher bestimmtes Bergland, z. B. Jos 13, 6 ein Gebiet zwischen dem Libanon und der phönicischen Küste, Jos 15, 48 den gebirgigen Teil des Stammgebietes Juda im Gegensatz zur Ebene der Philisterstädte cf Judith 4, 7; Jos 12, 11 *ἐν τῷ ὄρει Ἰούδα*. Diesen unbestimmten Gebrauch von *ὀρεινή* zeigt auch Epiph. de mens. 81 (ed. Lagarde, Symmicta II, 208), wo er zu Lc 1, 39 den Begriff in seiner wenig klaren Weise erörtert. Zum judäischen Bergland gehörte auch die Festung Herodeion und mindestens ein Teil der Toparchie, deren Hauptort sie war. Wie nach Osten kennen wir die Grenze der *Orine* des Plinius oder der Toparchie Jerusalem nach Josephus auch nach Süden hin nicht, oder, mit anderen Worten, wir kennen nicht die nördliche Grenze der Toparchie Idumaea, welche Josephus, aber nicht Plinius mit aufzählt.

[15]) 2 Sam 2, 1 באחת ערי יהודה, LXX *εἰς μίαν τῶν πόλεων Ἰούδα*, ebenso übersetzt Jes 40, 9, dagegen Jes 44, 26 *ταῖς πόλεσιν τῆς Ἰουδαίας* (cod. B *Ἰδουμαίας*). Aus dem masor. Text von 2 Chron 25, 28 בעיר יהודה, was Jerusalem bezeichnen soll, aber das Zeugnis von LXX, Pesch., Vulg. und 2 Reg 14, 20, die alle „Stadt Davids" bieten, gegen sich hat, ist für Lc nichts zu gewinnen. — Nur wenn *πόλις* „Hauptstadt" bedeutete, und wenn Hebron zur Zeit des Herodes oder des Lc als Hauptstadt von Judäa hätte gelten können, hätte ein um das Verständnis seiner Leser unbekümmerter, archaïsierender Schriftsteller, wie z. B. Hofmann annahm, Hebron *πόλις Ἰούδα* nennen können.

Theophilus noch dem heutigen Leser gedient; denn beide konnten nicht wissen, welche Stadt gemeint sei. Ebenso ungeeignet zur Bezeichnung des Wohnsitzes des Zacharias ist der überlieferte Text auch dann, wenn man annimmt, daß Ἰούδα ohne Rücksicht auf die ehemaligen Stammsitze der 12 Stämme Israels für τῆς Ἰουδαίας im Sinn des zur Zeit des Herodes und der ntl Schriftsteller so benannten südlichen Teils von Palästina gebraucht sei; denn dieser geographische Begriff ist ja ein weiterer als der von ἡ ὀρεινή und die Zahl der darin inbegriffenen Städte eine noch viel größere als diejenige der Städte der ὀρεινή, des judäischen Berglandes. Dazu kommt, daß Lc niemals und, abgesehen von einem freien atl Citat, auch kein anderer ntl Schriftsteller Ἰούδα im Sinn von Ἰουδαία gebraucht [16]). Und selbst wenn man hier eine unerklärliche Ausnahme vom Sprachgebrauch des NT's gelten lassen wollte, bliebe unverständlich, warum Lc nicht schrieb εἰς τὴν ὀρεινὴν Ἰούδα (= τῆς Ἰουδαίας 1, 65) und sodann εἰς (τὴν?) πόλιν Ζαχαρίου (cf Jo 1, 44), oder εἰς μίαν τῶν πόλεων τῆς Ἰουδαίας (cf Lc 5, 12; 4, 31). Ist nach alle dem bei Fassung von Juda als Genitiv dem Text kein erträglicher Sinn abzugewinnen, so kann Ἰούδα nur der durch πόλιν angekündigte Stadtname sein [17]). Diesen exegetischen Nachweis kann auch die Tatsache nicht entkräften, daß eine Stadt genau dieses Namens, die hier gemeint sein könnte, nicht nachgewiesen werden kann. Es ist unbedenklich, in der bei Lc vorliegenden Überlieferung eine sei es durch den Hörfehler eines Berichterstatters oder durch einen Schreibfehler in der ersten Reinschrift des 3. Ev entstandene geringfügige Umgestaltung [18]) der ursprünglichen Namensform anzunehmen, wenn durch solche Annahme eine den Anforderungen des Textes entsprechende Örtlich-

---

[16]) Lc hat im Ev 10mal, in AG 12mal ἡ Ἰουδαία. Nur D d e haben Lc 2, 4 γῆν Ἰούδα statt τὴν Ἰουδαίαν (cf die Mischlesart *in terram Judeam* in a), offenbar aus dem Citat Mt 2, 6 Βηθλ. γῇ Ἰουδαία neben Βηθλ. τῆς Ἰουδαίας Mt 2, 1. 5.

[17]) Als indeklinabel behandelt wie Βηθσαϊδα Lc 9, 10; 10, 13; Jo 1, 44; 12, 21, Βηθφαγη Lc 19, 28 u. a. Der Einwand, daß Lc „bei der Unbekanntschaft des Ortes sicherlich εἰς πόλιν καλουμένην Ἰούδα geschrieben" haben würde (Hofmann, Hahn), wird durch AG 27, 8 widerlegt. Lc gebraucht artikelloses πόλις mit unmittelbar folgendem Ortsnamen („eine Stadt [Namens] NN") auch sonst ohne Unterscheidung zwischen bekannten und unbekannteren Städten Lc 2, 4; AG 11, 5; 16, 14.

[18]) Von einer solchen brauchte kaum geredet zu werden, wenn das Josua 19, 15 genannte יוּטָה gemeint sein könnte, heute großes Dorf *Jehudijeh*, wenig nördlich von Lud=Lydda, nach Guérin, Judée I, 321 f. mit mehr als 1000 Einw. und einem Weli (Grabkapelle) des „Propheten *Jehuda*". Es liegt zwar noch in Judäa aber keineswegs im judäischen Bergland. Letzteres gilt von dem Chirbet el Jehud bei dem Dorf Bettir; wahrscheinlich aber haftet der Name *Jehud* an diesem Platz erst in Folge des letzten Widerstands der Juden gegen die Römer unter Barkocheba im J. 135 n. Chr. cf Zickermann in Ztschr. d. Pal. Ver. 1905 S. 51—72.

keit gewonnen wird. Dies ist aber der Fall, wenn man die schon von Reland gut begründete Vermutung gelten läßt, daß die „Stadt (mit Namen) Juda" identisch ist mit der alten Priesterstadt Juta oder Jutta Jos 15, 55; 21, 16 etwa 2 Stunden südlich von Hebron auf einem hohen Hügel in anmutiger, an Oliven und Wein reicher Umgebung, nur eine Stunde westlich von dem Anfang der zum toten Meer sich hinabsenkenden Wüste [19]). Jutta liegt in der ὀρεινὴ τῆς Ἰουδαίας. Ferner wissen wir zwar nicht, wieviele und welche der im Buch Josua aufgezählten Levitenstädte auch in nachexilischer und in ntl Zeit Priesterfamilien zum Wohnsitz dienten; aber es ist doch sehr natürlich anzunehmen und hat auch in diesem Fall eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß man in dieser Beziehung an die alten Traditionen gerne wieder anknüpfte, zumal wenn die Ortslage eine angenehme war. Der Einwand, daß Jutta damals wahrscheinlich von Edomitern bewohnt war und sicherlich keine Priesterstadt gewesen sei [20]), will nicht viel besagen. Denn erstens kennen wir, wie schon bemerkt, nicht die genauen Grenzen des von Josephus unter den 11 Toparchien Judäas genannten Bezirks Idumaea und wissen nicht, ob Jutta innerhalb derselben lag. Zweitens waren die im südlichen Teil Judäas ansässig gewordenen Edomiter schon etwa 120 Jahre vor der Zeit unserer Erzählung von dem jüdischen Fürsten Johannes Hyrkanus, soweit sie nicht

---

[19]) Relandi Palaestina, Traj. Bat. 1714 p. 870, cf Robinson, Palästina II, 417; III, 192 f.; C. Ritter, Erdkunde XV, 641; XVI, 199; Schneller, Evangelienfahrten S. 10 ff.; zur Ortsbeschreibung des heutigen muhamedanischen Dorfs Jutta cf auch Gener. Survey, Memoirs III, 319. 380. Neben dem großen Viehstand — 17000 Schafe — werden auch zwei in den Felsen gehauene Weinkeltern westlich und nördlich vom Dorf erwähnt.

[20]) Schick, Der Geburtsort Johannes d. T. Ztschr. d. Pal. V. 1899 S. 82 ff.; B. Meistermann, La patrie de St. Jean, 1904. Beide vertreten die wesentliche Richtigkeit der Tradition, wonach das lat. Franziskanerkloster in Ain-Karim 6½ km westlich von Jerusalem die Stelle des Hauses des Zacharias und der Elisabeth bezeichnen soll, worin Johannes geboren wurde, und die einige Minuten davon entfernte Kapelle *Mar Zakarja* mit einem griechischen Kloster die Stelle des Landhauses des Zacharias, wo die Begrüßung Marias durch Elisabeth stattgefunden haben soll cf Bädeker-Socin, Palästina⁴ S. 112. Der älteste Zeuge dieser Tradition aus der Zeit ihrer noch weniger ausgebildeten Gestalt ist wohl der Pilger Theodosius um 530, Itin. Hieros. ed. Geyer p. 140: *De Hierusalem usque ubi habitavit sancta Elisabeth mater domni Johannis Baptistae milia V.* Diese Schätzung der Entfernung von Jerusalem = nicht ganz 7½ km weicht nur wenig von derjenigen der modernen Ortsbeschreibungen ab. Derselbe erwähnt p. 138, 16 das Grab eines Zacharias auf dem Wege von Eleutheropolis nach Askalon (cf Antoninus, Geyer p. 180, 1) und das gemeinsame Grab des Zacharias, des Symeon und des Herrnbruders Jakobus am Ölberg p. 142, 11. Auch noch an anderen Plätzen bis nach Aleppo hin haftet der Name des Zacharias, der um so weniger als Leitfaden echter Tradition gelten kann, je älter die Vermengung des atl Märtyrers (Mt 23, 35) mit dem Vater des Johannes ist cf Bd I³, 656 A 84.

vorzogen auszuwandern, zur Annahme der Beschneidung und des mosaischen Gesetzes gezwungen worden [21]). Mochten von den so gewaltsam der jüdischen Nation einverleibten Edomitern manche noch lange innerlich dem Judentum sehr ferne stehen, so wäre doch die Vorstellung, daß zur Zeit von Christi Geburt die Umgebung von Hebron ein nichtjüdisches Gebiet gewesen sei, ebenso verkehrt, wie wenn man das Gleiche von der Umgebung Nazareths oder Kapernaums annehmen wollte. Zur Zeit des Eusebius war Jutta ein sehr großes Judendorf, deren es südlich von Hebron noch mehrere gab [22]). Was endlich die Namensform anlangt, so ist allerdings nicht wahrscheinlich, daß ein Ort, der schon in atl Zeit und noch heute *Jutta* gesprochen und geschrieben wird [23]), zu irgendeiner dazwischenliegenden Zeit von Ortskundigen *Juda* sollte gesprochen worden sein; nichts aber ist gewöhnlicher, als daß Namen sowohl von Orten als von Personen, besonders seltenere oder nur Wenigen bekannte Namen durch anklingende berühmtere Namen ohne jede Rücksicht auf die Regeln der Wortbildung verdrängt worden sind [24]). Was aber lag näher als durch den unbekannten Ortsnamen *Jutta* an den berühmten Namen *Juda* erinnert zu werden und diesen für jenen zu setzen? Ob diese nur lautliche, nicht sachliche Verdunkelung der ursprünglichen Tradition auf Rechnung des Lc oder eines älteren Berichterstatters, dem Lc folgte, oder eines uralten Abschreibers des 3. Ev zu setzen ist, können wir nicht mehr entscheiden, ist aber auch eine für die

---

[21]) Jos. ant. XIII, 9, 1; bell. I, 2. 6; ant. XV, 7, 9. Über die wahrscheinlich noch etwas später erfolgte Judaïsirung Galiläas s. Schürer I[4], 275 f.

[22]) Eus. nom. loc. ed. Klostermann p. 108, 8 *Ἰέτταν* (s. A. 43) *φυλῆς Ἰούδα, πόλις ἱερατική. ἔστι νῦν κώμη μεγίστη Ἰουδαίων . . . ἐν τῷ Δαρωμᾶ.* Das Gleiche p. 26, 9 von einem anderen, 9 r. Meilen südlich von Hebron gelegenen Ort, cf auch p. 86, 17. 21; 88, 17; 98, 26 über jüdische Orte in denselben Gegenden. Den Gegensatz bilden die Ortschaften mit ausschließlich christlicher Bevölkerung p. 26, 14; 108, 3; 112, 15.

[23]) Jos 21, 16 unter den Priesterstädten יַטָּה. LXX (Vat. völlig abweichend) *Ιεττα* mit oder ohne *τήν*, Vulg *Jeta*; 15, 55 die gleiche Stadt unweit von Hebron יִטְּה (so mit Dagesch, also nur orthogr. verschieden von יַטָּה) *Ιτα, Ιεττα, Ιεττάν, Ιεδδα* (so nach Holmes-Parsons Arm. Ed.), Vulg *Jota*. Cf auch Jos 19, 45 (s. vorhin A 18) יְהוּד, LXX *Ιουδ*, aber auch *Ιουθ*, Vulg *Jud*.

[24]) Als Personennamen dieser Art seien genannt die fehlerhaften, aber im griech. Mt ursprünglichen Formen *Ασαφ, Αμως* Mt 1, 7 f. 10 Bd I[3], 60 unter nr. 7. 8, und *Ιωνα* statt *Ιωανης* Mt 16, 17 Bd I[3], 542. Namen von Örtlichkeiten: Jo 5, 2 *Βηθευδα* früh verschrieben in *Βηθσαϊδα*, Jes 44, 26 Cod. Vat. *Ιδουμαια* statt *Ιουδαια*, cf auch Epiph. haer. 78, 10 mit Jo 7, 1 ff., aber auch umgekehrt *Ιουδαιαν* AG 2, 9 vielleicht statt eines fernerliegenden Namens (*Ινδιαν, Ιδουμαιαν*?). Wahrscheinlich ist auch *Βηθανια* Jo 1, 28 unrichtige Assimilirung an den Namen des bekannten Dorfes bei Jerusalem statt *Βεθαβαρα* oder *Βεθωνια* oder *Βοτινία* cf Bd IV[3], 118. Wie leicht übrigens auch rein mechanisch *Juda* aus *Jutta* entstehen konnte, zeigen die A 23 angeführten Varianten *Ιεδδα* für Jutta und *Ιουθ* für *Ιουδ*.

Würdigung der vorliegenden Erzählung des Lc ziemlich gleichgiltige Frage.

Der älteren Verwandten und mütterlichen Freundin vor allem anderen vom Anlaß ihrer Reise und damit von ihrem unsagbaren Geheimnis zu erzählen, wird der bei ihr eintretenden Maria dadurch erspart (41), daß Elisabeth in dem Augenblick der ersten Begrüßung durch Maria eine heftige Bewegung des Kindes spürt, das sie unter dem Herzen trägt (cf Gen 25, 22 *ἐσκίρτων τὰ παιδία ἐν αὐτῇ*) und zugleich von einer Gemütsbewegung ergriffen wird, welche der Erzähler darauf zurückführt, daß El. in diesem Augenblick vom heiligen Geist erfüllt wurde [25]). Dies zu sagen, war um so mehr ein Bedürfnis, weil die überschwänglichen Worte, womit El. den Gruß Marias erwidert (42—45), in der Tat nicht anders als durch die Annahme einer unmittelbaren Wirkung des Geistes Gottes zu erklären sind. Weder die Bewegungen ihres noch ungeborenen Sohnes, noch Mitteilungen des Zacharias konnten ihr diejenige Erkenntnis des zukünftigen Sohnes der Maria und damit der Bedeutung Marias geben, welche sie ausspricht. Erstere brauchten nichts anderes zu sein, als eine Folge der Erregung, in welche der überraschende Besuch und Gruß der Maria die Mutter versetzte; und wenngleich Zacharias trotz seiner Stummheit manches von der ihm zuteil gewordenen Offenbarung seinem Weibe mitgeteilt haben mag (cf v. 60—63), so doch nichts von dem ihm völlig unbekannt gebliebenen Erlebnis Marias. Mit lautem Aufschrei [26]) begrüßt El. die Freundin (42): „Gepriesen (seist) du unter (den) Frauen und gepriesen die Frucht deines Leibes“ [27]). Bis dahin ist weder Maria noch der in sie gelegte Keim des verheißenen Davidssohnes ein Gegenstand von Lobpreisungen gewesen. Indem El. sie beide als Gegenstände solcher begrüßt, beginnen

[25]) Cf 1, 67; AG 2, 4; 4, 8. 31; 9, 17; 13, 9 stehender Ausdruck für die momentane Erregung zum Zweck einzelner durch Inspiration gewirkter Äußerungen, cf auch Lc 2, 25—27.

[26]) Von den mancherlei LAen a) *ἀναφώνησιν φωνῇ μεγ.* A D Γ Δ Λ Π . . . b) *ἀνεφ. κραυγῇ μεγ.* B L Ξ . . . c) *ἀνεβόησεν φωνῇ μεγ.* ℵ C Ferr. . . . dürfte a den Vorzug verdienen, cf AG 4, 17 v. l. *ἀπειλῇ ἀπειλεῖσθαι*, Mt 2, 10 *χαίρειν χαράν*, Jo 3, 29 *χαρᾷ χαίρειν*. Um die Assonanz zu beseitigen, änderten die Einen *φωνῇ* in *κραυγῇ* (b), die Anderen *ἀναφώνησεν* in *ἀνεβόησεν* (c).

[27]) Wenn nicht *εὐλογημένος ὁ κ.* auf *εὐλογημένη σύ* folgte, könnte man geneigt sein, letzteres mit „gesegnet“ zu übersetzen (cf Lc 24, 30. 50; AG 3, 26; Mt 25, 34) So aber ist vielmehr doppeltes *εὐλογημένος* Mr 11, 9. 10 oder das zweimalige *εὐλογητός* mit nachfolgendem *εὐλογημένος* Tob 11, 13 (Objekte sind Gott, der Name Gottes und die Engel) und überhaupt der doxologische Gebrauch beider Wörter zu vergleichen. Die Frage, ob solche Sätze als bloße Aussagen oder als Wunschsätze aufzufassen seien, entscheidet sich nicht darnach, ob sie mit (Rm 1, 25; Ps 119, 12; 1 Chr 29, 10) oder ohne Kopula stehen (Lc 1, 68; 13, 35), sondern nach dem Gegenstand und den Umständen der Eulogie. Cf auch Hofmann S. 30f.

sie, dies zu werden. Aber naturgemäß blickt die so Redende dabei vor allem in die Zukunft, in welcher Viele den Namen des Erlösers und auch den seiner Mutter preisen werden (cf v. 48). Dies hofft und wünscht sie herbei. In der Gegenwart aber (43) rechnet sie es sich zu einer hohen Ehre und bekennt, daß sie keinerlei Anspruch darauf habe, daß die Mutter ihres Herrn sie besucht. Daß El. den zukünftigen Sohn der Maria ihren Herrn nennt, beweist ein sicheres Wissen darum, daß Maria im Begriff steht, die Mutter des verheißenen Königs Israels zu werden, zu dem alle Glieder des Volkes als zu ihrem Herrn emporschauen [28]). Wenn sie aber zur Bestätigung dieser ihrer Überzeugung (44) sich auf die fühlbare Bewegung ihres eigenen, noch nicht zur Welt gekommenen Kindes beruft, ist dies nicht zu verstehen als Angabe der Quelle, aus welcher ihre Erkenntnis von der Bestimmung des Sohnes der Maria geflossen ist. Denn ebensowenig wie etwaige Mitteilungen des Zacharias konnten die Bewegungen des Kindes, das sie unter dem Herzen trug, wie schon gesagt, ihr die Gewißheit geben, daß Maria in Bälde den Messias gebären werde. Nur das Umgekehrte ist denkbar. Die instinktive, durch den sie inspirirenden Geist ihr mitgeteilte Erkenntnis und eingeflößte Gewißheit, daß ihre Verwandte, deren Verlöbnis mit dem Davididen Joseph ihr nicht unbekannt gewesen sein wird, zur Mutter des verheißenen Davidssohnes bestimmt sei, lehrte sie die heftige Bewegung des Kindes in ihrem Leibe als eine Äußerung der Freude des Kindes über die ihm in jeder Beziehung so nahe gerückte Geburt des Messias verstehen. Diese Deutung lag um so näher, wenn El. eine, ob auch unvollständige Kunde von dem, was dem Zacharias durch den Engel (15) gesagt war, von ihrem Gatten empfangen hatte. Jedenfalls gibt Lc dem Leser zu verstehen, daß jene Verheißung jetzt, 6 Monate nach ihrer Verkündigung, sich buchstäblich erfüllt habe. Von eben dieser Erfahrung macht aber auch El., wie die enge Anknüpfung von v. 45 durch *καί* zeigt, eine Nutzanwendung auf Maria, welche auch diese beherzigen soll. Ohne sie persönlich anzureden [29]), preist El. diejenige glücklich, welche geglaubt hat, und begründet diesen Makarismus durch den Ausdruck ihrer Überzeugung, daß es den der Maria gesagten Worten nicht an vollständiger Erfüllung

---

[28]) Lc 2, 11 *Χριστὸς κύριος*, AG 2, 36 *κύριον καὶ Χριστόν* cf Ps 110, 1 = Lc 20, 41—44. S. auch unten zu 2, 26.

[29]) Für *ἡ πιστεύσασα*, das dem *αὐτῇ* hinter *λελαλημένοις* entsprechend, kein „du" in sich schließt, haben nur die älteren Lat und auch noch manche Hss der Vulg *quae credidisti*, e *beata es credens*. Auch Sd Ss (nicht so S^1 S^3) Sah Kopt übersetzen, als ob sie *πιστεύουσα* vor sich hätten und diese Seligpreisung als eine in die Zukunft weisende Ermahnung an Maria auffaßten.

von seiten des Herrn fehlen werde[30]). Auch diesen Schlußsatz ihres Gegengrußes konnte El. nur als eine von Gottes Geist erfüllte Prophetin sprechen. Ohne daß Maria dazu gekommen ist, ihr von der ihr zu teil gewordenen Offenbarung und dem Anlaß ihrer Reise zu erzählen, erkennt El. im Geiste nicht nur, daß Maria eine Offenbarung empfangen hat, sondern auch, daß das, was ihr dadurch angekündigt worden ist, inzwischen bereits angefangen hat, an und in Maria verwirklicht zu werden.

Auf die begeisterten Worte der El. läßt Lc in 46—55 nach dem bis vor etwa 15 Jahren ausschließlich in Betracht gezogenen Text von 46 (*καὶ εἶπεν Μαριάμ*) einen noch ausführlicheren und nicht minder begeisterten Herzenserguß der Maria folgen, das nach dem Anfangswort des lat. Textes sogenannte *Magnificat*. Daneben hat aber in einigen lat. Texten eine LA *et ait Elisabet* Platz gegriffen[31]), welche neuerdings manche Kritiker zu der Vermutung veranlaßte, daß entweder dieser Text der ursprüngliche sei, oder Lc nur *καὶ εἶπεν* ohne beifolgenden Namen geschrieben habe[32]), und daß im einen wie im andern Fall dieser Hymnus nach der Meinung des Lc Rede nicht der Maria, sondern der Elisabeth sei. Während ein Text ohne Namen völlig unbezeugt ist, also auch für die Annahme zweier unabhängig von einander entstandener interpretirender Erweiterungen eines mehrdeutigen Urtextes jede Stütze in der Überlieferung fehlt[33]), beschränkt sich

[30]) Daß *ὅτι* nicht ein von *πιστεύσασα* abhängiges „daß", sondern ein die Seligpreisung begründendes „weil" oder „denn" ist (cf Lc 6, 20—25; Mt 5, 3—10; Jk 1, 12), ergibt sich aus der Bedeutung von *τελείωσις*, denn *τελειοῦν* wird nirgendwo (auch nicht Jo 19, 28 Bd IV[3], 658) von der Erfüllung einer Weissagung, der bloßen Verwirklichung eines Worts gebraucht, sondern bedeutet ähnlich wie *τελεσφορεῖν* Lc 8, 14 und *πληροφορεῖν* (s. oben S. 46f. zu Lc 1, 2) die *völlige Durchführung* einer begonnenen Handlung, Sache u. dgl. So aber konnte von dem Inhalt und Gegenstand des v. 38 zum Ausdruck gebrachten Glaubens der Maria nicht wohl geredet werden, sondern von den Gegenständen der ihr zu teil gewordenen Verheißung, welche angefangen hatten, Wirklichkeit zu werden.

[31]) Über die Textüberlieferung, besonders über mehrere angebliche Zeugen für den Namen Elisabeth s. Exc. II, dort auch die wichtigere Literatur über den Gegenstand.

[32]) So z. B. Harnack und Burkitt (s. die Titel in Exc. II). Auch Wordsworth in Burns Ausg. des Niceta p. CLIVff. zeigt sich nicht ganz abgeneigt, den Text ohne Namen als ursprünglich gelten zu lassen, erklärt aber unter dieser Voraussetzung *Μαριάμ* für die sachlich richtige Glosse. Ist „Elisabeth" erst ziemlich spät auf lat. Boden entstanden, so könnte in einer einzelnen lis *MAria* vor *MAgnificat* mechanisch ausgefallen und der Defekt von späteren Abschreibern fälschlich durch *Elisabeth* ersetzt worden sein.

[33]) Dadurch unterscheidet sich dieser Fall von den vielen Stellen, wo die Regel Platz greift, daß ein mehr oder weniger gut bezeugter kürzerer Text vor mehreren sich gegenseitig ausschließenden Erweiterungen den Vorzug verdient, wie 1 Kr 11, 24; Jk 5, 7; Jo 7, 39; AG 18, 17. S. auch Bd I[4], 187 A 29.

die Bezeugung des Namens El., abgesehen von einer Stelle, wo Irenaeus im Widerspruch mit einer anderen, viel beweiskräftigeren Anführung in demselben Werk die Namen Maria und Elisabeth verwechselt hat, auf einen kleinen Teil des lat. Sprachgebietes und auf die Zeit zwischen 380 und 420. Dagegen läßt sich die LA *Μαριάμ* bei den Griechen bis in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückverfolgen; sie ist bei Griechen, Syrern, Ägyptern und Goten ausschließlich überliefert und von Tertullian an als die auch im lat. Abendland bis auf jene spät auftauchenden Ausnahmen von jeher und für immer alleinherrschende nachgewiesen. Bei diesem Stand der Dinge müßten die Gründe, die uns bestimmen könnten, sie fahren zu lassen, zwingender Natur sein. Am meisten Eindruck hat wohl das Urteil gemacht, daß die Verdrängung von ursprünglichem *Μαριάμ* durch *Ἐλισάβετ* unerklärlich sein würde. Aber warum sollte, um von der in A 32 erwogenen Möglichkeit abzusehen, dieselbe Schlußfolgerung, welche die Kritiker von heute aus v. 56 ziehen, nicht auch einem nachdenklichen Leser des 4. Jahrhunderts sich aufgedrängt haben, daß nämlich die dortige Nennung des Namens Maria und die Bezeichnung Elisabeths durch ein tonloses *αὐτῇ* als Voraussetzung fordern, daß nicht Maria, sondern El. die bis dahin Redende sei. Dazu kommt, daß die Prediger, welche 1, 46 den Namen Maria in ihrem Text hatten, von Orig. an das Magn. mit den Worten der El. 1, 42—45 in Parallele zu stellen und beide Sprecherinnen als Prophetinnen zu charakterisiren liebten (s. Exc. II). Da nun wohl von El. (41), aber nicht von der Frau, welche das Magn. sprach (46), gesagt war, daß sie mit hl. Geist erfüllt wurde und in dieser Verfassung geredet habe, so lag der Gedanke doch nicht so ferne, daß das Magn. besser in den Mund der geisterfüllten El., als der demütigen Maria passe. Haben doch auch die heutigen Kritiker den mehr auf homiletischer Gewöhnung als auf eindringender Textbetrachtung beruhenden Eindruck von der Gleichartigkeit des Magnificat mit der vorangehenden Rede der El. als Argument für die gleiche Ansicht nicht verschmäht. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß das Magn. in auffälliger Weise an Hanna, die Mutter Samuels erinnere, und daher besser in den Mund einer älteren Frau passe, welcher nach langer Unfruchtbarkeit ein Sohn geschenkt sei, als in den Mund der Jungfrau Maria[34]). Der einzige bedeutsame Wortanklang, der uns dorthin weisen könnte, aber auch an manche andere Stellen des AT's erinnert, betrifft nicht Hannas Lobgesang nach der Geburt ihres Sohnes 1 Sam 2, 1—10, sondern besteht zwischen v. 48ª und dem Gebet und Ge-

[34]) S. den Nachweis der atl Parallelen hier unten in der Einzelerklärung von v. 46—55.

lübde, welches Hanna sprach, als sie noch gar keine Aussicht hatte, einen Sohn zu bekommen (1 Sam 1, 11). Wie ganz anders war die Lage der El. zur Zeit von Lc 1, 39—56 cf 1, 24. 26! Auch sie spricht gleich nach ihrer Empfängnis von dem Schimpf unter den Leuten, welcher ihr wegen ihrer Unfruchtbarkeit nicht erspart geblieben, nun aber von ihr genommen ist (1, 25 cf 1 Sam 1, 6, auch v. 12—16); aber wenn sie 5 Monate lang ihren Zustand verbirgt, so liegen dem ganz andere Empfindungen zugrunde, als die, welche Hanna vor und nachher ausspricht (s. oben S. 74 zu 1, 25). Wenn diese in ihrem Lobgesang von ihren Feinden und dem Widersacher Gottes redet[35]) und aus deren Verhalten gegen sie Anlaß nimmt, die an Gütern und Kindern Reichen und Satten vor Hochmut und stolzen Reden zu warnen, so denkt sie vor allem an ihre Nebenbuhlerin in der Ehe, deren übermütigen Hohn sie Jahre lang hat ertragen müssen (1 Sam 1, 6 f.). Das ist die *ταπείνωσις*, von der sie sagte, während sie noch unter ihrem Druck stand. Ganz anderer Art ist die mit dem gleichen Wort benannte Lage der Sängerin des Magn. Nichts in diesem Loblied weist auf persönliche Feinde der Redenden und auf Schmähungen, die sie von solchen erfahren hätte. Aber auch zwischen der Lage und Stimmung der El. und dem Inhalt des Magn. ist kein glaubwürdiger Zusammenhang herzustellen. Wie sie nach der Erhörung ihrer und des Zacharias Gebete (13), sich ängstlich hütet, andere Menschen etwas davon merken zu lassen (25), so sagt sie auch in ihrer stürmischen Anrede an Maria (42—45) kein Wort von dem, was Gott an ihr getan hat, und auch kein Wort von der zukünftigen Bedeutung ihres Sohnes, sondern preist nur Maria glücklich und spricht nur von der Erhabenheit des zu erwartenden Sohnes der Maria und von der zu hoffenden Erfüllung der dieser zu teil gewordenen Verheißung. Wie sollte sie gleich darauf vor den Ohren der doch ohne Frage anwesend zu denkenden Maria umgekehrt kein Wort von dieser und deren Sohn sagen[36]), sondern nur die Großtaten Gottes rühmen, welche sie selbst erfahren habe (46—49)? Und wie konnte sie nach allem, was Zacharias über den Sohn, den sie jetzt spürbar unter dem Herzen trug, gehört hatte (13—17), in dem, was an ihr selbst geschehen war, eine Erfüllung nicht irgend einer, sondern aller dem Abraham und dem Volk Israel gewordenen Verheißung, eine Entthronung der irdischen Machthaber und somit auch die Aufrichtung der ausschließlichen Gottesherrschaft erblicken (51—55)? Namentlich das Wort in v. 48 wäre im Munde der El. eine durch nichts, auch durch v. 14 in

[35]) 2 Sam 2, 1. 10, an letzterer Stelle LXX mit dem Kere Singular *ἀντιδίκου*.

[36]) Der Schluß des angeblichen Musters des Magn. hätte dies noch besonders nahe legen müssen, cf 1 Sam 2, 10.

keiner Weise vorbereitete Übertreibung. Endlich würde Lc, wenn er ihr das Magn. in den Mund legen wollte, diesem Hymnus nicht hier, sondern hinter v. 25 den schicklichen Platz gegeben haben. Alle diese Bedenken fallen hinweg, wenn Maria die Sängerin war oder sein sollte. Daß sie es nach Meinung des Lc war, zeigen auch die Worte, womit er es einleitet. Nennung des Namens El. wäre, da diese in v. 42—45 die Redende ist und v. 41 deutlich als solche bezeichnet war, allenfalls entbehrlich gewesen, wohingegen Maria genannt werden mußte, wenn sie gemeint war. Insofern wäre die jedes Anhalts in der Textüberlieferung ermangelnde Vermutung, daß Lc nur *καὶ εἶπεν* ohne Namen geschrieben habe, aber El. darunter verstanden haben wollte, nicht unmöglich. Aber erstens wäre dann schwer begreiflich, daß man im ganzen Umkreis der Kirche vom Anfang des 2. Jahrhunderts an die unzweideutige Absicht des Vf mißkannt und eine gegenteilige Meinung durch Einsetzung des Namens Maria zur Herrschaft gebracht haben sollte. Zweitens ist kein triftiger Grund zu entdecken, welcher den Lc bewogen haben sollte, die sich fortsetzende Rede der El. durch *καὶ εἶπεν* zu unterbrechen. Wollte er den Übergang von der Anrede an Maria zu einer nicht mehr an diese gerichteten und auch sonst andersartigen Aussprache bemerklich machen, so mußte er dies mit deutlicheren Worten tun[37]). Auch dann aber wäre, da El. seit v. 41 nicht mehr genannt war, nach der langen Ansprache an M. erneute Nennung der El. das Natürliche, dem Stil des Lc und insbesondere der Kapitel 1—2 Angemessene gewesen[38]).

[37]) Etwa *καὶ προσέθετο* (oder *προσέθηκε*) *λαλῆσαι*, so teils ohne Wechsel des redenden Subjekts Deut 20, 8 (cf v. 5); Jes 7, 10; teils nach Zwischenreden eines anderen Judc 9, 37; 1 Sam 9, 8; 2 Sam 2, 22, eine hebraïsirende RA, welche in diesem Zusammenhang dem Lc am wenigsten fern gelegen haben würde cf Lc 19, 11; 20, 11. 12. Oder es konnte gesagt werden: *καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν* (oder *λέγουσα*) wie Lc 2, 28 cf 1, 67; 2, 13; 19, 37.

[38]) Cf sämtliche atl Stellen in A 37. Lc 2, 34 wird nach Unterbrechung durch einen kurzen Satz Symeon wieder genannt; 4, 23 ist *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς* aus dem Gegensatz dieses Sing. zu dem Plur. *ἔλεγον* v. 22 unmißverständlich, und die Unterbrechung der Rede Jesu durch ein *εἶπεν δέ* ohne Namen 4, 24 dadurch veranlaßt, daß v. 23 von Jesu eine Rede der Nazaretaner eingeführt war, worauf v. 24 seine Antwort bringt. 7, 48 (cf 16, 1) ist die Unterbrechung der Rede Jesu durch den gleichen Ausdruck veranlaßt durch den Wechsel der angeredeten Person; 6, 39; 11, 5; 15, 11; 24, 44 (nach Unterbrechung durch einen kurzen Satz des Berichterstatters) wird so oder ähnlich ausgedrückt, was wir auch ohnedies erkennen, daß das so eingeleitete nicht zeitlich gefolgt, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten eingefügt ist. Ähnlich wird 21, 10 durch *τότε* (darauf) angedeutet, daß das Folgende zwar im Verlauf derselben Rede gesprochen sei, aber nicht unmittelbar an das Vorige sich angeschlossen habe. In 18, 6 hat Lc in fast übertriebener Vorsicht, um nämlich eine Verwechselung des seit 18, 2 redenden Jesus mit dem v. 4—5 redend eingeführten Richter zu verhüten, die sich fortsetzende Rede Jesu durch *εἶπεν δὲ ὁ κύριος* unterbrochen.

Die Frage nach der Herkunft des Magn. einstweilen hinausschiebend, wende ich mich zur Auslegung desselben unter der Voraussetzung der Echtheit des Textes *καὶ εἶπεν Μαριάμ*. Eine Frage, welche M. beantworten sollte[39]), hatte El. nicht an sie gerichtet, hatte sie aber mit einer solchen Fülle begeisterter Worte überschüttet, daß man etwas wesentliches vermissen würde, wenn M. sich dadurch zu keinerlei Gegenäußerung veranlaßt gefühlt hätte. Irgend welche Bemerkung über den Eindruck, welchen der völlig unerwartete, seiner Entstehung nach durchaus wunderbare Freudenausbruch der El. auf M. gemacht habe, konnte Lc nach seiner Art nicht wohl unterlassen (cf 2, 19. 33. 51). Er gibt uns statt dessen einen Psalm, der sehr viel mehr ist, als ein Echo der Begrüßung durch El., nämlich ein volltönendes Bekenntnis des Glaubens, welchen M. schon vor der Begegnung mit El. gewonnen und bewiesen hat (1, 38. 45). El. hatte das Weib selig gepriesen, welches die Mutter des Messias werden sollte, und hatte ihr die höchste Ehre zuerkannt, indem sie es sich zur hohen Ehre rechnete, von der so Hochgestellten besucht zu werden. M. erkennt dem Herrn allein Größe zu[40]) und bezeugt, daß sie, vertrauend auf Gott, der ihr Retter ist, zu jubelnder Freude gekommen sei. Bei El. war die in lautem Geschrei sich äußernde Freude hervorgerufen durch die körperliche Empfindung der Bewegungen des Kindes, das sie unter dem Herzen trug. M. hatte bis dahin keine andere Grundlage ihrer Freude, als das Wort des Engels, das sie im Glauben aufgenommen hatte und im Herzen bewahrte. Ihre Seele ist es, womit sie jetzt den Herrn preist, und ihr Geist ist es, der aufgejauchzt hat in der Freude an dem

---

Daß er aber auch sonst die wiederholte namentliche oder sonst unzweideutige Bezeichnung der redenden und handelnden Personen nicht scheut, sehen wir 1, 40—41; 3, 15—16; 5, 4—5. 8—10; AG 23, 3—6.

[39]) Daher hat Lc, welcher *ἀποκρίνεσθαι* durchweg nur von Antworten auf vorangehende Fragen oder auf andere, eine Erwiderung heischende Äußerungen gebraucht (nie so wie Mt 11, 25 s. Bd I[3], 440 A 38), auch nicht geschrieben: *ἀποκριθεῖσα δὲ εἶπεν Μαριάμ*.

[40]) *μεγαλύνειν* = גדל und תגדיל von lobpreisender Anerkennung der Größe Gottes Ps 34, 4; 69, 31, oft auch passiv 2 Sam 7, 22. 26. — Wirkliche Vergleichung von v. 46[b]. 47 und den Anfangsworten von Hannas Lobgesang 1 Sam 2, 2 zeigt kaum eine andere Ähnlichkeit, als den poetischen Parallelismus zweier Halbverse. Die Subjekte *καρδία, χείρα* und die Prädikate *ἐστερεώθη, ὑψώθη* sind ebenso verschieden, wie die Situation der Hanna, die ihren bereits auf eigenen Füßen stehenden Sohn zum Heiligtum bringt, von derjenigen der Maria, in welcher nur der prophetische Geist der El. die Mutter des Messias erkennen konnte. Vielmehr cf Ps 35, 9 *ἡ δὲ ψυχή μου ἀγαλλιάσεται ἐπὶ τῷ κυρίῳ, τερφθήσεται ἐπὶ τῷ σωτηρίῳ αὐτοῦ*. Ferner Jes 61, 10 (wo LXX stark abweicht und wunderlich abteilt, nach dem Hebr.): „Ich freue mich in Jahveh, es jubelt meine Seele in meinem Gott." Das Targ. läßt Jerusalem so sprechen und substituirt „im Wort Jahvehs" und „im Heil meines Gottes".

Gott, der ihr Helfer ist. Den Gegensatz zu der Art der Äußerung El.'s, den schon das schlichte εἶπεν (46) im Vergleich mit v. 42 andeutete, sollte man um so weniger verkennen, als ein solcher Wechsel zwischen Seele und Geist, zumal in vergleichbarem Zusammenhang, in der atl Poesie unerhört ist[41]). Wie die Freude der M. durch keine sinnliche Wahrnehmung erregt ist, so fühlt sie auch nicht das Bedürfnis, mit lauter Stimme gegen andere Menschen sie auszusprechen. Mag die anwesende El. ihre Worte hören, so ist es doch „der verborgene Mensch des Herzens" (1 Pt 3, 4), welcher im Magn. vor Gott laut wird, „weil er die Niedrigkeit seiner Magd angesehen hat" (48ª). Diese Begründung ihres inwendigen Jubels und ihrer Gott preisenden Rede erinnert allerdings unter anderem auch an Hanna, aber, wie schon S. 99 f. gezeigt, nicht an deren Lobgesang, sondern an das Gelübde und Gebet derselben, womit sie sich ein Kind erbat[42]). Von einer Beschimpfung, wie Hanna sie von ihrer Nebenbuhlerin erfahren, oder einer Geringschätzung, unter welcher El. wegen ihrer Unfruchtbarkeit zu leiden gehabt hatte, konnte M. nicht reden. Aber das Wort ταπείνωσις, dessen sie sich bedient, hat auch nicht den engen Sinn von ὄνειδος (v. 25), sondern bezeichnet jede Art von niedriger Stellung, gedrückter Lage, zumal im Gegensatz zu einer hohen und ehrenvollen Stellung[43]). Sie, ein armes, nicht dem davidischen Geschlecht entsprossenes Mädchen, kürzlich erst einem gleichfalls armen Handwerker aus diesem heruntergekommenen Hause verlobt, empfindet auch jetzt noch, nachdem der erste Schrecken (v. 29 f.) dem Glauben an das Unglaubliche gewichen ist, tief den Abstand zwischen dem, was sie bisher gewesen, und der hohen Würde, zu der Gott sie er-

---

[41]) Häufig die Seele für sich als Subjekt der Lobpreisung Ps 34, 3; 35, 9 (s. A 40); 103, 1. 2. 22; 104, 1. 35; 146, 2; Tob 13, 15. Nicht vergleichbar ist des andersartigen Zusammenhangs wegen der Parallelismus von Herz und Geist Ps 51, 12; Ez 18, 31; wofür in dem apokryphen Gebet der drei Männer v. 39 (al. 15) ψυχή und πνεῦμα steht; auch nicht in dem Lobgesang derselben v. 86 (63) εὐλογεῖτε πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων d. h. die Verstorbenen und die Lebenden. Wohl aber ist zu beachten Ps 84, 3 ἡ καρδία μου καὶ ἡ σάρξ μου ἠγαλλιάσαντο ἐπὶ θεὸν ζῶντα, auch Ps 16, 9, wo der Gegensatz von Herz und Fleisch noch deutlicher hervortritt, dazwischen aber in LXX die Zunge (im Hebr. כבודי) gestellt ist.

[42]) 1 Sam 1, 11 ἐὰν ἐπιβλέπων ἐπιβλέψῃς ἐπὶ (om. B) τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου καὶ μνησθῇς μου. Auch Gen. 16, 11; 29, 32 von Frauen, die guter Hoffnung geworden. Cf aber auch die Worte des beschimpften und verfolgten David 2 Sam 16, 22 und mehrere Stellen von Psalmen, welche dem David zugeschrieben sind: Ps 9, 14; 25, 18, besonders Ps 31, 8 ἀγαλλιάσομαι . . . ὅτι ἐπεῖδες τὴν ταπείνωσίν μου.

[43]) Gewöhnliche Übersetzung von עני in LXX von mühseligem Knechtesdienst Gen 31, 42; 41, 52; Deut 26, 6 f., von politischer Ohnmacht 2 Reg 14, 26, von der niedrigen socialen Stellung des Armen Jk 1, 9 f., von dem diesseitigen Zustand des menschlichen Leibes im Gegensatz zu seiner zukünftigen Herrlichkeit Phl 3, 21.

hoben hat, cf Ps 113, 5—8. Wenn das, was ihr durch Gabriel verkündigt und durch El. aufs neue bestätigt ist, zur vollen Wirklichkeit wird geworden sein, kann es nicht ausbleiben, daß nicht bloß die Zeitgenossen, die das erleben, sondern auch die kommenden Generationen sie glücklich preisen. Darum trägt sie auch kein Bedenken, die Erhebung aus der Niedrigkeit, über die sie in der ersten Strophe ihres Liedes Gott gepriesen hat[44]), durch den Hinweis darauf zu bestätigen und zu erläutern (48ᵇ), daß, wie es in dieser Stunde El. getan hat (42. 45), also „von jetzt an", alle auf einander folgenden Generationen sie glücklich preisen werden[45]). Da das Reich Davids, dessen König ihr Sohn werden soll, ein ewig bestehendes sein wird (32 f.), stellt M. sich eine lange Reihe von Geschlechtern in demselben vor. Die selbstverständliche Einschränkung auf diejenigen, die von M. als der Mutter des verheißenen Retters hören und an ihn glauben, brauchte nicht ausgesprochen zu werden. Auch der Gedanke, daß die Seligpreisung der M. keineswegs immer in richtigem Sinn geschehen werde (cf Lc 11, 27), wäre hier nicht am Platz gewesen. M. aber spricht davon nicht, um sich an dem Ruhm der Nachwelt zu sonnen, sondern setzt voraus, daß die kommenden Geschlechter sie nur um deswillen glücklich preisen werden, was ihr selbst der Grund zu jubelnder Freude ist (49—50): „weil der Mächtige Großes an ihr getan hat, und heilig sein Name ist, und sein Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht (zugewandt ist) denen, die ihn fürchten". Die Anknüpfung des zweiten und des dritten dieser Sätze durch *καί* macht es unwahrscheinlich, daß sie von *ὅτι* unabhängige Aussagen sein sollten. So gefaßt, würden sie auch den Gedanken, die sie ausdrücken, eine den Gedankengang störende Selbständigkeit geben. Denn nicht an diese letzten Sätze ist der Anfang der 3. Strophe (50 *ἐποίησεν κράτος*) angeknüpft, sondern dieser tritt als eine Parallele neben das *ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ δυνατός* (49). Es heißt *μεγάλα*[46]), denn mehr als eine über den alltäglichen Verlauf des Menschenlebens emporragende Tat hat Gott an M. und für sie getan. Er hat zu der Ahnungslosen einen Boten vom

---

[44]) Auf den Inhalt angesehen, teilt das Magn. sich deutlich in die 4 Strophen 46—48ᵃ; 48ᵇ—50; 51—53; 54—55.

[45]) Nachdem Silpa zum zweitenmal einen Sohn geboren, so daß ihre Herrin Lea nun 6 Söhne ihr eigen nennen kann, spricht diese Gen 30, 13 LXX *μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσίν* (al. *μακαριοῦσίν*) *με πᾶσαι αἱ γυναῖκες*. Die Verschiedenheit des Gedankens von dem anklingenden Satz des Magn. liegt ebenso auf der Hand, wie die vom Ps 72, 17, wo von König und Königssohn gesagt wird: *πάντα τὰ ἔθνη μακαριοῦσιν αὐτόν*.

[46]) *μεγάλα* ist durch ℵ* B D* L. alle Lat und Syr (Ss S¹ hier anderes Wort wie S¹ AG 2, 11) gesichert gegen *μεγάλεια* der jüngeren Hss. Letzteres an den anklingenden Stellen Ps 71, 19 und als Variante neben *μεγάλα* Ps 106, 21.

Himmel gesandt; er hat durch seinen Geist der El. die Augen und Ohren des Geistes geöffnet, daß sie die Bewegung ihres noch nicht geborenen Kindes richtig verstand und das noch für keine sinnliche Wahrnehmung erreichbare, im Schoß der M. verborgene Geheimnis durchschaute. Vor allem aber hat er, was M. nicht bezweifelt, das viel größere Wunder bereits getan, das der Engel ihr angekündigt und El. als geschehen erkannt hat. Und gerade durch letzteres hat Gott sich als den Mächtigen, den alles Vermögenden bewiesen cf v. 37. In anderer Richtung werden diese Taten Gottes dadurch gekennzeichnet, daß nicht die Größe oder Herrlichkeit (Ps 8, 2; Jer 10, 6), sondern die Heiligkeit des Namens Gottes dadurch in helles Licht gestellt sein soll [47]). In diesen Taten hat sich Gott bewährt als der, welcher über die Welt und die sündhaften Menschen, mit denen er sich einläßt, erhaben bleibt. Die Kraft, die er darin wirksam werden ließ, ist heiliger Geist, und heilig ist auch das Erzeugnis dieser Wirkung cf c. 35. Die Gesinnung aber, in welcher Gott sich so als den Mächtigen und den Heiligen offenbart hat, ist das Erbarmen, mit welchem er derer, die ihn fürchten, nicht nur heute oder morgen einmal, sondern von Geschlecht zu Geschlecht helfend und rettend sich annimmt [48]). — Von dem Ausblick auf die kommenden Geschlechter, womit die zweite wie die erste Strophe schließt, wendet die Sängerin in der dritten (51—53) und in der vierten (54—55) Strophe sich einer neuen Betrachtung dessen zu, was Gott bereits getan hat. Sie unterscheidet sich von den Rückblicken auf das bereits Geschehene in v. 48ª und v. 49ª dadurch, daß M. nunmehr von ihrer eigenen Person nichts mehr sagt. Wiederum in Worten, wie wir sie großenteils ähnlich in atl Liedern lesen, spricht sie (51): „Er hat Macht geübt mit seinem Arm, er hat auseinandergesprengt die im Sinnen ihres Herzens Übermütigen [49]). (52) Er hat Machthaber von Thronen ge-

---

[47]) Cf Ps 111, 9, wo aber, wie auch in anders geformten Sätzen z. B. Ps 99, 3, zu *ἅγιον* noch *καὶ φοβερόν* hinzutritt, was hier unpassend wäre (Lc 1, 30. 74; 2, 10). In dieser Beziehung sind vergleichbarer Ps 33, 21; 103, 1 und Ez 39, 7 (hier daneben „der Heilige Israels" als Name Gottes cf Jes 47, 4).

[48]) Cf mit Ps 103, 1 (*τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον αὐτοῦ*), ebendort v. 2—6. 8—13, besonders aber v. 17 *τὸ δὲ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτὸν καὶ ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ ἐπὶ υἱοὺς υἱῶν.* Ähnlich Ps. Salom. 2, 33. Ob Lc *γενεὰς κ. γενεάς* (so z. B. B) oder *γενεὰν κ. γενεάν* (ℵ) oder *γενεὰς γενεῶν* (die meisten griech. Hss) geschrieben, ist zu entscheiden kaum möglich und ohne Bedeutung. Weil die erstgenannte Form in LXX nicht vorkommt, wird sie meist bevorzugt.

[49]) *διανοίᾳ* gehört zu *ὑπερηφάνους* als Dat. der Beziehung wie anderwärts zu *σοφός* Ex 28, 3 oder *ὀλιγόψυχος* Jes 35, 4 (cf *ὑψηλὸς πνεύματι* Koh 7, 8, *τῇ ὄψει* Jes 10, 33), und nicht zum Verbum als Dat. instrum., was Pseudogreg. Thaum. Migne 10, 1168 durch *διὰ ἐννοίας κ. αὐ.* ausdrücken

stoßen [50]) und Niedrige erhöht [51]). (53) Hungrige hat er mit Gütern gefüllt [52]) und Reiche leer ausgehen lassen [53])". Der in diesen 6 Sätzen beharrlich festgehaltene Aorist kann nicht beschreiben wollen, was Gott jederzeit tut, und auch nicht zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenfassen, was er in vielen denkwürdigen Fällen der Vergangenheit getan hat [54]), etwa um darauf die Erwartung zu gründen, daß er es auch in Zukunft und in dem vorliegenden Fall tun werde. Der Zusammenhang mit v. 46—50 und die Vergleichung der Aoriste in v. 51—53 mit v. 54 und v. 68—79 läßt nicht daran zweifeln, daß sie aussagen sollen, was Gott jüngst an M. getan hat, eben das, was Anlaß und Gegenstand ihres ganzen Lobgesangs ist. Äußerlich ist diese Wundertat Gottes überhaupt noch nicht in die Erscheinung getreten, geschweige daß eine Wirkung derselben auf das Volk Israel und auf die politischen und socialen Verhältnisse der Welt überhaupt wahrzunehmen wäre. M. aber betrachtet das, was Gott an ihr getan hat, im Licht der Engelsbotschaft, durch die es ihr angekündigt wurde, und im Glauben daran, daß der Sohn, den sie gebären soll, nicht ein König wie andere, sondern der verheißene Messias sei. Mit dem ersten Anfang seines Lebens in der Welt ist für ihre echt prophetische Anschauung auch der Grund der ausschließlichen und ewigen Herrschaft Gottes und seines Gesalbten gelegt. Sie sieht im Geist die übermütigen Machthaber, wie den noch regierenden Despoten Herodes (1, 5) und, wenn sie ihren Blick weiter schweifen ließ, den Kaiser in Rom (2, 1) bereits von ihren Thronen herabsinken. Sie sieht eine neue Weltordnung aufgerichtet, in welcher allen Niedrigen und Demütigen eine Standeserhöhung widerfahren wird, wie sie selbst eine erlebt hat, und eine Befriedigung des Hungers nicht

---

wollte. Zu *ποιεῖν κράτος* cf עָשָׂה גְּבוּרָה 1 Reg 16, 27; 22, 46, LXX dafür Plur. *δυναστεῖαι* ohne Unterschied von גבורות Ps 106, 2, cf *ποιεῖν δυνάμεις* Mt 7, 22; 13, 58. Zum ganzen Vers cf Ps 89, 11 *σὺ ἐταπείνωσας ὡς τραυματίαν ὑπερήφανον* (im Hebr. רַהַב cf Ps 87, 4), *ἐν* (καὶ ἐν B) *τῷ βραχίονι τῆς δυνάμεώς σου διεσκόρπισας τοὺς ἐχθρούς σου*. Wollte man nach dieser Parallele bei Lc *ἐν βραχίονι αὐτοῦ* zum folgenden *διεσκόρπισεν* ziehen, würde dadurch der symmetrische Rhythmus zerstört.

[50]) Haggai 2, 22 *καταστρέφω θρόνους βασιλέων*, Sap Sal *ἡ κακοπραγία περιτρέψει θρόνους δυναστῶν*.

[51]) Ez 21, 31 *ἐταπείνωσας τὸ ὑψηλὸν καὶ τὸ ταπεινὸν ὕψωσας*.

[52]) 1 Sam 2, 5 nach der hier kaum verständlichen LXX zu vergleichen ist müßig. Aber auch das Hebr. liegt weit ab: „Satte haben sich ums Brot verdungen, und Hungrige feiern (haben aufgehört zu arbeiten)." Am ersten noch vergleichbar ist Ps 107, 9 *ψυχὴν πεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν*.

[53]) Gen 31, 42 *κενόν με ἐξαπέστειλας*, in ähnlichem, profanem Sinn Deut 15, 13; 1 Sam 6, 3; *κενόν τινα ἀποστρέφειν* (heimschicken) Ruth 1, 21; Sir 29, 12 (al. 9).

[54]) Das würde sich dem Gebrauch des sogen. gnomischen Aorists nähern, cf Jk 1, 11 und Bd IV[2], 578 A 7 zu Jo 15, 6.

nur nach Brot, sondern nach allen wahrhaftigen Gütern, wohingegen die Reichen in der gegenwärtigen Welt, die von solchem Hunger nichts wissen, nur den Verlust ihrer Besitztümer werden zu beklagen haben. Noch deutlicher zeigt sich diese ideale Betrachtung des jetzt noch unscheinbaren Fundaments der neuen Weltordnung in der letzten Strophe (54—55): „Er hat sich Israels, seines Knechtes, angenommen [55]), (in der Absicht) zu gedenken (der) Barmherzigkeit — wie er zu unseren Vätern geredet hat — dem Abraham und seinem Geschlecht in Ewigkeit." Da sich der Begriff der Väter, welchen Gott die Verheißungen gegeben hat, nicht deckt mit dem ununterbrochen und endlos sich fortpflanzenden Geschlecht Abrahams, was auch durch den Wechsel der Konstruktion (*πρὸς τ. πατ.* und *τῷ Ἀβρ.*) ausgeschlossen ist, so folgt, daß die Worte *καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν* eine parenthetische Erläuterung des Sinnes sind, in welchem Gott sich jetzt anschickt und angefangen hat, seines Volkes Israel sich anzunehmen und der Barmherzigkeit zu gedenken. Indem wir *τῷ Ἀβραὰμ κτλ.* über die Parenthese hinweg an *μνησθῆναι ἐλέους* anschließen, gewinnt erstens der letztere, an sich noch wenig deutliche Ausdruck erst seine kaum entbehrliche Näherbestimmung; erhält zweitens das Adverbiale *εἰς τὸν αἰῶνα,* das ja nicht zu *ἐλάλησεν* gehören kann, an *μνησθῆναι ἐλέους* einen geeigneten Anknüpfungspunkt, und ergibt sich drittens wiederum eine vom AT her geläufige Vorstellung und Ausdrucksweise [56]). Es handelt sich um ein tatsächliches gnädiges Gedenken [57]) an Abraham und sein Geschlecht, wozu sich Gott nicht nur durch die dem Stammvater gegebenen Zusagen diesem gegenüber, sondern auch durch alle weiterhin dem alten Israel gegebenen Verheißungen diesem Volk gegenüber verpflichtet hat, und zwar nicht um eine einmalige, vorübergehende, sondern um die endgiltige, in Ewigkeit währende Erweisung der barmherzigen Gnade Gottes gegen seinen Knecht Israel. Während durch *ἀντελάβετο* ausgedrückt ist, daß Gott durch das, was er an Maria getan, die Erfüllung seiner uralten Verheißungen nun endlich in Angriff genommen hat, sagt der finale Infinitivsatz *μνη-*

---

[55]) Jes 41, 8f. *σὺ δὲ Ἰσραήλ, παῖς μου . . . οὗ ἀντελαβόμην ἀπ' ἄκρων τῆς γῆς.*

[56]) Micha 7, 20 *δώσει εἰς ἀλήθειαν* (nach Hebr. vielmehr *δώσεις ἀλήθειαν*) *τῷ Ἰακώβ, ἔλεος* (al. *ἔλεον*) *τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν κατὰ τὰς ἡμέρας τὰς ἔμπροσθεν.* Ps 98, 3 *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοῦ τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ* (hebr. kürzer: „seines Erbarmens und seiner Treue dem Hause Israels"). Zu dem Lc 1, 72f. wiederkehrenden Gedanken cf Ex 2, 24; 32, 13; Deut 9, 5; Ps 105, 8f.; Jes 55, 3; Rm 9, 6—16; 15, 8.

[57]) Cf v. 72. Nur hier im NT die hebr. Konstruktion *μνησθῆναι* c. dat. pers. und gen. rei Ps 98, 3 (s. vorige A); 119, 49, mit anderer Konstr. der Sache Neh 13, 29.

σθῆναι ἐλέους . . . εἰς τὸν αἰῶνα, daß eine ins Endlose sich fortsetzende Betätigung der Gnade und Treue Gottes an Israel hiemit seinen Anfang genommen hat.

Wenn Lc nach Mitteilung dieses Lobliedes der M. mit den Worten *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ ὡσεὶ*[58] *μῆνας τρεῖς* zum Abschluß der Erzählung von dem Besuch M.'s bei El. übergeht, so kann zunächst der Wiedereintritt des Namens M. um so weniger befremden, als derselbe nicht, wie wenn es hieße *ἡ δὲ M.*, gegensätzlich betont ist[59]). Zumal nach einer längeren oder sonst gewichtigen Rede ist nichts natürlicher, als daß beim Übergang zu einem andersartigen Tun des bis dahin Redenden sein Name wieder genannt wird[60]). Eher könnte man statt *αὐτῇ* den Namen der El. genannt zu finden erwarten[61]), da sie v. 41 zum letzten Mal genannt war, und zwischen ihren Worten v. 42—45 und v. 56 das ganze Magn. steht. Aber von einer stilistischen Nötigung dazu kann doch nicht die Rede sein, da keine Möglichkeit eines Mißverständnisses vorlag. Die ganze Erzählung v. 36—56, in deren Anfang die beiden Frauen reichlich oft genannt waren, stellt einen nur auf sie beschränkten Vorgang dar. Sie bildet den Abschluß eines mit v. 26 beginnenden Berichts über Erlebnisse der Maria, auf welche Lc v. 57—80 einen Bericht über Erlebnisse der El. und Vorgänge in deren Familienkreis folgen läßt. Da nun der Übergang zu diesem durch ein zu M., der Hauptperson der vorigen Erzählung, gegensätzliches *τῇ δὲ Ἐλισάβετ* (57) einzuleiten war, würde ein *σὺν τῇ Ἐλ.* in v. 56 nicht einmal stilistisch gefällig gewesen sein. Erwägt man ferner, daß Lc sogut wie andere ntl Schriftsteller sich im Gebrauch von *αὐτός* ohne deutliche Rückbeziehung recht auffällige Nachlässigkeiten erlaubt[62]), so kann nicht

---

[58]) *ὡσεί* im Sinne von „ungefähr" bei Zahlen und Maßen in beiden Büchern des Lc sehr häufig (3, 22; 9, 14 zweimal?; 9, 28; 22, 41. 44. 58; 23, 44, in AG 5 mal) ist hier wie 3, 22; AG 1, 15 in wenigen alten Zeugen wie B durch *ὡς* ersetzt, doch vielleicht überall ursprünglich.

[59]) Also nicht 1, 57. 80; 2, 19, sondern 1, 34. 39; 2, 43; 4, 14 sind zu vergleichen.

[60]) Mt 15, 21; Jo 6, 1; 13, 1. Anderwärts wird dies dadurch überflüssig gemacht, daß der Berichterstatter durch einen selbständigen Satz oder durch participiale Anknüpfung die Identität des bis dahin Redenden und des im weiteren Verlauf Handelnden unzweideutig macht (Lc 7, 1; 19, 28); und selbst dann noch wird entweder in dem Rückblick auf die Rede (Mt 7, 28—8, 1) oder zu Anfang des sich fortsetzenden Berichts (Jo 13, 21; 18, 1) nicht selten das Subjekt wieder mit Namen genannt. Cf auch Mt 8, 13. 14.

[61]) In dieser Empfindung haben SsS[1] (nicht S[3]Sh) und das arab. Diatessaron „mit" oder „bei Elisabeth" eingesetzt.

[62]) Lc 2, 22, wo *αὐτῶν* sich auf Jesus und seine Mutter bezieht, obwohl von letzterer v. 20—21 nicht die Rede war, und das *αὐτόν* hinter *ἀνήγαγον*, als dessen Subjekt Joseph und Maria zu denken sind, wieder nur auf das Kind. Ferner 4, 15; 5, 14 (s. Bd I[3], 337 A 11); 5, 17 (wenn dort

mehr dieses unmißverständliche σὺν αὐτῇ befremden, sondern nur noch der Mut heutiger Gelehrter, welche unter anderem hierin einen Beweis dafür finden, daß ursprünglich nicht M., sondern El. die Sängerin des Magn. sei, oder auch dafür, daß das Magn. kein ursprünglicher Bestandteil der Erzählung sei, sondern von Lc oder von einem späteren Redaktor seines Buches zwischen v. 45 und 57 eingeschoben worden sei s. oben S. 28f.

4. Geburt und Jugend Johannes des Täufers 1, 57 bis 80. Bald nach der Abreise Marias gebar El. den verheißenen Sohn[63]). Hatte sie 5 Monate lang ihre gute Hoffnung vor den Leuten verborgen (24), wird sie um so weniger in den folgenden 4 Monaten vor ihrer Umgebung ein Geheimnis daraus gemacht haben. Auch wenn sie von den besonderen Hoffnungen geschwiegen hat, die sich an ihren Sohn knüpfen, und von denen sie selbst durch den verstummten Zacharias nur eine unvollkommene Vorstellung gewonnen haben konnte, ist wohl begreiflich, daß (58) ihre Nachbarn und Verwandten, als ihnen gemeldet wurde, „daß (Gott) der Herr seine Barmherzigkeit an ihr in ihrer Größe erzeigt habe[64]), sich mit ihr freuten", wie es vorausgesagt war (14). An dem durch das Gesetz für die Beschneidung der Knaben vorgeschriebenen 8. Tage nach der Geburt[65]), an dem auch die Namengebung stattzufinden pflegte (cf Lc 2, 21), wollten die zur Feier der Beschneidung zusammengekommenen, außer den Eltern anwesenden Verwandten und Freunde — denn so wird aus v. 58 das unausgesprochene Subjekt von ἦλθον und ἐκάλουν (59) zu bestimmen sein — dem Kinde den Namen seines Vaters geben[66]). Obwohl

---

αὐτούς zu lesen); 23, 51; AG 4, 5; 10, 7 (zweimaliges αὐτῷ nach längerer Rede des Engels 4—6 auf v. 1—3 zurückgreifend und natürlich auf keinen der beiden v. 5f. genannten Simon bezüglich); 10, 10.

[63]) Die Zeitangaben in v. 36. 56 zu addiren, sieht der Leser sich veranlaßt durch die Worte ἐπλήσθη ὁ χρόνος τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Cf den beinah gleichen Ausdruck 2, 6. 21, auch 9, 51; 21, 24; AG 2, 1; Job 39, 2. Die Vorstellung, daß die für irgend etwas vorgeschriebene Zeit (cf Lc 1, 23; 2, 22; 2 Sam 7, 12), insbesondere auch die Zeit des Wartens auf ein Ereignis vollständig geworden d. h. abgelaufen ist, fließt in diesem prägnanten Ausdruck mit der Vorstellung des Eintritts dieses Ereignisses zusammen. Cf auch Bd IV[3], 220 A 12 zu Jo 3, 29.

[64]) μεγαλύνειν cf Ps 126, 2f.; 1 Sam 12, 24 ist stärker als ποιεῖν in derselben hebr. Konstruktion Lc 1, 72; 10, 37; Gen 24, 14.

[65]) Gen 17, 12; Lev 12, 3; Jo 7, 22; Phl 4, 5. — Das dem hebr. וַיְהִי zur Einleitung von Einzelereignissen nachgebildete καὶ ἐγένετο oder ἐγένετο δέ ist dem Lc besonders geläufig a) mit nachfolgendem Hauptverbum ohne καί Lc 1, 8f. 23. 41. 59; 2, 1. 6. 46; 7, 11; 8, 40; 9, 18 etc. b) mit Anknüpfung des zweiten Verbs durch καί 5, 12. 17; 8, 1. 22; 9, 28. 51; 14, 1; 17, 11 etc. c) mit folgendem Inf. des Hauptverbs 3, 21; 6, 1. 6; 16, 22 etc. Cf Viteau, Sujet, Complément et Attribut p. 82ff., Blaß § 71, 7; 77, 6; 80, 1 in.

[66]) Ruth 4, 17 bestimmen die Nachbarinnen endgiltig den Namen des

dies weniger häufig vorkam, als die Vererbung des Namens vom Großvater auf den Enkel [67]), mag es doch gerade in dieser Priesterfamilie öfter vorgekommen sein. Als El. (60) Einspruch dagegen erhebt und fordert, daß ihr Sohn den Namen Johannes erhalte, berufen sich (61) die Freunde des Hauses auf das Herkommen der Familie, in welcher gerade dieser Name unerhört sei. Die bestimmte Erklärung El.'s (60) setzt voraus, daß Zacharias seiner Gattin unter anderem auch von der den Namen ihres Sohnes betreffenden Anweisung des ihm erschienenen Engels (13) Mitteilung gemacht hatte. Daß die Stummheit des Z. dies nicht unmöglich machte, versteht sich von selbst, findet aber auch in v. 63 seine Erledigung. Es wird nicht das erste Mal im Laufe der letzten 9 Monate gewesen sein, daß Z. zur Schreibtafel griff, um sich mit El. zu verständigen. Man darf die Schwierigkeit des Gedankenaustausches zwischen Z. und seiner Umgebung auch nicht durch die Annahme steigern, daß er nicht nur stumm, sondern auch noch taub gewesen sei, und daß man deshalb (62) ihm durch Winke zu verstehen gab, er möge sein Urteil in der Frage nach der Benennung seines Sohnes abgeben. Erstens hätte dies weder v. 20 bis 22 noch v. 64 unerwähnt bleiben können. Zweitens würde gerade dann, wenn Z. taub war, unbegreiflich werden, wie man ihm durch bloße Hand- oder Mundbewegungen die Frage wegen der Namengebung hätte verständlich machen können, wie man etwa heutigen Tages mit Taubstummen, die Jahre lang einen darauf

---

Sohnes der Ruth. Le schreibt aber nicht wie dort *ἐκάλεσαν*, sondern *ἐκάλουν*, ein sogen Imperf. de conatu. Cf. Blaß § 57, 2. Die Entscheidung steht doch den Eltern, insbesondere dem Vater zu. Ein nicht näher bestimmter Plural im hebr. Text von Gen 25, 25. 26 „und sie nannten" wird von LXX in einen die Mutter bezeichnenden Singular verwandelt Zu *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* cf Neh 7, 63 hebr. u griech.; Esther 9, 26. 'Sowohl לְ wie *ἐπί* c. dat. bezeichnet die Norm cf Bd VI, 269 A 42 zu Rm 5, 14. In v. 61 dagegen *τῷ ὀνόματι τούτῳ* mit *καλεῖσθαι* richtig ohne Präposition cf 19, 2, wie regelmäßig *ὀνόματι* ohne *καλούμενος* 1, 5; 16, 20. Möglich wäre auch *τὸ ὄνομα τοῦτο* wie D v. 61 hat, während die übrigen Zeugen erst in v. 62 diese Konstruktion anwenden cf 1, 13; Mt 1, 21. 25.

[67]) Der Stammbaum des Josephus ist nach vita 1: Simon — Matthias *ὁ Ἠγαίου* — Matthias *ὁ Κιμθοῦ* — Joseph — Matthias — Joseph (der Historiker). Ein anderer Stammbaum: Hillel — (Simon? —) Gamaliel I (AG 5, 34; 22, 3) — Simon — Gamaliel II — Simon — Juda hannasi. Gleichnamigkeit von Großvater und Enkel schon in alter Zeit in priesterlicher Familie: Achimelech 2 Sam 8, 17 Enkel des Achimelech 1 Sam 22, 11; 23, 6 wie bei anderen Völkern (Kimon — Miltiades — Kimon). Gleichnamigkeit von Vater und Sohn in alter Zeit kaum nachzuweisen (Tob 1, 1 *Τωβίτ*, *Τωβιήλ* ist nicht ganz gleich *Τωβίας* 1, 9), aber auch später gewiß nicht gewöhnlich: ein Hoherpriester Ananus Sohn des Ananus Jos. ant. XX, 9, 1; bell. IV, 3, 9; Judas Sohn des Judas Jos. bell V, 13, 2; ein Rabbi des 3. Jahrh. Abba bar Abba. Delitzsch, Ztschr f. luth Th 1876 S. 591 erinnert an den Hohenpriester Onias IV, Sohn des Onias III, und an weniger bekannte Namen im Talmud.

abzielenden Unterricht genossen haben, sich verständigen kann. Die Erzählung setzt also voraus, daß er die bisherige Verhandlung (59—61) mit angehört hat. Drittens lehrt die alltägliche Erfahrung, daß ein bloßes Zunicken allerdings genügen kann, um einen, der, ohne taub oder stumm zu sein, einer Verhandlung eine Zeit lang schweigend zugehört hat, zur Beteiligung an derselben aufzufordern. Viertens aber ist durch ein solches *ἐννεύειν* gar nicht ausgeschlossen, daß das Zunicken oder Winken von einigen Worten, etwa im Sinn der indirekten Frage *τί ἂν θέλοι καλεῖσθαι αὐτόν,* begleitet gewesen sei. Es ist dies sogar anzunehmen [68]). Andrerseits ist auch nicht daraus, daß es v. 62 heißt: *αἰτήσας πινακίδιον,* ohne daß ausdrücklich gesagt wird, in welcher Form Z. die Bitte um eine Schreibtafel geäußert hat, in Widerspruch mit v. 64 zu schließen, daß er sie in hörbaren Worten ausgesprochen habe. Er bedurfte nur der Handbewegung eines Schreibenden, um seinen Wunsch verständlich zu machen, und es bedurfte nur zweier oder dreier auf die Tafel geschriebener Worte, um seinen Willen kundzutun, daß sein Sohn Johannes heißen solle [69]). Sowohl die Übereinstimmung beider Eltern als die gebieterische Bestimmtheit, womit beide auf dem in ihrem Kreise ungewohnten Namen bestanden, mußte die, welche nicht wußten, worin beides seinen Grund hatte (13), in Erstaunen setzen. Noch größer wird ihre Verwunderung gewesen sein, als sie (64) unmittelbar darauf den seit 9 Monaten sprachlosen Z. in vernehmlicher Sprache Gott lobpreisen hörten [70]). Ehe nun der durch

[68]) Cf Jo 13, 24. Ss hat statt *ἐνένευον κτλ.* „und sie hatten auch seinem Vater gesagt". — Die Meinung, daß Zacharias taub und stumm zugleich gewesen sei, läßt sich auch dadurch nicht stützen, daß *κωφός* nicht nur stumm (Mt 9, 33), sondern auch taub (Mt 11, 5), gelegentlich auch taubstumm heißt (s. Pape's Lex.), und ebenso חֵרֵשׁ nicht nur taub (Exod 4, 11), sondern auch sprachlos, schweigend (im AT nur das Verbum so), und daß nach Mischna, Therumoth I, 2 in der Sprache der Gelehrten unter חֵרֵשׁ überall nur der zu verstehen sei, der nicht hören und nicht reden kann, also der Taubstumme. Denn erstens steht Lc 1, 20—22 nicht das zweideutige *κωφός* und, wenigstens in S^1 (Ss Sc sind defekt) auch nicht חרש, sondern ist dort wie 1, 64 nur von Schweigen, Reden, Mund und Zunge die Rede; und zweitens erklärt sich die Zweideutigkeit jener hebr., aram. und griech. Wörter doch nur daraus, daß angeborene Taubheit in der Regel die Ursache der völligen Stummheit oder der *μογιλαλία* ist, was in dem vorliegenden Fall nicht zutrifft.

[69]) Hebr. יוֹחָנָן שְׁמוֹ, Ss S^1 יוחנן הו שמה.

[70]) D, ab, Ss stellen *καὶ ἐθαύμασαν πάντες* hinter v. 64. Während aber Ss v. 64 mit Fortlassung von *ἀνεῴχθη τὸ στόμα αὐτοῦ* übersetzt: „und in demselben Augenblick ward *gelöst das Band* seiner Zunge und er pries Gott", haben D ab bei übrigens gleicher Übersetzung hinter *καὶ ἐθαύμασαν πάντες* doch noch *ἀνεῴχθη δὲ τὸ στ. αὐτοῦ,* wodurch der Text geradezu sinnlos wird cf Einl II³, 362. Verzeihlicher war, daß man wie ff², Ambros die Lösung der Zunge vor das Öffnen des Mundes stellte und zugleich die zeugmatische Beziehung von *ἀνεῴχθη* auch zu *ἡ γλῶσσα* durch Ein-

ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν (64) bereits angekündigte Lobgesang des Z. mitgeteilt wird, wird (65) die Wirkung zunächst des zuletzt berichteten Ereignisses, alsdann der sämtlichen vorher erzählten und damit zusammenhängenden Tatsachen beschrieben. Daß dem Z. plötzlich die Sprache wiedergeschenkt war, erregte nicht nur ein Staunen derer, die es erlebten, sondern versetzte sie in Furcht, weil sie darin eine Kundgebung Gottes erblickten, welche dem Z. und seinem Weibe Recht gab, sie selbst aber als Leute, die sich gegen den Willen Gottes aufgelehnt haben, ins Unrecht setzte. Die Wortstellung, die *τοὺς περιοικοῦντας αὐτούς* als eine nachträgliche Apposition zu *πάντας* erscheinen läßt[71]), ist für den Sinn nicht gleichgiltig. Ist der Satz mit *φόβος* wesentlich abgeschlossen, kann kein Leser *πάντας* anders als von den anwesenden Nachbarn und Verwandten verstehen, und wenn diese nachträglich als die Nachbarn des Z. und der El. (cf v. 46) bezeichnet werden, so geschieht dies nur, um den Gegensatz dieses engeren Kreises zu dem weiteren Gebiet hervorzuheben, von welchem weiter (65^{b}) gesagt wird: „und im ganzen Bergland Judäas wurden alle diese Dinge besprochen“ [72]). Unter *πάντα τὰ ῥήματα* [73]) *ταῦτα* sind natürlich nicht die gar nicht oder noch nicht mitgeteilten Worte des wieder sprachfähig gewordenen Z. zu verstehen, aber auch nicht dieses wunderbare Ereignis für sich oder die wenigen v. 59—62 berichteten Wechselreden, sondern zunächst alles was v. 5—25 und 57—64 von Z. und El. berichtet ist; denn nachdem einmal dem Z. die Zunge wieder gelöst und durch die Vorgänge am Tage der Beschneidung die Aufmerksamkeit der Nachbarn und Verwandten auf die hohe Bedeutung der Geburt des Johannes gelenkt war, konnte es nicht ausbleiben, daß sie die Eltern mit Fragen nach dem bestürmten, was diese bis dahin als ihr Geheimnis bewahrt hatten. Damit hängt aber aufs engste auch das zusammen, was v. 27—38 von Maria erzählt ist und während des 3monatlichen Aufenthalts derselben im Priesterhause zu Jutta dem Z. und der El. bekannt geworden war (39—56). Ohne einige Kenntnis dieser Tatsachen konnten die Nachbarn und

---

schiebung einer *ἐλύθη* oder wie Ss nach Mr 7, 33 *ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης* beseitigte.

[71]) D hat *πάντας* hinter (*μέγας*+Dbc) *φόβος* gestellt, und auch die alten Versionen haben durchweg die verschränkte Wortstellung verwischt. D u. Got haben das auf Z. und El. bezügliche *αὐτούς* in *αὐτόν* geändert, andere in *αὐτοῦ* im Sinne von *αὐτόθι*.

[72]) *διαλαλεῖν* im NT nur noch Lc 6, 11 = *διαλέγεσθαι*, nicht in LXX, aber mehrmals bei Symm., öfter bei Josephus u. Polybius.

[73]) Diese Worte, weil nicht verstanden om. Ss S^{1} (Tschd. ungenau), nur *πάντα* om. L. — *ῥήματα* wie 1, 37 (s. oben S. 88 A 7); 2, 15 Tatsachen, sofern sie ein Gegenstand der Rede geworden sind oder werden. Cf auch *λόγοι* 1, 4.

Freunde des Hauses weder einen Begriff von der Bestimmung des Johannes bekommen, noch den Lobgesang des Z. verstehen. Alles dies also, der wesentliche Inhalt von Lc 1, 5—64 wurde Gegenstand einer von Mund zu Mund sich fortpflanzenden und im ganzen Süden Judäas, in dem damals sogenannten Daroma sich verbreitenden Kunde; und von den Vielen, die sie vernahmen, wird (66) uns versichert, daß sie diese Dinge in ihr Herz aufnahmen [74]) und dadurch zu Gedanken angeregt wurden, die der Erzähler in die Worte faßt und ihnen in den Mund legt: „Was wird also nun aus diesem Knäblein werden? denn es ist ja die Hand des Herrn mit ihm.“ So, als Schluß der direkten Rede der Hörer jener Kunde wird der letzte Satz zu verstehen sein, wenn man das sehr stark bezeugte *γάρ* als echt gelten läßt und dagegen *ἦν* mit wenigen guten Zeugen streicht [75]). In der die Geburt des Johannes ankündigenden Offenbarung und deren jetzt vorliegender Erfüllung, in der plötzlich eingetretenen Bestrafung und der ebenso plötzlich erfolgten Begnadigung des Z. und in der Fügung der Umstände, welche eben jetzt die Hoffnung auf die baldige Geburt des verheißenen Königs aus Davids Geschlecht aufleben ließen, erblicken diese Leute Anzeichen davon, daß Gott nicht nur seine besonderen Absichten mit diesem Kinde hat, sondern auch tatsächlich damit beschäftigt ist, schützend und leitend dieses Kind seiner hohen Bestimmung entgegenzuführen. Und darum sehen sie der Entwicklung desselben mit Spannung entgegen.

Nach diesem, die allmähliche Ausbreitung der Kunde und der Wirkung des bis dahin Erzählten auf weitere und fernerstehende Kreise schildernden Vorgriff kehrt Lc zu Z. und zu Tag und Stunde der Beschneidung des Joh. zurück. Schon die Bemerkung (64), daß Z. die ihm wiedergeschenkte Sprache sofort zur Lobpreisung Gottes verwendete (*ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν*), weist im voraus auf die mit *εὐλογητὸς κύριος ὁ θεός* beginnende Aussprache hin. Allerdings will der Unterschied des Tempus zwischen dem Imperf. *ἐλάλει* (64) und dem Aor. *ἐπροφήτευσεν* (67) nicht überhört sein. Jenes Lobpreisen Gottes war der Grundton alles dessen, was Z. an jenem Tage sagte, und nur ein besonders bedeutsames Beispiel oder richtiger der Höhepunkt desselben war der folgende Hymnus. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß Z., schon ehe er dies sprach,

[74]) Dasselbe in der aktiven Form *θέτε* 21, 14; dagegen 9, 44 *θέσθε . . εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν*. Im AT für בְּלֵב שִׂים 1 Sam 21, 13 cf Jer 12, 11.

[75]) *γάρ* mit ℵBC*DL, Lat, Got, S³ Rand, Sh (Ss „mit welchem die Hand etc.“), Sah Kopt. — *ἦν* om. D, einige Min, ff² l g (cf auch b *est*), Ss (im Unterschied von S¹S³Sh). Nur in einer Bemerkung des Schriftstellers wäre es passend cf AG 11, 21; eine solche konnte aber nicht wohl durch *καὶ γάρ* angeknüpft werden. Im Munde der Leute aus dem Volk ist es ohne Kopula (cf 1, 28 und oben S. 81 A 90) eine passende Begründung ihrer Frage. — Zu *τί ἄρα κτλ.* cf AG 12, 18 *τί ἄρα ὁ Πέτρος γέγονεν*.

den in seinem Hause versammelten Freunden im Rückblick auf die jetzt zu einem Abschluß gekommene Entwicklung manches erzählt und manche Aufklärung gegeben hat, was gewiß nicht ohne Äußerungen Gott preisenden Dankes geschehen konnte. Aber die Lage der Dinge, wie sie aus v. 57—64 sich ergibt, besteht auch in v. 67 bis 79 wesentlich unverändert fort. Das Kind ist noch gegenwärtig (76), und der ganze Hymnus, nach seinem Anfangswort oft *Benedictus* genannt, hat in merklichem Unterschied von dem Magnificat nichts von der Art eines poetischen Monologs. Die zur Feier der Beschneidung und Namengebung im Hause des Priesters versammelten Nachbarn und Verwandten sind als der Hörerkreis zu denken. Wenn wie v. 41 von El. so nun von Z. gesagt wird (67), daß er vom hl. Geist erfüllt wurde, so ist damit zwar nicht ein Zustand der Ekstase bezeichnet, aber doch ein Zustand momentan eintretender und wieder aufhörender Inspiration, welcher das während der Dauer desselben Gesprochene für das Bewußtsein des Redenden wie der Hörer über die Höhenlage des auf verständiger Erwägung und Vorbereitung beruhenden Lehrvortrags hinaushebt. Wenn aber Lc dieses Reden des Z. ein προφητεύειν nennt, so wird er damit sagen wollen, daß es sich diesmal nicht, wie bei den Worten, womit El. die Mutter ihres Herrn begrüßte (42—45), um einen der Selbstbefriedigung des Redenden dienenden Ausbruch der Begeisterung handelt, sondern um eine der Erhebung und Förderung der Gemeinde dienende prophetische Ansprache, wie sie Pl aus der lebendigen Anschauung der damaligen Gottesdienste im Gegensatz zur Glossolalie 1 Kr 14, 1—33 beschreibt. Das Charakteristische der prophetischen Rede liegt ebensowenig darin, daß sie sich mit zukünftigen Dingen befaßt, wie in der gehobenen Sprache, wodurch sie vielfach dem Psalm sich nähert, sondern darin, daß sie die Taten und Offenbarungen Gottes in ihrem inneren Zusammenhang verstehen und die in der Gegenwart verborgenen Keime im Lichte ihrer zukünftigen Entfaltung betrachten lehrt. Die Prophetie des Z. zerlegt sich deutlich in zwei Teile (v. 68—75 und 76—79), deren jeder aus einem einzigen, lang sich hinziehenden Satzgefüge besteht. Im ersten Teil preist Z., von sich selbst und seinem Sohne zunächst völlig absehend, den Gott Israels für die Gnade, die er, wie der Leser weiß, der Verlobten und demnächstigen Gattin des Davididen Joseph und damit nicht nur dem Hause Davids, sondern dem ganzen Volk Israel erwiesen hat. Im Gegensatz zu früherer, wenn auch nur scheinbarer Vernachlässigung hat Gott jetzt sein Augenmerk wieder auf sein Volk gerichtet, es in seiner Hilfsbedürftigkeit besucht und ihm eine Befreiung geschaffen. Das bei ἐπεσκέψατο kaum entbehrliche Akkusativobjekt [76]) ist unbedenk-

[76]) Cf Lc 1, 78; 7, 16, AG 6, 3; 7, 23; 15, 36 (15, 14 bildet kaum eine

lich dem Dativobjekt zu dem folgenden Verbum *τῷ λαῷ αὐτοῦ* zu entnehmen [77]). Der Begriff der *λύτρωσις* oder *ἀπολύτρωσις* (21, 28) setzt voraus, daß Israel sich dermalen in einem Zustand der Gebundenheit oder Verhaftung befindet; ob aber dieser durch die sittliche Verschuldung Gott gegenüber begründet ist (cf v. 77; Ps 130, 8; Mt 1, 21; Hb 9, 15), oder ob er wesentlich besteht in dem Druck, den heidnische Fremdherrschaft auf Gottes Volk ausübt (cf Lc 1, 71. 74; 2, 38; 21, 28; 24, 21), läßt sich dem Wort nicht entnehmen. Doch ist überall da, wo wie hier und 24, 21 die Nation oder wie 2, 38 die Hauptstadt als Objekt der Erlösung genannt ist, letzteres jedenfalls nicht ausgeschlossen. Das nationale Moment in der Erwartung des Messiasreiches tritt auch sofort zu Tage, wenn Z., sich mit seinem ganzen Volk zusammenfassend, fortfährt (69): „und (daß) er aufgerichtet hat ein Horn des Heils für uns im Hause seines Dieners David". Denn das Horn ist ein vom wilden Büffel oder auch von dem fabelhaften Einhorn [78]) hergenommenes Bild einer gleichsam angeborenen Schutz- und Trutzwaffe, überhaupt eines Machtmittels und in diesem Sinn auf Personen übertragen z. B. auf Gott im Verhältnis zu den Frommen, oder auch wie hier auf den König aus Davids Geschlecht [79]). Das Bild selbst gibt die Vorstellung, daß der erwartete Davidssohn als ein Knecht [80]) Gottes Macht gebrauchen

---

Ausnahme); Jk 1, 27; Mt 25, 36. 43, auch in LXX (meistens für פָּקַד) regelmäßig c. acc.

[77]) Cf das Zeugma v. 64. — Die Ergänzung eines *τὸν λαὸν αὐτοῦ* zu *ἐπεσκέψατο* cf Lc 7, 16 aus *τῷ λαῷ αὐτοῦ* erklärt sich um so leichter, wenn man, wie billig, eine aramäische Grundlage voraussetzt, in welcher ל ebensogut Nota accusativi als dativi sein konnte cf Dalman, Gr. des jüd. paläst. Aram.[2] S. 226; Margolis, Lehrb. der aram. Sprache des bab. Talmuds, 1910 S. 84 f.

[78]) So Luther nach LXX *μονοκέρως*, Vulg. *unicornis* = רְאֵם Jes 34, 7; Ps 92, 11. An dieses zu denken, drängt sich immer wieder dadurch auf, daß überall, wo das Wort als symbolische Bezeichnung des Machtmittels oder der Macht selbst gebraucht wird, nicht von Hörnern, sondern von dem Horn in der Einzahl die Rede ist.

[79]) Von Gott Ps 18, 3 מָגִנִּי וְקֶרֶן יִשְׁעִי, das zweite Epitheton in LXX wie bei Lc *κέρας σωτηρίας μου*. — Ps 132, 17: „Dort (in Zion) werde ich sprießen lassen ein Horn dem David und zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten." Cf Sirach 51, 12 (S nur hebräisch erhalten): „Preiset den, der dem Hause Davids ein Horn sprossen läßt." Das Achtzehnergebet nach babyl. Recens. v. 15 (s. Dalman, Worte Jesu I, 303): „Den Sproß Davids laß bald sprießen, und sein Horn sei erhöht durch deine Hilfe. Gepriesen seist du, Jahveh, der du sprießen lässest das Horn des Heils." Enger an Ps 132, 17 schließt sich das Habinenu in babyl. Rec. bei Dalman S. 304.

[80]) *παῖς* ist im NT nicht Sohn, sondern Knecht cf Bd I[3], 339 A 16. So namentlich auch bei Lc 1, 54 (Israel der Knecht Gottes); 7, 7 (= 7, 2 *δοῦλος*); 12, 45; 15, 26, von Jesus AG 3, 13. 26; 4, 27. 30 nicht anders gemeint als von David AG 4, 25; 2 Chr 6, 15—17, dafür in der Parallelstelle 1 Reg 8, 24—26 *δοῦλος*, beides für עַבְדְּךָ.

wird, um seine, seines Volkes und seines Gottes Feinde niederzuwerfen cf Ps 2. 110. Auch dies entspricht der Art (70) „wie Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von jeher geredet hat". Hieran schließen sich weiter (71) schwerlich als ein nachhinkendes Objekt zu *ἐλάλησεν*, das kein Leser mehr erwartet, sondern als eine Apposition zu dem ganzen Satz [81]) von v. 70 die Worte: „(und das ist) Rettung von unseren Feinden und aus der Hand aller, die uns hassen". Die Aufrichtung des rettenden Horns in Davids Haus und die Überzeugung, daß diese jetzt noch verborgene Tat Gottes bald in die Erscheinung treten werde, bedeutet dem priesterlichen Propheten schon soviel wie eine wirkliche *λύτρωσις* (68) und *σωτηρία* (70). Hieran wiederum schließen sich die Infinitive von v. 72, welche die Richtung bezeichnen, in welcher, und den Zweck, zu welchem Gott den verheißenen Davidssohn ins Dasein treten läßt. Er wollte damit den Ahnherren Israels, denen er die Verheißung gegeben hat, Barmherzigkeit erweisen und seines heiligen Bundes tatsächlich gedenken (s. oben S. 107 zu v. 54 f.). Noch einmal wiederholt sich v. 73 f. in immer loserer Satzverbindung der Wechsel zwischen einer Apposition im Akkusativ (*ὅρκον — ἡμῶν*) und einem finalen Infinitivsatz (*τοῦ δοῦναι — ἡμέρας ἡμῶν*). Der Bund, den Gott jetzt zur vollen Verwirklichung zu bringen angefangen hat, war schon v. 72 ein heiliger genannt, um auszudrücken, wie undenkbar es sei, daß Gott seinerseits ihn nicht treu halten sollte, und wird zu demselben Zweck v. 73 genauer charakterisiert als der Eid, den er dem Erzvater Abraham einst geschworen hat [82]). Der so durch einen Eidschwur bekräftigte Bund Gottes mit seinem Volk hatte zum Zweck, den Israeliten die Gnade und das Glück zu verleihen, daß sie (74) furchtlos, (weil) aus Feindes Hand errettet, (75) ihr ganzes Leben lang Gotte dienen in Frömmigkeit und in einer Gerechtigkeit, (die) vor ihm (gilt) [83]). Wenn in diesen Sätzen wiederum die Hoffnung

---

[81]) Rm 12, 1 gleichfalls im Akkusativ cf Bd VI, 536 A 11. Lc selbst läßt sofort v. 73 wieder einen ebensolchen folgen.

[82]) Gen 22, 16 (26, 3); Ps 105, 8—10; Hb 6, 13—18. Übrigens ist *ὅρκον* im Verhältnis zum vorigen nur äußerlich ähnlich mit *σωτηρίαν* v. 71. Vor *ὅρκον* steht ja nicht wie vor *σωτηρίαν* ein Satz, zu dem *ὅρκον* eine Apposition bilden könnte s. A. 81; denn weder das *ποιεῖν ἔλεος*, noch das *μνησθῆναι τῆς διαθήκης* kann ein Eid genannt oder irgendwie mit einem solchen identificirt werden. Es bildet *ὅρκον* vielmehr vermöge einer Attraktion an *ὃν ὤμοσεν* statt *ὅρκου*, wie es als Apposition zu *διαθήκης* heißen müßte, eine sogen. *attractio inversa* wie AG 10, 36; 1 Kr 10, 16; Mt 21, 42 cf Blaß § 30, 3; Kühner-Gerth II, 413 ff. § 555, 4.

[83]) Da *λατρεύειν* an *αὐτῷ* bereits die erforderliche Näherbestimmung bekommen hat, kann *ἐνώπιον αὐτοῦ* nicht nochmals eine solche bringen (cf 1, 8), sondern ist wie 1, 6 *ἐναντίον τοῦ θεοῦ* attributive Bestimmung von *δικαιοσύνῃ*. Cf AG 4, 19 als Adverb zu *δίκαιόν ἐστιν*, das Gegenteil Lc 16, 15.

auf Befreiung der Nation von allem feindlichen Druck, vielleicht in Erinnerung an ein Stück des Eides Gottes Gen 22, 17, zum Ausdruck kommt, so wird andrerseits hier auch deutlich, daß dieser Wunsch untergeordnet ist dem Verlangen nach einer ungestörten Gottesverehrung, deren Wert nicht von der politischen Freiheit der Nation, sondern von der Frömmigkeit und echten Sittlichkeit der am Kultus sich beteiligenden Personen abhängt. Möglichst vielen Gliedern seines Volks zu dieser religiösen und moralischen Verfassung zu verhelfen, sollte die Aufgabe des Johannes sein (v. 16 f.). So ist der Übergang zu dem zweiten Teil der prophetischen Aussprache vorbereitet. Von dem, was Gott in grundlegender Weise bereits getan hat, um die verheißene Heilszeit für Israel herbeizuführen, wendet Z. sich mit einem *καὶ σὺ δέ*[84]) zu dem, was menschlicherseits geschehen muß, damit die nächste Zukunft eine Heilszeit für Israel werde, und zwar, wie schon die Anrede des anwesenden Kindes zeigt, zunächst zu der besonderen Berufsaufgabe seines Sohnes, das jüdische Volk auf das kommende Heil vorzubereiten. Joh. wird (76[a]) ein Prophet des Höchsten nicht nur sein, sondern auch genannt d. h. vom Volk als Prophet anerkannt werden cf Lc 20, 6; Mt 14, 5; 21, 46; Joh 5, 35. Näher bestimmt wird sein prophetischer Beruf (76[b]) in Anlehnung an die Stellen Mal 3, 1 und Jes 40, 3, welche Mr 1, 1—2 zu einem einzigen Citat verbunden und, wie es scheint, beide schon von Joh. selbst auf seine eigene Person angewandt worden sind[85]). Er wird vor dem zur Erlösung seines Volks kommenden Herrn d. h., da auch hier das artikellose *κύριος* Ersatz des Jahvehnamens ist, vor dem Gott Israels als ein ihm die Wege bahnender Vorbote hergehen. Die Hindernisse, die er aus dem Wege räumen soll, sind aber nicht äußerliche, politische, sondern liegen in den religiösen Zuständen des Volkes. Der Zweck des prophetischen Wirkens des Joh. soll nämlich darin bestehen, dem Volke Gottes Erkenntnis des Heils zu geben. Das Heil aber besteht für alle Glieder des Volkes in Vergebung ihrer Sünden, und diese wiederum ist in nichts anderem begründet als in dem mitleidigen Erbarmen des Gottes Israels, womit dieser sein Volk besucht hat[86]).

---

[84]) Cf 2, 35 beim Übergang vom Allgemeinen zum Besonderen.

[85]) Jes 40, 3 = Jo 1, 23 (Mt 3, 3; Lc 3, 4). — Mal 3, 1 = Joh 3, 28 (Mt 11, 10).

[86]) Die Zwischenstellung von *γνῶσιν σωτηρίας* zwischen *δοῦναι* und *τῷ λαῷ αὐτοῦ* darf nicht dazu verleiten, letzteres aus der natürlichen Verbindung mit *δοῦναι* als dessen Dativobjekt wie Hofmann abzutrennen. Noch natürlicher wie v. 68[b] und 69 ist hier die Voranstellung des Akkusativobjekts vor das Dativobjekt, weil im Gegensatz zu sehr anderen Vorstellungen vor allem zu betonen war, was die hauptsächliche Voraussetzung für ein segensreiches Kommen Gottes zu seinem Volk, also auch Hauptaufgabe seines Vorboten sei. — *σπλάγχνα* eigentlich Eingeweide als Sitz

So nämlich als nachträgliches Attribut zu *σωτηρίας* wird *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτῶν* zu fassen sein und als Attribut zu *ἀφέσει ἁμ.* das hieran angeschlossene *διὰ σπλάγχνα κτλ.* Das weiter folgende *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* aber kann nicht Subjekt zu *ἐπεσκέψατο* sein; denn als solches könnte nach dem Zusammenhang des Satzes und nach Analogie von v. 68 sowie zahlloser Stellen, wo von *ἐπισκέπτεσθαι* die Rede ist, nur eine Person und zwar hier nur der Gott Israels gelten; *ἀνατολή* aber bezeichnet zunächst und ganz regelmäßig einen Vorgang, gewöhnlich das Aufleuchten eines Lichtes, das Aufgehen von Sonne, Mond und Sternen. Daß es Jer 23, 5; Sach 3, 8; 6, 12 im Anschluß an *ἀνατέλλειν* im Sinn von aufsprießen oder aufsprießen lassen als Übersetzung von צֶמַח, „Sproß" und als ein Name des Messias dient, berechtigt nicht, das Wort hier in diesem Sinne zu nehmen; denn dieser Sprößling wächst nicht aus der Höhe des Himmels herab, sondern Gott läßt ihn aus dem Erdboden, aus dem Wurzelstock Isai's emporwachsen [87]). Eben deshalb könnte man von ihm, solange das Bild noch nicht bis zur völligen Sinnlosigkeit verwischt ist, auch nicht sagen, daß er sein Volk besuche. Daß hier *ἀνατολή* vielmehr das Aufleuchten eines Lichtes bedeutet, ergibt sich auch aus v. 79, wo von Lichtschein und Finsternis die Rede ist. Mit diesem Satz ist daher auch *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* aufs engste zu verbinden; im Verhältnis zum Vorigen aber kann es nur wieder eine sogen. Satzapposition sein, wie *σωτηρίαν* v. 71 [88]). Nicht Gott, sondern das Kommen Gottes zu seinem Volk oder, genauer nach dem Text ausgedrückt, die Tatsache, daß „unser Gott in erbarmungsreichem Mitleid uns besucht hat" ist das Aufleuchten eines Lichtes, das wie die aufgehende Sonne von oben, vom Himmel her seinen Schein über die Erde leuchten läßt [89]).

---

des Mitleids, wie auch רַחֲמִים, das Prov 12, 20 dadurch übersetzt wird, gewöhnlich aber beides metonymisch für Mitleid, Erbarmen. Zu der Verbindung mit *ἐλέους* cf Kl 3, 12, auch Phl 2, 1. — Die frühzeitige Auffassung von *ἀνατολή* als Subjekt zu *ἐπεσκέψατο* und als Bezeichnung Christi brachte es mit sich, daß man in Anbetracht des Umstandes, daß dies vor der Geburt Christi gesprochen wurde, *ἐπισκέψεται* schrieb. So ℵ* B L, Sah Kopt, Sd Ss S^1 (nicht S^3). Die Meisten hielten doch den Aorist fest, so ausnahmslos die Lat, überhaupt die Occidentalen z. B. Iren. III, 10, 2; V, 17, 1, aber auch die Masse der griech. Hss. Dies allein entspricht dem durch die Aoriste v. 68. 69 angeschlagenen Grundton der ganzen Rede.

[87]) Jer 23, 5 *ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολὴν δικαίαν*, Ez 29, 21 *ἀνατελεῖ κέρας* (cf Lc 1, 69 *ἤγειρεν κέρας*), Hb 7, 14 *ἐξ Ἰούδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν*. Dem entsprechend Jes 11, 1 von diesem Sproß *ἐξελεύσεται* und *ἀναβήσεται*.

[88]) Diesmal steht sie, was bei solchen Appositionen ebenso statthaft ist (s. vorhin A 82), naturgemäß im Nominativ, weil in dem Satz, wozu sie gehört (*ὁ θεὸς ἐπισκέψατο ἡμᾶς*), das Subjekt es ist, worin die Rechtfertigung der Apposition zu finden ist, wohingegen die Apposition *σωτηρίαν* (71) auf dem Objekt des Satzes *ἤγειρεν κέρας σωτηρίας κτλ.* (69) fußt.

[89]) Ähnlich wie 11, 13 in *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* ist hier in eins zu-

Da Zacharias schon vor Monaten (1, 17) auf den Schluß des letzten prophetischen Buchs hingewiesen worden ist und eben erst (v. 76) in Erinnerung an Mal 3, 1 zu und von seinem Sohn geredet hat, ist nichts wahrscheinlicher, als daß dem von ihm gewählten Bilde die Stelle Mal 3, 20 zu grunde liegt, wo inmitten einer Schilderung des Kommens und des Tages Gottes als eines Tages strengen Gerichtes das Wort Gottes zu lesen ist: „Und es wird aufgehen (LXX *ἀνατελεῖ*) euch, die ihr meinen Namen fürchtet, eine Sonne der Gerechtigkeit.“ Das einem Sonnenaufgang zu vergleichende Aufleuchten des Lichtes am Himmel dient dazu, „denen, die in Finsternis und Todesschatten sitzen [90]), zu leuchten (und zwar zu dem Zweck), die Füße (d. h. die Schritte der Kinder Israels, in deren Namen Zacharias spricht) auf einen zum Frieden führenden Weg [91]) zu lenken.“ Obwohl mit diesem, die prophetische Aussprache des Zacharias abschließenden doppelten Infinitivsatz die nächste Wirkung und der letzte Endzweck der als bereits geschehen dargestellten gnädigen Heimsuchung Israels seitens seines Gottes beschrieben wird, ist doch dies alles der Aussage über den zukünftigen Beruf des Johannes (76. 77) untergeordnet. Die von Vielen erwogene Frage, was aus dem Kinde werden möge (66), ist nun von dessen Vater auf grund der ihm früher gewordenen Offenbarungen (13—17) und inzwischen gemachten Erfahrungen (39—64) in prophetischem Geist beantwortet. Die Antwort der Geschichte folgt Lc 3, 1—20; 7, 18—35. Wie aber Johannes sich zu dem entwickelt hat, was er werden sollte, wird zum Schluß der Erzählung von seiner Geburt und Beschneidung (80) mit

---

sammengefaßt die doppelte Vorstellung, daß die *ἀνατολή* am Himmel (*ἐν οὐρανῷ*) vor sich geht, und daß sie vom Himmel her auf die Erde und ihre Bewohner wirkt. Man könnte sonst *ἐξ ὕψους* auch als Adverb zu *ἐπιφᾶναι* ziehen. Diese urspr. dorische, aber später in den gemeinen Sprachgebrauch übergegangene Verbalform ist Inf. aor. I act. von *ἐπιφαίνω* in der intrans. Bedeutung dieses Verbs (cf AG 27, 20; Polyb. V, 6, 6 *ἄρτι τῆς ἡμέρας ἐπιφαινούσης*), wie *φάνῃ* Ap 18, 23 Conj. aor. I act. von *φαίνω* in intrans. Sinn (cf Jo 1, 5) „scheinen, leuchten“. Blaß § 16, 3; Kühner-Gerth I, 558. Da das intrans. *ἐπιφαίνω* und *φαίνω* ebenso wie das wesentlich gleichbedeutende Passiv (Tt 3, 4) eines Dativobjekts nicht bedarf und meistens ein solches entbehrt, so wird, wo wie hier und Tt 2, 11 ein Dativ folgt, das *ἐπί* im Kompositum auch nicht auf diesen Dativ zu beziehen sein (einen oder etwas bescheinen oder beleuchten), sondern der Dativ ein einfacher Dat. commodi sein (einem zu gut scheinen, leuchten oder auch sichtbar werden, erscheinen).

[90]) Frei nach Jes 9, 1 al. 2 cf das genauere Citat Mt 4, 16.

[91]) Der Ausdruck aus Jes 59, 8, citirt Rm 3, 17 cf Prov 3, 17. *εἰρήνη* auch bei Lc, der das Wort außerordentlich häufig gebraucht (Ev 14 mal, AG 7 mal, Mr nur 1 mal, Mt 4 mal, Jo 6 mal), meistens nicht in dem engeren Sinn (opp. Streit, Krieg), sondern in dem weiteren, vermöge dessen es der regelmäßige Gruß der Semiten geworden ist (Lc 10, 5), also Bezeichnung des in jeder Hinsicht ungehemmten und ungefährdeten, daher auch befriedigenden Zustandes.

wenigen Worten wenigstens angedeutet. Das vom Standpunkt des 8. Lebenstages aus zeitlich zunächst Folgende ist, daß das Knäblein wuchs und geistig erstarkte. Da *αὐξάνειν*, wo nicht eine übertragene Bedeutung durch das Subjekt selbst angezeigt ist (AG 12, 24; 2 Kr 10, 15), ein körperliches Wachstum bezeichnet, so bildet *ἐκραταιοῦτο*, was an sich ebensogut von der körperlichen Entwicklung verstanden werden könnte (2, 40), erst durch das hinzutretende *πνεύματι* einen ergänzenden Gegensatz zu jenem. Obwohl das artikellose *πνεύματι* keineswegs mit *διὰ τοῦ πνεύματος* (Eph 3, 16 mit *κραταιωθῆναι* verbunden) gleichbedeutend ist, sondern nur das Innenleben des Menschen im Unterschied von seiner körperlichen Außenseite als das Gebiet bezeichnet, in welchem das Erstarken vor sich geht (cf Joh 11, 33 = 38; Mt 5, 3), kann der Leser sich doch nicht der Erinnerung an 1, 15. 44 erwehren. Unter der Wirkung des hl. Geistes, der einen Propheten wie Elia aus ihm bilden sollte, stand die Entwicklung des geistigen Lebens dieses Kindes von seinen ersten Anfängen an. In die späteren Jahre der reiferen Jugend und des jungen Mannesalters weist uns der Satz: „und er war in den Einöden bis zum Tag seiner öffentlichen Einsetzung[92]) vor Israel“. Unter *αἱ ἔρημοι* (cf 5, 16; 8, 29) sind nicht Sand- oder Steinwüsten zu verstehen, sondern Triften ohne ständige menschliche Ansiedelungen, zeitweilig von Hirten und Herden durchzogene Weidegründe. Von Jutta, der Vaterstadt des Joh. aus konnte man binnen wenig mehr als einer Stunde solch' ein Gebiet erreichen. Die 1 Sam 23, 15. 19 erwähnte „Wüste“ Siph, und andere gleichartige Landstriche gab es weiterhin östlich von dem Hauptzug des judäischen Gebirges genug. Dort erreichte ihn, als er etwa 30 Jahr alt war, der Ruf Gottes, der einen prophetischen Volksprediger aus ihm machte (Lc 3, 2). Ob Joh. in den inzwischen verflossenen Jahren Hirtendienste geleistet hat, wie einst nicht gar weit von seiner Heimat der Prophet Amos (Am 1, 1; 7, 12—15), oder ob er als Einsiedler in einer Höhle gehaust[93]), oder etwa mit ersterem begonnen und mit letzterem geendet hat, können wir den wenigen Worten nicht entnehmen. Jedenfalls liebte er die Einsamkeit. Die harte Lebensweise, zu der er vorher bestimmt war (1, 15; 7, 33), wird ihm

---

[92]) *ἀναδείκνυσθαι* Lc 10, 1 von der Ernennung der 72 (70) Jünger zu Vorboten Jesu durch Jesus, AG 1, 24 von der Kundgebung des Willens Gottes durchs Los bei der Wahl des Ersatzmannes für Judas. Cf Dan 1, 11 (LXX); 3 Esra apocr. 1, 32. 35. 44 = 2 Chr 36, 1. 4. 10 von der Einsetzung eines Königs. Das Amt, als dessen Träger Joh. dem Volk Israel bekannt gegeben werden sollte, brauchte hier nicht mehr angegeben zu werden cf v. 76; 7, 26; 20, 6.

[93]) Der Priestersohn Josephus lebte vom 16.—19. Lebensjahr in der Wüste bei einem äußerst hart lebenden Einsiedler Namens Bannus, um ein ebensolcher zu werden Jos. vita 3.

schon damals zur Gewohnheit geworden sein und das Leben fern vom Gewühl der Menschen ihm erleichtert haben. Der Priestersohn dachte auch nicht daran, seinem Vater im priesterlichen Dienst zu folgen, sondern wartete auf die innere Stimme des Geistes, die ihn zu größerem Werk berufen sollte.

5. Die Geburt des Messias 2, 1—20. Nach dem vorgreifenden Hinweis auf die Zeit des öffentlichen Auftretens des Joh. werden wir 2, 1—7 in die Zeit bald nach der Geburt des Joh. zurückversetzt; denn nach 1, 26. 36: 56 können zwischen dieser (1, 57) und der Geburt Jesu (2, 6) nur 5—6 Monate verstrichen sein. Da nun in der folgenden Erzählung keine mit 1, 5 oder 3, 1 vergleichbare, die Angabe von 1, 5 aufhebende synchronistische Zeitbestimmung enthalten ist, so muß der Leser verstehen, daß der alte Herodes auch zur Zeit der Geburt Jesu noch am Leben und an der Regierung war (cf Mt 2, 1—19), und dessen Herrschaftsgebiet noch nicht unter seine Söhne Archelaus (Mt 2, 22), Antipas und Philippus (Lc 3, 1) geteilt war. Einen weiteren Spielraum als die von 2, 3 an berichteten Ereignisse gestattet und fordert die Angabe (2, 1), daß um jene Zeit eine Verfügung vom Kaiser Augustus ausging [1]), durch welche angeordnet wurde, daß die ganze Oekumene abgeschätzt werde. Denn erstens ist der hier gewählte Ausdruck *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* an sich sehr dehnbarer Bedeutung [2]), und zweitens liegt es in der Natur der Sache, daß eine das ganze römische Reich [3]) mit allen seinen in bezug

---

[1]) Cf zum Ausdruck Dan 2, 13 Theod. *καὶ τὸ δόγμα ἐξῆλθεν* (aram. דָּתָא נְפַק, LXX *καὶ ἐδογματίσθη*); an keiner der anderen Stellen desselben Buchs, wo Theod. *δόγμα* gebraucht (3, 10. 12. 29; 4, 3; 6, 8. 9. 10. 15; 6, 26), hat LXX das Wort oder auch nur, wie 2, 13, ein entsprechendes Verbum. Cf auch noch Dan 9, 23 Theod. *ἐξῆλθεν λόγος* (יצא דבר), LXX *ἐξ. πρόσταγμα*. Von kaiserlichen Edikten auch AG 17, 7, von den Satzungen des Aposteldekrets AG 16, 4, von den Geboten des mos. Gesetzes Eph 2, 15; Kl 2, 14, das Verbum Kl 2, 20. — Noch ist zu bemerken, daß die Wortfolge *Καίσαρ Αὔγουστος* ebenso wie die umgekehrte *Τιβερίου Καίσαρος* 3, 1 genau der amtlichen Benennung dieser beiden Kaiser entspricht: *Imp. Caesar Augustus* und *Ti. Caesar*, letzterer seit seiner Adoption, als Kaiser zuweilen mit angehängtem *Augustus* cf Prosopogr. Imp. Rom. II, 172. 182 nr. 140. 150; Liebenam, Fasti cons. p. 101—104. Bei Philo (leg. ad Caj. 2, 26. 37) und Josephus ist *Τιβέριος Καῖσαρ* das Regelmäßige. — Lc ist der einzige ntl Schriftsteller, der römische Kaiser beim Namen nennt, außer 2, 1; 3, 1 noch den Claudius, wahrscheinlich ohne Titel AG 11, 28, übrigens wie die anderen Evv (Mt 22, 17—21 = Mr 12, 14—17; Jo 19, 12. 15) den jeweiligen Kaiser nur mit Caesar als Titel ohne Eigennamen (Lc 20, 22—25; 23, 2; AG 17, 7; 25, 8—12. 21 (da auch *Σεβαστός*); 26, 32; 27, 24 cf Phl 4, 22) oder mit anderen Regenten unter dem Titel *βασιλεῖς* zusammengefaßt Lc 21, 12; 22, 25; AG 4, 26; 9, 15 cf 1 Tim 2, 2; 1 Pt 1, 13. 17; Jo 19, 15; AG 17, 7.

[2]) Cf 5, 35; 9, 36; AG 2, 18; Bd I³, 121 zu Mt 3, 1, nicht gleich mit *ἐν τ. ἡ. ταύταις* 1, 39; 6, 12; 23, 7; 24, 18 s. oben S. 91 zu 1, 39.

[3]) *ἡ οἰκουμένη* (sc. *γῆ, χώρα*) urspr. das bewohnte, kulturfähige und kultivirte Land im Gegensatz zur Wüste (so z. B. noch Hist. Laus. 36. 37

auf die Art der Verwaltung und das Verhältnis zum Reich sehr mannigfaltigen Bestandteile betreffende kaiserliche Verfügung Jahre gebrauchte, ehe sie überall durchgeführt war, so daß also die sehr unbestimmte Zeitangabe nicht unmittelbar auf die von v. 4 oder auch schon von v. 2 an berichteten Begebenheiten bezogen werden kann. Im Verhältnis zu diesen auf dem Boden Palästinas und in den ersten Monaten nach der Geburt des Joh. vor sich gehenden Ereignissen hat der Aor. ἐξῆλθεν den Wert eines Plusquamperfektum [4]). In welchem der vielen Jahre seiner Regierung Augustus diese Verfügung getroffen hat, läßt Lc unbestimmt. Um so mehr scheint ihm angelegen zu sein, die Zeit der infolge jener für das ganze Reich giltigen kaiserlichen Verfügung auf dem Boden Palästinas getroffenen Maßnahmen in einer wenigstens für seinen ersten Leser verständlichen Weise genauer zu bestimmen, als es durch die unbestimmte Zeitangabe in v. 1 geschehen wäre, wenn sie auf diese Begebenheiten bezogen werden sollte. Der ohne jede syntaktische Verbindung an v. 1 angeschlossene und auch mit dem folgenden v. 3 weder durch seinen Inhalt noch durch ein unzweideutiges syntaktisches Band verkettete Satz v. 2 gibt sich eben dadurch als eine Zwischenbemerkung zu erkennen, über welche

---

ed. Butler p. 107, 9; 109, 8), dann Bezeichnung der ganzen Erde, soweit man sie als von Menschen bewohnt kennt oder vorstellt (in LXX für ארץ und ארץ) Lc 4, 5; 21, 26; AG 17, 6. 31; oft mit ὅλη AG 11, 28; Mt 24, 14; Ap 3, 10; 12, 9; Epict. III, 22, 52; IV, 4, 30; τὰ πέρατα τῆς οἰκ. Rm 10, 18 aus Ps 19, 5. Aber schon bei Polyb. I, 1, 5 findet man das Wort auf die griechisch-römische Welt beschränkt, dieselbe gelegentlich daneben auch durch ἡ καθ' ἡμᾶς näher bestimmt Polyb. IV, 38, 1; Jos. bell. II, 16, 4 (Niese 378 cf 363); Ptolem. geogr. II, 1, 1 (τῶν ἐγνωσμένων μερῶν τῆς γῆς, τουτέστι τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης, II, 1, 2 opp. τῆς ὅλης οἰκουμένης) oder als die eigentliche Oekumene, die im römischen Reich zusammengefaßte civilisirte Welt Philo leg. ad Caj. 2: „die meisten und notwendigsten Teile der οἰκουμένη, die man im eigentlichen Sinne die οἰκουμένη nennen könnte, von zwei Flüssen begrenzt, dem Euphrat und dem Rhein, von denen der eine Germanien und alle wilderen Völker abtrennt, der Euphrat aber Parthien und die sarmatischen und skythischen Stämme, die nicht weniger wild sind, als die germanischen Völker". Cf den Titel der von Augustus selbst verfaßten *Res gestae divi Augusti, quibus orbem terrarum imperio populi Romani subjecit* etc. In solcher Identificirung der Oekumene mit dem römischen Reich liegt dieselbe bewußte Hyperbolie des Ausdrucks vor, die man sich gestattete, wenn man vom Kaiser als dem „Retter des ganzen Menschengeschlechtes" redete, cf Kärst, Die antike Idee der Oekumene, 1903 S. 22 f. 33 A 34; auch Einl II³, 422. — In verschiedener Weise zeugen die Versionen von Anstößen, die man nahm. Während Ss schlicht übersetzt „die ganze Erde", hat S¹ „alles Volk seiner Herrschaft". Sah setzt zu οἰκουμένην hinzu κατὰ πόλεις.

[4]) Ohne daß man darum wie z. B. Ss übersetzen müßte: „der Kaiser Augustus hatte befohlen", cf Winer Gr. § 40, 5, wo jedoch der Gebrauch des Aor. im Sinn eines Plusquamp. mit Unrecht auf gewisse Nebensätze eingeschränkt wird. Richtiger Kühner-Gerth I, 169 „aber auch oft in Hauptsätzen".

hinweg v. 3 die in v. 1 begonnene Darstellung sich fortsetzt [5]). Liest man mit wenigen vorzüglichen Hss *αὕτη ἀπογραφὴ κτλ.* ohne zwischenstehenden Artikel [6]), so kann *ἀπογραφή* selbstverständlich nicht mit *αὕτη* zusammen das Subjekt bilden, sondern bildet mit *πρώτη ἐγένετο* oder *ἐγ. πρ.* zusammen das Prädikat. Es liegt dann eine im NT ziemlich seltene [7]), übrigens aber korrekte und sehr gebräuchliche Attraktion des Subjekts durch das Prädikat vor, die buchstäblich zu übersetzen wäre: „Dies geschah als eine (oder „war eine") erste Schätzung (und zwar zu der Zeit), als Quirinius Statthalter von Syrien war." Das auf v. 1 zurückweisende Demonstrativ [8]) findet dort an *ἀπογράφεσθαι* seine Unterlage, entlehnt aber seine Form (*αὕτη* statt *τοῦτο*) vom Prädikat, was man auch so ausdrücken kann, daß das nur aus einem rückweisenden Pronomen bestehende Subjekt (*αὕτη*) aus dem Prädikat zu *αὕτη ἡ ἀπογραφή* zu vervollständigen ist. Den gleichen Sinn ergibt daher auch die am meisten verbreitete LA mit Artikel vor *ἀπογραφή*,

[5]) Da ein nur ganz vereinzelt (Ss Got) bezeugtes *δέ* hinter *αὕτη* unglaubwürdig ist, erscheinen Lc 23, 51; AG 8, 26, wo jede verbindende Partikel fehlt, formell am ähnlichsten, sachlich am gleichartigsten AG 11, 28 *ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου.* Wie dort an den Bericht über eine Weissagung ein die Erzählung unterbrechender Hinweis auf ihre später erfolgte Erfüllung sich anschließt, so hier an die Erwähnung der kaiserlichen Verordnung eine Aussage über deren Vollzug. Die Zwischenbemerkung konnte hier aber nicht, wie dort, relativisch angeknüpft werden, weil hier nicht wie dort (*λιμόν*) ein Subst. (*ἀπογραφή*) vorangeht, woran ein *ἥτις* hätte angeschlossen werden können.

[6]) Voller Zeuge hiefür ist B, aber auch D (obwohl dieser *ἐγένετο* gleich hinter *αὕτη* stellt) und ℵ* (denn, wenn nicht dieser erste Schreiber selbst, dann hat der älteste Korrektor den sinnlosen Schreibfehler erster Hand *αυτην απογραφην* durch Punkte und Spieße über beiden *ν* in *αυτη απογραφη* verbessert, woraus erst ein jüngerer Korrektor *αυτη η απ.* gemacht hat). Die Versionen sind in solchem Fall textkritisch sogut wie wertlos. Ausdrückliche Reflexionen über den Text sind aus der alten Kirche nicht überliefert, und gelegentliche Citate sind meist frei z. B. Just. dial. 78 *ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου,* cf apol. I, 34. 46. Bemerkenswert frei übersetzt Ss: „Diese Schätzung aber war die erste in den Jahren des Quirinius, des Hegemon von Syrien."

[7]) Cf Mt 22, 38 nach D und (abgesehen von der Umstellung der Adjectiva) die Masse der jüngeren Hss: *αὕτη ἐστὶν* (ohne *ἡ*) *μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή,* Jo 2, 11 *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων,* wo ebenfalls *τήν* vor *ἀρχήν* große Verbreitung gefunden hat und überdies vereinzelt (ℵ*) ein noch mehr an Lc 2, 2 erinnerndes *πρώτην* eingeschlichen ist s. Bd IV³, 159. Cf Kühner-Gerth I, 74 ff. § 369; Blaß § 31, 2; 49, 4.

[8]) Gegen die Fassung von *αὕτη* als Ankündigung des Folgenden (so Hofmann) ist zu sagen 1) daß dann v. 2 nicht asyndetisch neben v. 1 treten durfte, cf dagegen Jo 1, 19 f. So wie der Text lautet, nötigt er den Leser, *αὕτη* auf (*τὸ*) *ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκ.* zu beziehen s. die Beispiele vorhin A 5. 7. Ferner 2) konnte dann v. 3 nicht durch *καί* angeknüpft werden (Lc 12, 18; AG 2, 14; 3, 6; 21, 23, das zweite *καί* Lc 3, 20 hat die besten Zeugen gegen sich; anderwärts folgt *ἵνα* Lc 1, 43; AG 9, 21, oder *ὅτι* 10, 11; 12, 39); 3) folgt gar keine Beschreibung einer *ἀπογραφή,* sondern eine Erzählung von einer durch die *ἀπογραφή* veranlaßten Reise.

denn diese fordert, daß das in diesem Fall unvollständig ausgedrückte Prädikat *πρώτη ἐγένετο* aus dem vollständigen Subjekt durch Supplirung eines artikellosen *ἀπογραφή* vervollständigt werde: „Diese (vom Kaiser angeordnete) Schätzung geschah als eine (oder „war eine") erste (Schätzung)" etc. Von sehr untergeordneter Bedeutung ist auch die Frage, ob *πρώτη* nach AB und den meisten gleich hinter *ἀπογρ.* und vor *ἐγένετο* oder erst hinter *ἀπογρ. ἐγένετο* (ℵ*) oder hinter *ἐγένετο ἀπογρ.* (D) seine richtige Stelle hat. Auf jeden Fall sind hier zwei Angaben in einen einzigen Satz zusammengefaßt, nämlich erstens, daß die von Augustus angeordnete *ἀπογραφή*, als sie nun ins Werk gesetzt wurde, eine erste derartige Maßregel war, und zweitens daß sie zu der Zeit stattfand, da Quirinius Präses der Provinz Syrien war. Ob die erste Angabe nur besagen will, daß in dem Gebiet, das Lc hier im Sinn hat, früher noch keine *ἀπογραφή* in folge kaiserlicher Verfügung stattgefunden habe, oder ob diese *ἀπογραφή* im Gegensatz zu späteren Wiederholungen als die erste bezeichnet werden soll, läßt sich nicht nach der Grammatik entscheiden. Wie sicher es sein mag, daß solche Wiederholungen stattgefunden haben, so unwahrscheinlich ist doch, daß Lc mit seinem *πρώτη* darauf Bezug nimmt; denn AG 5, 37 schreibt er *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*, als ob er nur von einer einzigen wüßte, und es handelt sich dort um diejenige *ἀπογραφή*, die nach Josephus mit dem Namen des Quirinius aufs innigste verknüpft ist, also offenbar um dasselbe Ereignis, welches auch Lc 2, 2 gemeint ist. Das *πρώτη* des Lc erklärt sich also nicht aus dem Gegensatz zu späteren *ἀπογραφαί*, sondern nur aus dem Gegensatz zu der Zeit vorher, in welcher solche Schätzungen noch nicht stattgefunden haben. Lc wußte, wie man aus AG 5, 37 sieht, daß diese Verwaltungsmaßregel als eine bis dahin unerhörte eine ungeheuere Aufregung im jüdischen Volk bewirkt und unter anderem eine bis zum Untergang Jerusalems fortbestehende Partei ins Leben gerufen hat, deren Namen in seiner griechischen und somit dem Theophilus allein verständlichen Form von den Evv nur Lc und zwar zweimal (6, 15; AG 1, 13) erwähnt, wo er von einem der Apostel berichtet, daß er den Beinamen *ὁ ζηλωτής*, d. h. eines ehemaligen Angehörigen der Zelotenpartei geführt habe. Noch deutlicher als die erste Hälfte der Zwischenbemerkung weist uns die Angabe, daß die in Rede stehende *ἀπογρ.* zu der Zeit, da Quirinius Statthalter von Syrien war, auf ein im Vergleich mit *πᾶσα ἡ οἰκουμένη* enger begrenztes Gebiet. Wenn auch nicht geradezu gesagt ist, daß die *ἀπογρ.* von oder durch Quirinius vorgenommen worden sei [8a]), so liegt doch

[8a]) Nur einige Lat b c *δ*, aur n. manche Hss der Vulg haben *a praeside*, so auch Orig. lat. hom 11 Vall. p 278, dagegen in der Überschrift *sub praeside*. Justin an allen 3 Stellen (s. A 6) *ἐπὶ Κυρηνίου*.

auf der Hand, daß die Ausführung der kaiserlichen Verfügung nur insofern, als sie innerhalb des Machtbereichs dieses Statthalters sich vollzog, so chronologisch bestimmt werden konnte. Der Zwischensatz versetzt also den Leser in die Provinz Syrien und zwar, wie das Folgende zeigt, mit Einschluß des jüdischen Gebietes, dessen Angelegenheiten von der kaiserlichen Regierung in kritischen Zeiten vielfach in die Hand des Präses der großen angrenzenden Provinz Syrien gelegt worden sind. Stilistisch geschickt wird diesen nur indirekt ausgedrückten Übergang von einer das ganze Reich betreffenden kaiserlichen Verfügung (1) zu einer auf eine einzige Provinz und deren Dependenzen beschränkten Aussage über deren Durchführung (2) niemand nennen. Nachdem er aber einmal gemacht ist, darf der Leser ihn nicht mehr ignoriren, so daß er etwa v. 3 wieder auf das ganze Reich bezöge, um dann erst v. 4 nach Palästina, dem Schauplatz der folgenden wie aller ev Geschichte, zurückgeführt zu werden. Also von Palästina oder höchstens vom Verwaltungsbezirk des Quirinius gilt, (3) daß alle hingingen, ein jeder in seine Stadt [9]), um sich anschreiben, in die Schätzungslisten sich eintragen zu lassen. Nur ein Beispiel für diese gemeingiltige Regel ist, was v. 4 f. von Joseph erzählt wird; oder vielmehr die allgemeine Regel ist nur ausgesprochen, um den folgenden Satz (4) verständlich zu machen: „Es ging aber auch Joseph von Galiläa aus der Stadt Nazareth hinauf nach Judäa zu der Stadt Davids, die Bethlehem genannt wird, weil er aus dem Hause und Geschlecht Davids war, um sich in die Listen eintragen zu lassen“ [10]). Während wir aus 1, 27 von Nazareth nur als dem Wohnsitz Marias lesen, erfahren wir jetzt, daß auch Joseph damals dort wohnte, und werden dadurch darauf vorbereitet, 2, 39 Nazareth ihrer beider Stadt genannt zu finden. Damit kann jedoch nicht mehr gesagt sein, als wenn Mt 9, 1 Kapernaum die eigene Stadt des in Bethlehem geborenen und in Nazareth aufgewachsenen

---

[9]) Statt ἑαυτοῦ BDLΞΦ0l (ἑαυτῶν ℵ* cf v. 39 wo alle so) haben die meisten ἰδίαν, vielleicht nur um den formalen Widerspruch mit v. 39 zu beseitigen. Aus gleichem Grunde mag D πατρίδα im Sinn von „Geburtsstadt“ st. πόλιν geschrieben haben. Derselbe γῆν Ἰούδα st. τὴν Ἰουδαίαν. S. übrigens Exc. IV.

[10]) In das sonst übliche οἶκος Δανεὶδ (1, 27. 68; Jes 7, 13; Jer 21, 12) ist diesmal (καὶ) πατριά eingeschoben, in LXX meist für בֵּית אָבוֹת oder dessen Abkürzung אָבוֹת (besonders häufig in der Zusammensetzung οἶκος oder οἶκοι πατριῶν oder πατριᾶς), seltener für מִשְׁפָּחָה, wofür auch φυλή steht, was sonst gewöhnliche Übersetzung von שֵׁבֶט ist. Es scheint hier nur eine besondere Feierlichkeit des Ausdrucks beabsichtigt, wie wenn Sach 12, 7. 8. 10. 12 hinter dreimaligem οἶκος Δ. an letzter Stelle φυλὴ οἴκου Δ. steht. — Über die Verbindung von ἀπογράφασθαι mit dem Vorigen s. weiter unten im Text. Es ist hier neben ἀπογράφεσθαι viel besser als in v. 1 (gar nicht v. 3) bezeugt und der Aor. med. (cf βαπτίσασθαι sich waschen Mr 7, 4, sich taufen lassen AG 22, 16; 1 Kor 10, 2 v. l.) hier passender.

Jesus (Mt 2, 1. 23) genannt wird, daß nämlich sowohl Joseph als Maria um jene Zeit in Nazareth wohnhaft waren. Wenn nun andrerseits hier vermöge des Zusammenhangs von v. 4 mit v. 3 Bethlehem als die eigene und eigentliche Stadt Josephs, nicht auch der Maria, bezeichnet wird, so kann der äußerlich gleiche Ausdruck hier doch nicht ebenso wie 2, 39 gemeint sein, sondern dient dazu, Bethlehem als Josephs Heimat im Unterschied von Nazareth als seinem dermaligen Wohnsitz zu bezeichnen. Kurz und gut gibt Justin (dial. 78) die Meinung des Lc wieder: *ἀνελήλυθει ἀπὸ Ναζαρέτ, ἔνθα ὤκει εἰς Βηθλεέμ, ὅθεν ἦν.* Es genügt aber nicht anzunehmen, daß Bethl. nur mit dem gleichen Recht, wie Davids Stadt, auch Josephs Stadt genannt sei, weil nämlich Joseph dort geboren und aufgewachsen war, oder gar die allgemeine Regel des Verfahrens bei dieser *ἀπογραφή* (3) und die daraus hergeleitete Begründung von Josephs Reise nach Bethl. (4ᵇ) dahin zu verstehen, daß er dazu genötigt gewesen sei, weil er ein, gleichviel wo geborener, heimatberechtigter und wohnhafter Abkömmling des vor 1000 Jahren gestorbenen Bethlehemiters David war. Jedes Kind, sogut wie Männer von der Bildung des Arztes Lc und der gesellschaftlichen Stellung seines Freundes Theophilus, mußte sich sagen, daß eine nach solchem Prinzip veranstaltete Volkszählung und Anfertigung von Steuerlisten in das Gebiet lächerlicher Fabel gehören würde, ganz abgesehen davon, daß der größte Teil der in Palästina wohnenden Juden ihre Abstammung nur in sehr unsicherer Weise durch die Jahrhunderte hinauf nachweisen konnte (Bd I³, 45 ff. A 5—9; S. 64 A 27). Nur dann konnte die v. 3 angedeutete obrigkeitliche Anordnung den Joseph nötigen, von seinem Wohnort Nazareth nach seiner Heimat Bethl. zu reisen, wenn er in Bethl. ein unbewegliches Eigentum besaß oder Mitbesitzer eines solchen war; und nur dann konnte Lc Josephs Reise durch seine Zugehörigkeit zum Geschlecht Davids begründen, wenn dies Geschlecht oder beträchtliche Teile desselben damals in Bethl. ansässig waren. Dies ist aber auch ebenso wahrscheinlich (cf Mt 2, 5; Jo 7, 42), wie daß Priesterfamilien gerne in alten Priesterstädten ihren Wohnsitz nahmen (s. oben S. 94). Wenn bis zum J. 70 für die Holzlieferungen zum Brandopferaltar einer der dafür bestimmten 9 Tage „dem Hause Davids“ zugewiesen war [11]), so war die Meinung doch schwerlich, daß jeder Jude „von Dan bis nach Beersaba“, der sich für einen Davididen hielt, jährlich einmal mit einer Ladung

[11]) Mischna Taanith IV, 5 cf Schürer II⁴, 316. Die Institution geht in die Zeit zurück, da die Juden nur ein sehr kleines um Jerusalem gelagertes Gebiet besetzt hielten Neh 10, 35; 13, 31. Damit hängt es zusammen, daß von den 9 Lieferungstagen 7 auf den Stamm Juda, 1 auf Benjamin und einer auf die Rechabiten fällt.

Holz die zum Teil 3—5tägige Reise nach Jerusalem machen solle. Die Voraussetzung ist vielmehr, daß „das Haus Davids“, gewiß nicht ohne Ausnahme, aber doch der Mehrheit nach in der Nähe von Jerusalem ansässig war. Auf Bethl. als angestammten Wohnsitz von Davididen weist mit besonderem Gewicht die talmudische Überlieferung von dem angeblich am Tage der Zerstörung des Tempels in Bethl. geborenen Messias Namens Menachem (Bd I[3], 97 A 86). Erst nach dem J. 70 wurde dies anders. Die christlichen Davididen und Nachkommen der Brüder Jesu, deren es bis nach Mitte des 3. Jahrhunderts selbst außerhalb des hl. Landes gegeben hat, haben sich nach Julius Africanus, der das wissen mußte, von Nazareth und von Kokaba im Ostjordanland aus über die Erde verbreitet[12]). Zur Zeit der vorliegenden Geschichte konnte davon noch keine Rede sein. Gehörte Joseph zu den in Bethl. ansässigen Davididen und hielt sich damals nur zeitweilig, etwa zum Betrieb seines Handwerks, in Nazareth auf, so ist wohl begreiflich, daß er aus Anlaß der *ἀπογρ.*, die nach allen sonstigen Nachrichten wesentlich dem Zweck einer Steuerveranlagung diente, genötigt war, nach Bethl. zu reisen. Daß er dagegen die Reise zugleich mit Maria machte, war durch keine obrigkeitliche Anordnung veranlaßt und wird von Lc (5) ganz anders, nämlich durch die Worte *οὔσῃ ἐγκύῳ* motivirt. Diese können nicht eine nur der Form nach attributive, begrifflich selbständige Angabe der Tatsache sein, die nach 1, 31. 39—55. 69 wahrlich keiner Mitteilung mehr bedurfte, daß Maria seit Monaten sich in anderen Umständen befand. Ebensowenig aber können sie den Grund angeben, warum Joseph sich oder sich und Maria in die Einwohner- oder Steuerliste von Bethl. eintragen ließ. Das zunächst von Joseph ausgesagte und durch *διὰ τὸ εἶναι κτλ.* motivirte *ἀπογράψασθαι* lag diesem ob, mochte er ein einzelstehender Mann oder in irgend einer Weise mit Maria verbunden sein und, in letzterem Fall, gleichviel ob diese schwanger war oder nicht. Es ist also *ἀπογρ.*, wie oben S. 125 bereits durch die Übersetzung ausgedrückt ist, aufs engste mit v. 4 zu verbinden, und die an den wesentlich abgeschlossenen Satz von v. 4 nachträglich angefügten Worte *σὺν Μαριὰμ — ἐγκύῳ* sind keine Näherbestimmung des Infinitivs *ἀπογρ.*, sondern der

[12]) Bei Eus. h. e. I, 7, 14. Auch jener Simon, der um 132—135 als messianischer König auftrat, was er schwerlich wagen oder gar mit Erfolg tun konnte, wenn er nicht als Davidide galt, wird durch seinen Beinamen Bar-Koch^{e}ba wahrscheinlich zunächst nur nach diesem jüdischen Dorf Kokaba als seiner Heimat genannt worden sein cf E. Riggenbach in Schlatter-Cremer's Beiträgen V, 4, 103ff. — Wo die Enkel des Judas unter Domitian ihren Grundbesitz hatten, und wo die Gemeinden lagen, an deren Spitze sie standen (Hegesippus bei Eus. h. e. III, 20, 3f.; 32, 6), wissen wir nicht Über andere christliche Davididen s. Forsch VI, 238ff. 295; über Kokaba auch Forsch I, 333ff.

Hauptaussage *ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσήφ*[13]). Joseph nahm auf dieser Reise Maria mit sich, da sie schwanger war. In diesem ihrem Zustand wollte er sie nicht allein in Nazareth zurücklassen; er wollte sie den schimpflichen Nachreden ihrer Mitbürger entziehen, denen sie als eine verlassene Braut ausgesetzt war, wenn ihr Zustand an den Tag kam. Darum entschloß Joseph sich, sie als seine Gattin in seine Vaterstadt Bethl. einzuführen. Schwer zu entscheiden ist, wie Lc das damalige Verhältnis Marias zu Joseph bezeichnet hat. Glänzend bezeugt ist die LA (I) *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* ohne Zusatz, alt aber auch (II) *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* und sehr verbreitet (III) *τῇ ἐμν.* oder *μεμν. αὐτῷ γυναικί*[14]). Ist III nach Analogie zahlloser Stellen eine unnatürliche Vermischung der anscheinend einander ausschließenden LAen I und II, so ist III auch ein starkes Zeugnis für die Ursprünglichkeit von II. Nimmt man hinzu, daß II leicht anstößig gefunden werden konnte und dagegen I dem bis dahin bestandenen, 1, 27 ebenso bezeichneten Verhältnis genau entspricht, so wird man geneigt, LA II trotz ihrer numerisch schwachen Bezeugung als ursprünglichen Text anzuerkennen. Der Sinn, in welchem dann Maria hier Josephs Weib genannt ist, ist kein anderer als der in Mt 1, 20. 24 vorliegende, nur daß der Ausdruck von Lc etwas weniger proleptisch gebraucht ist, als von Mt. Indem Joseph den von Mt dort erwähnten Auftrag, Maria in sein Haus aufzunehmen, ausführte, wurde sie seine Gattin im vollen rechtlich giltigen Sinn. Als solche begleitete sie ihn auch auf der Reise nach Bethl. Hat Lc geschrieben *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ*, so hat er damit zu verstehen gegeben, daß der 1, 27 genau bezeichnete Brautstand inzwischen, vielleicht unmittelbar vor Antritt der Reise, in einen rechtsgiltigen Ehestand übergegangen ist. Daß Lc damit nicht etwa seine Erzählung von der wunderbaren Erzeugung und Empfängnis 1, 26—38 hat annulliren wollen, beweisen die Schlußworte *οὔσῃ ἐγκύῳ*. Denn wenn die vorangehenden Worte behaupteten, daß Maria ihren Sohn als Gattin Josephs ebenso empfangen als geboren habe, so hätte ihre Schwangerschaft für Joseph keinen Grund hergeben können, sein Weib kurz

[13]) Von richtiger Empfindung zeugt die Umstellung in S¹: „Es ging hinauf auch Joseph . . ., weil er von dem Hause und von dem Geschlecht Davids war, mit Maria seiner Verlobten, da sie (nicht „welche") schwanger war, damit er daselbst angeschrieben werde." Von „da sie (כד)" an wesentlich ebenso Ss (s. Exc. IV, nur Plur. „sie . . . angeschrieben würden"). Für die Übersetzung von *οὔσῃ ἐγκύῳ* cf auch ff² l q *quum esset in utero habens*.

[14]) I haben, wenn man von der Variante *μεμν.* neben *ἐμν.* absieht, ℵ B C D L Ξ, wenige Min, e f, Sah Kopt, S¹; II nur Ss, a (?) b; III A mit der großen Masse der griech Hss, c ff² (unrichtig Tschd.) l q Vulg, Got, S². Die von Tschd. citirten Stellen: Protev. Jac. 19, 1; Cyr. Cat. XII, 31 zeigen nur, wie früh und wie sehr LA II dem gemeinkirchlichen Bewußtsein unbequem war oder sein mußte.

vor der Geburt ihres und seines Kindes mit auf die Reise zu nehmen. Ihr Zustand hätte vielmehr nur etwa als ein Reisehindernis in Betracht kommen können.

Eine allseitige Prüfung des geschichtlichen Wertes dieser Erzählung (1—5) gehört nicht zur eigentlichen Aufgabe des Auslegers (cf Bd I[3], 1), kann aber doch auch nicht ganz unberührt bleiben, weil für die Würdigung des Lc als Geschichtschreiber des Ev zuviel davon abhängt, wie er da, wo er wie hier und anderwärts die Überlieferung der Gemeinde ausdrücklich mit der allgemeinen Geschichte in Verbindung setzt, die Probe historischer Kritik besteht. Nichts ist einer gerechten Beurteilung des vorliegenden Falls hinderlicher gewesen als der blinde Glaube an die Zuverlässigkeit des Josephus und eine kritiklose Verwendung seiner Angaben über Quirinius und die mit dessen Namen nach Lc wie nach Josephus verbundene *ἀπογραφή* zur Kritik der Angaben des Lc [15]). Es will doch nicht einleuchten, warum, wo es sich um Ereignisse der Zeit zwischen 7 v. Chr. und 7 n. Chr. handelt, geschichtliche Angaben des griechischen Arztes und Christen Lc, der schon vor dem Regierungsantritt des Kaisers Claudius (Januar 41) ein erwachsenes Mitglied der Gemeinde zu Antiochien war (s. oben S. 10 f.), von vornherein mißtrauischer angesehen werden sollen, als Angaben des ehemaligen, in mehr als einer Beziehung abtrünnigen jüdischen Priesters Josephus, der erst Ende 37 oder Anfang 38 geboren ist. Daß Josephus für die jüdische Geschichte vom Tode des alten Herodes (4 v. Chr.) bis zu der Zeit, die er selbst als junger Mann miterlebt hat (c. 55 n. Chr.) so gut wie keine schriftlichen Quellen gehabt hat, ist anerkannt [16]); und daß er sich in

---

[15]) Cf hiezu meine Abhandlung über „Die syrische Statthalterschaft und die Schätzung des Quirinius“ N. kirchl. Ztschr. 1893 S. 633—654 cf auch Einl II[4], 400—403. 422—425. 639 ff. Da ich nicht weiß, ob und wann es mir vergönnt sein wird, diese und andere zerstreute Abhandlungen zur ntl Geschichte und Geographie in verbesserter und teilweise erweiterter Gestalt wieder herauszugeben, muß ich mich damit begnügen, unten in Exc. IV die Hauptpunkte jener im wesentlichen auf Kritik des Josephus sich beschränkenden Abhandlung in Kürze noch einmal hervorzuheben, und hier im Zusammenhang der Auslegung zu sagen, was ich über die von Lc berichteten Tatsachen glaube positiv sagen zu können. Im Exc. IV wird auch Gelegenheit sein, eine so eben von Ramsay im Athenaeum vom 10. August 1912 vorläufig bekannt gemachte Inschrift vom pisidischen Antiochien mit dem Namen des Quirinius zu erörtern.

[16]) Jedenfalls nicht mit den beiden Hauptwerken des Josephus identisch, wahrscheinlich vielmehr älter als diese, nämlich in der nächsten Zeit nach den Regierungen der Kaiser Tiberius und Cajus verfaßt, sind die geschichtlichen Berichte, nach welchen Orig. tom. XVII. 25 Delarue III, 804 zu Mt 22, 17 cf Hieron. Vall. VII, 194, ohne den oder die Vf zu nennen, unter anderem auch über den Aufstand des Galiläers Judas wesentlich anders als Josephus berichtet cf Forsch VI, 304 f. Aus derselben Quelle mag Orig. hom. 25 in Lc zu c. 3, 15 (lat. bei Hieron. Vall. VII, 326); c. Cels. I, 5 ge-

Bezug auf die Schätzung des Quirinius wie an anderen Punkten in Selbstwidersprüche verwickelt, aus verschiedenen Erzählungen derselben Tatsachen verschiedene Tatsachen gemacht hat[17]) und auch sonst in Irrtümer geraten ist, die sich meist durch schillernde Unklarheit des Ausdrucks verraten, sollte nicht länger mehr geleugnet werden. Josephus und Lc (2, 2; AG 5, 37) stimmen darin mit einander überein, daß einige Jahre vor oder nach dem Anfang unserer Zeitrechnung in Palästina zum ersten Mal unter Leitung eines hohen römischen Beamten, des Quirinius oder, wie er vollständig heißt, *P*(ublius) *Sulpicius Quirinius*[18]) eine *ἀπογραφή*, eine Aufzeichnung sämtlicher Einwohner des Landes und ihres Besitzes vorgenommen wurde, in folge deren ein blutiger Aufstand der Juden unter Führung eines gewissen Judas mit Beinamen „der Galiläer" ausbrach. Daß es sich bei dieser *ἀπογραφή*[19]) wenigstens hauptsächlich um eine Abschätzung des Vermögens zur Feststellung der Steuerkraft und zum Zweck der Steuerveranlagung handelt, erfahren wir durch Jos. deutlicher als durch Lc; aber auch bei diesem hören wir von Vertretern der Zelotenpartei (Lc 6, 15; AG 1, 13), deren Stifter eben jener Empörer Judas war, und von der seitdem nicht mehr verstummten Frage, ob man dem Kaiser Steuern zahlen dürfe (Lc 20, 20—26; 23, 2). Die Verschiedenheit zwischen beiden

---

schöpft haben, was Josephus von einem anderen Judas, den er von dem Anstifter der Empörung gegen die römische Steuererhebung unterscheidet, nach seiner Art mehr verschleiert als ausspricht, daß nämlich dieser letztere Judas, der Galiläer, für den Messias gehalten worden sei oder sich selbst dafür ausgegeben habe. Die Sache bedarf noch näherer Untersuchung. — Zu beklagen ist, daß des Orig. Erörterungen über Lc 2, 1—7 uns nur sehr unvollständig erhalten sind (hom. 11 a. E. Vall. VII, 278 cf cod. Monac. 208 von Thenn in Ztschr. f. wiss. Th. 1891 S. 484 ff. herausgeg.; wahrscheinlich war schon zur Zeit des Hieronymus zwischen hom. 11 und 12 eine ganze Homilie ausgefallen s. N. kirchl. Ztschr. 1911 S. 256). Möglich ist jedoch, daß Orig. nicht viel anderes als Betrachtungen über die symbolische Bedeutung der profangeschichtlichen Angaben des Lc gemacht hat cf Ambros. p. 60; Eus. zu Ps 86 (87), 5f. und 87 (88), 1, Coll. patr. nova ed. Montfaucon I, 541 f. 543, auch Nestle, Ztschr. f. ntl Wiss. 1910 S. 87.

[17]) Eine Verirrung ähnlicher Art hat Destinon, Die Quellen des Josephus S. 113 durch Vergleichung von ant. XV, 3, 5—9 und XV, 6, 5; 7, 1—6 mit bell. I, 22, 4 f. aufgedeckt. Die Gegenbemerkungen von Schürer I⁴, 385 A 51 können nicht befriedigen.

[18]) Nach weit überwiegendem Zeugnis der griech. Hss hat Lc *Κυρήνιον* geschrieben. So schon Just. apol. 33. 46; dial. 78. Auch Jos. bell. VII, 8, 1; ant. XVII, 13, 5; XVIII, 1, 1; XX, 5, 2 ebenso nach fast allen Zeugen, nur bell. II, 17, 8 *Κυρεινιος*, wie auch Strabo XII p. 569. Aber früh verschrieben z. B. B* *Κυρεινον*, so auch Suh (nicht Kopt), Ss S¹, die Lat regelmäßig *Quirino*. Die Namen *Quirinius* und *Quirinus* sind zu unterscheiden.

[19]) Jos. gebraucht neben *ἀπογραφαί* bell. VII, 8, 1; ant. XVIII, 1, 1 vorwiegend *ἀπογράψασθαι, ἀπογραφάς* (Subj. der leitende Beamte, *ὁ ταμίας*). *ἀπογράφεσθαι* (Subj. die sich der Schätzung unterwerfenden Untertanen, Objekt *τὰ οἰκεῖα, τὰ χρήματα*).

Berichterstattern, daß Lc die Tätigkeit des Quirinius um die Zeit der Geburt Jesu und, wie es schien, noch zu Lebzeiten des Herodes († Frühjahr 4 v. Chr.), Jos. dagegen in die Zeit bald nach Absetzung des Ethnarchen Archelaus durch die Römer (a. 6 n. Chr.) verlegt, schrumpft auf einen viel geringeren Abstand zusammen, wenn man anerkennt, das Jos. seinen Ansatz nicht einer ihm zugekommenen Überlieferung entlehnt, sondern durch eine unrichtige Differenzierung verschiedener Überlieferungen über dieselben Tatsachen gewonnen hat, von welchen die eine, jedenfalls glaubwürdigere die Schätzung des Quirinius in die Zeit bald nach dem Tode des Herodes, etwa in das Jahr vom Frühjahr 4 bis dahin 3 v. Christus verlegte. Die Entscheidung darüber, ob in chronologischer Beziehung Lc oder der so berichtigte Jos. den Vorzug verdiene, hängt zum Teil davon ab, welches die amtliche Stellung des Quirinius zur Zeit der Schätzung war. Die gewöhnliche Meinung, daß Jos. ihn als Statthalter von Syrien die Schätzung in Palästina vollziehen lasse, hat sich als Irrtum herausgestellt (s. Exc. IV). Damit fällt aber auch die Hypothese einer zweimaligen syrischen Statthalterschaft des Qu., die man auf die doppelte Voraussetzung gegründet hat, daß Jos. mit seinem Ansatz 6/7 n. Chr. für die Schätzung des Qu. im Rechte sei, und daß Qu. schon in erheblich früherer Zeit einmal Statthalter von Syrien gewesen sei [20]). So unbegründet die erste dieser Voraussetzungen ist, so wohlbegründet die zweite. Während Jos. nicht einmal bezeugt, daß Qu. überhaupt jemals diese Stellung innegehabt hat, bezeugt uns dies außer Lc (2, 2) eine Inschrift aus der Zeit des Augustus, welche von Kennern wie Th. Mommsen für eine uralte Fälschung erklärt und als ein *monstrum* dieser Art unter die unechten Stücke gestellt wurde, bis 1880 ein großes Stück derselben wieder aufgefunden und ihre Echtheit allgemein anerkannt wurde [21]). Eine genauere Bestimmung der Zeit seiner

[20]) Damit schwindet dann auch der hauptsächliche Anlaß, eine unvollständig erhaltene Inschrift (C. I. Lat. XIV, 3613 = Dessau Inscr. Lat. sel. nr. 918), worin die an sich schon mehrdeutigen Worte stehen *iterum Syriam et Ph[oenicen optinuit]* auf Qu. zu deuten s. besonders Mommsen, Res gestae D. Augusti, Ed. II p. 161—182.

[21]) C. I. L. V pars 1 nr. 136* mit dem Urteil: *Falsam esse judicarunt Marinius, Orellius, Henzenus, neque quisquam experitis unquam talis monstri patrocinium suscepit; sed videtur ficta esse in lapide.* Letzteres bildet den Gegensatz zu einer Erfindung durch den Entdecker oder Herausgeber. Mommsen dachte an eine trügerische Anfertigung der Marmorplatte samt Inschrift durch die Christen von Apamea, cf Ephem. epigr. IV (1881) p. 538. Ebendort p. 537—542 widerrief Mommsen sein früheres Urteil. Als echt wiedererkannt, wurde die Inschrift wieder aufgenommen C. I. L. III Suppl. I nr. 6687 = Dessau nr. 2683. Der Officier, der sie sich gesetzt hat, erwähnt eine Beförderung, die ihm *sub P. Sulpicio Quirinio legato Caesaris Syriae* zu teil geworden ist, und bezeugt unter anderem auch von sich: *idem jussu Quirini censum egi Apamenae civitatis.*

Statthalterschaft ergibt sich einerseits aus der mehr oder weniger gesicherten Amtszeit anderer Statthalter von Syrien, andrerseits aus Angaben der Historiker über die Laufbahn des Qu.[22]) Darnach wurde er ebenso wie im Consulat, das er im J. 12 v. Chr. bekleidete, auch in der syrischen Statthalterschaft der Nachfolger des durch seinen und seiner Legionen Untergang in den Wäldern Germaniens berühmt gewordenen P. Quinctilius Varus, der im J. 13 v. Chr. Consul war und vom J. 6 jedenfalls bis zum Herbst 4 v. Chr. Syrien verwaltet hat. Weniger sicher ist das Ende der Statthalterschaft des Qu. anzugeben, weil weder der Zeitpunkt, in dem er dem von Augustus mit der Ordnung der orientalischen Verhältnisse betrauten Enkel des Kaisers, C. Caesar als sogen. *rector* beigegeben wurde, sich genau bestimmen läßt, noch auch, wie es während der Zeit dieser Stellung des Qu. mit der regelmäßigen Verwaltung der Provinz Syrien bestellt war. Da jedoch C. Caesar im Febr. 4 n. Chr. starb und da in dem mit dem Herbst desselben Jahres beginnenden 35. J. der aera Act. L. Volusius Saturninus Statthalter von Syrien war, so läßt sich mit annähernder Sicherheit sagen, daß Qu. in der einen oder anderen Form vom Herbst 4 v. Chr. bis Herbst 4 n. Chr. die Verwaltung Syriens in der Hand gehabt hat. Die sehr freie Übersetzung von Lc 2, 2 in der ältesten für uns erreichbaren syrischen Version (Ss), welche auch hier auf Tatians Diatessaron fußen mag: „in den Jahren des Quirinius, Statthalters von Syrien", drückt die Vorstellung einer langen Zeitdauer aus und mag auf einheimischer Überlieferung beruhen. Damit ist aber trotz der anscheinenden Unzweideutigkeit von Lc 2, 2 die Zeit der Schätzung noch nicht endgiltig bestimmt. Denn es hat sich (Exc. IV) herausgestellt, daß nach der von Jos. ungenau wiedergegebenen Überlieferung Qu. nicht als Statthalter Syriens, sondern in außerordentlichem Auftrag die Schätzung in Palästina vorgenommen hat, und daß dieser Auftrag auf Palästina beschränkt war. Dann müßte gleichzeitig Syrien einen anderen Statthalter gehabt haben. Dies hat aber auch nichts gegen sich. So spielte z. B. zu Lebzeiten des Herodes neben dem Statthalter Syriens (9—6 v. Chr.) C. Sentius Saturninus in den Wirren der herodäischen Familie, deren Ende nicht nur das jüdische Volk, sondern auch „ganz Syrien" mit Spannung erwartete (Jos. bell. 1. 27, 3), ein gewisser Volumnius eine bedeutende Rolle, welche Jos. da, wo er sich bestimmter ausdrückt, durch den Titel *ἐπίτροπος, procurator* bezeichnet[23]). Genaueres über seine Befugnisse erfahren wir

[22]) Cf vor allem Tac. ann. III, 48 cf Strabo XII p. 569, dazu die allerdings erst zurechtzustellenden Angaben des Jos. Im wesentlichen genügt die Übersicht über die Statthalter Syriens bei Schürer I⁴, 521—527. Cf auch m. Abh. S. 638 A 1.

[23]) Jos. bell. 1, 27, 2 *οἱ ἡγεμόνες . . . Σατορνῖνος τε καὶ οἱ περὶ Οὐόλμιον*

nicht; da aber in dem vom Kaiser angeordneten Gericht nicht das Votum des Consulars Saturninus, sondern dasjenige des Volumnius die blutige Entscheidung herbeiführt, muß man annehmen, daß dieser als der für die palästinischen Verhältnisse schon zu Lebzeiten des Herodes maßgebende römische Beamte galt. Es war dies wahrscheinlich im J. 7 v. Chr. Anzunehmen, daß nach ihm ein anderer eine ähnliche Stellung innehatte, ist unverwehrt und wird durch die merkwürdige Angabe Tertullians nahegelegt (c. Marc. IV, 19): *Sed et census constat actos tunc*[24]) *in Judaea per Sentium*

πρεσβεῖς, σὺν οἷς καὶ Οὐολύμνιος ἐπίτροπος κτλ. Nach bell. I, 27, 3; ant. XVI, 11, 3 gibt in dem Gericht zu Berytus zuerst Saturninus seine Stimme ab, aber nicht sein, sondern des an Rang tief unter ihm stehenden Volumnius Votum wird zum Beschluß erhoben. Sie beide werden ant. XVI, 9, 1 als *οἱ Συρίας ἐπιστατοῦντες*, XVI, 10, 8 als *τῆς Συρίας ἡγεμόνες* bezeichnet. Vergleichbar ist die Stellung des Prokurators Sabinus in Palästina neben Varus als Statthalter Syriens (s. oben im Text). Obwohl dieser nicht von Varus, sondern von Rom aus zur Sicherung der von Herodes hinterlassenen Schätze nach Judäa geschickt war, und nach Jos. bell. II, 2, 2; 5, 2; ant. XVII, 9, 3; 10, 9 auf dem Seeweg, auf dem er Judaea verläßt, auch dahin gekommen sein wird, nennt ihn Jos. bell. II, 2, 2 doch *ὁ τῆς Συρίας ἐπίτροπος* und ant. XVII, 9, 3 *Καίσαρος ἐπίτροπος τῶν ἐν Συρίᾳ πραγμάτων*.

[24]) Das überlieferte, aber sinnlose *nunc* ist nach älterem Vorgang auch von Kroymann in der Wiener Ausgabe mit Recht in *tunc* geändert worden. Tertullian kann natürlich nicht den Cn. Sentius Saturninus meinen, der in den Jahren 19—21 n. Chr. Statthalter Syriens war, geschweige denn den L. Volusius Saturninus, der dies a. 4/5 n. Chr. war, sondern nur den C. Sentius Saturninus, der a. 19 v. Chr. Consul und etwa 9—6 v. Chr. syrischer Statthalter gewesen ist. Während ich in meiner Abh. S. 646 A 1 das Zeugnis Tertullians unterschätzt habe, hat Wandel N. kirchl. Zeitschr. 1892 S. 733 ff. 743 dasselbe so sehr überschätzt, daß er ihm ebensosehr im Gegensatz zu Lc als zu Josephus Recht gibt. Indem Wandel an der angeblichen doppelten Statthalterschaft des Qu. (4—2 v. Chr. und 6 n. Chr.) und an der angeblich im J. 6 n. Chr. von Qu. vorgenommenen Schätzung festhielt, eignete er sich den unglaublichsten, überdies noch durch Zudichtung moderner Gelehrter entstellten Teil der Angaben des Jos. an, und indem er eine erste Schätzung unter Saturninus, welche Lc irrtümlich dem Qu. zugeschrieben habe, neben einer zweiten Schätzung unter Qu. anerkannte, gab er gerade das vom Bericht des Jos. preis, worin dieser mit Lc übereinstimmt und Glauben verdient. Der Artikel vor *ἀπογραφῆς* AG 5, 37 beweist, daß Lc aus der Zeit vor c. 30—35 n. Chr. nur von einer einzigen für die jüdische und christliche Geschichte bedeutsamen Schätzung in Palästina weiß. Aus demselben Satz sehen wir, daß er darunter diejenige Schätzung versteht, welche den Aufstand des Judas zur Folge gehabt hat. Aus Lc 2, 2 erfahren wir, daß diese einzige für Lc und die Geschichte des Christentums, die er schreibt, in Betracht kommende Schätzung überhaupt die erste ihrer Art in Palästina gewesen ist, und daß sie unter der Auktorität des Qu. stattgefunden hat. An diesen Punkten, in welchen Jos. und Lc vollständig übereinstimmen, zu rütteln, heißt alles verwirren. Ein Unterschied zwischen Lc und Jos. besteht nur 1) darin, daß Jos. diese Schätzung des Qu. in a. 6/7 n. Chr. verlegt, Lc in die Regierungszeit des Herodes vor a. 4 v. Chr., und 2) darin, daß Lc den Qu. als Statthalter Syriens den Census in Palästina abhalten läßt, während Jos. dies jedenfalls nicht ausspricht und eher an eine außerordentliche Kommission des Qu. denken läßt.

Saturninum. Der Ausdruck (*constat*) und der Charakter Tertullians verbieten die Annahme, daß er durch bloße Konjektur den in Lc 2, 2 vorliegenden Namen Quirinius durch den des Saturninus ersetzt habe. Er kann den letzteren auch nicht wohl in seinem Bibeltext vorgefunden haben; denn es fehlt jede sonstige Spur von einer solchen Variante. Auch die vollständige und richtige Angabe des Nomen und des Cognomen eines syrischen Statthalters aus den letzten Lebensjahren des Herodes verbürgt, daß Tertullian vielmehr auf grund von Studien, die entweder er selbst oder ein anderer Christ vor ihm gemacht hat, es für eine ausgemachte Sache ausgibt, daß die zur Zeit der Geburt Jesu in Palästina vorgenommene Schätzung nicht durch oder unter Quirinius, sondern durch oder unter Sarturninus ausgeführt worden sei. Wie Tertullian diese seine Überzeugung mit dem für ihn als heilig geltenden Bericht des Lc ausgleichen zu können meinte, hat er uns nicht verraten. Uns aber steht es frei, an der Hand der richtig verstandenen, dem Bericht des Jos. zugrunde liegenden, von diesem nur einigermaßen verdunkelten Überlieferung anzunehmen, daß Qu. schon zur Zeit der Statthalterschaft des Saturninus, also vor dem Herbst 6 v. Chr., in welchem spätestens Varus diesem folgte, in besonderer Mission nach Palästina gekommen ist und den Census vorgenommen hat. Im Sommer des J. 4 v. Chr. während der Aufstände und Kämpfe gleich nach dem Tode des Herodes, kann Qu. nicht mehr in dieser Stellung sich befunden haben, da neben dem wiederholt in die palästinischen Verhältnisse eingreifenden syrischen Statthalter Varus überall nur ein *ἐπίτροπος Καίσαρος* Sabinus erwähnt wird (bell. II, 2, 2—5, 2; ant. XVII, 9, 3—10, 9). Die üblen Erfahrungen, die man mit diesem habsüchtigen Beamten gemacht hatte, vielleicht auch Ähnliches, was Varus als Statthalter Syriens sich zu Schulden kommen ließ (Vell. Paterc. II, 117, 2), werden es veranlaßt haben, daß in der Person des Qu. ein erprobter, schon etwa 3 Jahre früher mit den Verhältnissen Palästinas vertraut gewordener Beamter höchsten Ranges nach einer Zwischenzeit, von der wir nicht wissen, wo und wie er während derselben Verwendung gefunden hat, abermals mit der Ordnung der verworrenen Verhältnisse Palastinas betraut wurde. Ob dies noch zur Zeit der Statthalterschaft des Varus geschah, oder ob Qu. gleichzeitig mit dem Auftrag für Palastina auch die Statthalterschaft in Syrien als Nachfolger des Varus im Herbst 4 v. Chr. erhalten hat, wissen wir nicht. Unter Voraussetzung der wesentlichen Richtigkeit vorstehender Vermutungen hätte Lc nur insofern sich ungenau ausgedrückt, als er die verschiedenen, einmal durch eine längere Zwischenzeit unterbrochenen Studien der amtlichen Stellung und Tatigkeit des Qu. in Palästina nicht unterschieden hat. Dies erscheint um so begreiflicher, als Qu. nicht nur als

außerordentlicher kaiserlicher Kommissar in Palästina um das J. 7 v. Chr., sondern, wie wir aus der oben S. 131 A 21 angeführten Inschrift wissen, auch noch als *legatus Augusti* der Provinz Syrien in Städten dieser Provinz einen Census hat ausführen lassen. Diese Ungenauigkeit des Lc ist jedenfalls nicht größer als die des Jos., wenn dieser den offenbar auf Palästina beschränkten Auftrag des Prokurators Volumnius neben dem syrischen Statthalter Saturninus und eines Prokurators Sabinus neben dem syrischen Statthalter Varus gelegentlich auf ganz Syrien ausdehnt (s. oben S. 132 A 23). Von wirklichen Verzerrungen und Verschiebungen, wie Jos. sie sich in seinen Angaben über Qu., die unter seiner Leitung in Palästina stattgehabte Schätzung und den dadurch hervorgerufenen Aufstand des Judas sich hat zu Schulden kommen lassen, zeigt sich bei Lc nichts. Wenn nicht unverhofft neue Funde uns Licht bringen, wird manches, was für die Würdigung des geschichtlichen Inhalts von Lc 2, 1—5 in Betracht kommt, weiterhin problematisch bleiben; aber abgesehen von der ungenauen, einigermaßen proleptischen Bezeichnung der amtlichen Stellung des Quirinius, sagt Lc hier nichts, was gut beglaubigte Tatsachen oder die Wahrscheinlichkeit gegen sich hätte [25]).

---

[25]) Von untergeordneter Bedeutung ist die Frage, ob Herodes und seine Nachfolger einen regelmäßigen Tribut an Rom zu entrichten hatten; das Schweigen des Jos. beweist in dieser Beziehung gar nichts. Daß Herodes, wenn der Kaiser es so wollte, sich die Vornahme einer ἀπογραφή durch den Consular Qu. gefallen lassen mußte, versteht sich von selbst. Sah er sich doch um jene Zeit sowohl unter Saturninus (s. die Belege in A 23) als unter Varus (Jos. bell. I, 32, 1 ff.; ant. XVII, 5, 3 ff.) in seiner Vollmacht über Leben und Tod im eigenen Land und Haus durch die römischen Beamten nach dem Willen des Kaisers sehr empfindlich beschränkt. Auch der Treueid, den sämtliche Untertanen des Herodes gegen Ende von dessen Regierungszeit zu leisten hatten (Jos. ant. XVII, 2, 4) zeigt, daß der Kaiser die Zügel straffer anzuziehen für gut hielt. Dafür, daß die Vornahme einer ἀπογραφή im Lande eines von Rom abhängigen Vasallenfürsten auf Anordnung der Reichsregierung oder auch durch einen römischen Beamten nichts unerhörtes ist, liefert m. E. noch immer Tac. ann. VI, 47 einen Beleg. Besonderen Anlaß zu einem solchen Verfahren in Palästina bot die Sorge darum, was nach dem Tode des Herodes aus seiner Hinterlassenschaft an Land und Einkünften werden solle. Die mehrfach aufgesetzten und widerrufenen Testamente des Königs (bell. I, 29, 2; 32, 7; 33, 7) konnten nur durch Bestätigung des Kaisers Giltigkeit erlangen und zum Vollzug kommen (bell. I, 33, 8 a. E.; II, 1, 1; 2, 4 ff.). — Was endlich Lc 2, 1 anlangt, so ist vor allem daran festzuhalten, daß Lc nicht sagt, zur Zeit der Statthalterschaft des Qu. oder auch nur ziemlich gleichzeitig mit der Geburt des Täufers und Jesu sei die kaiserliche Verfügung erlassen worden, daß vielmehr die genauere Zeitbestimmung 2, 2 sich auf den Vollzug dieser Verfügung in Palästina bezieht s. oben S. 121 f. Daß aber in der Tat Augustus in irgend einem Jahr seiner langen Regierung eine für „die ganze Oekumene“ d. h. hier für die sämtlichen Provinzen des Reichs verbindliche Anordnung in bezug auf Steuerveranlagung getroffen hat, ist zwar von keinem älteren und glaubwürdigen Schriftsteller

Nicht auf der Reise nach Bethlehem, wie es die Legende dargestellt hat [26]), sondern (6) nachdem Joseph und Maria Bethl. erreicht hatten, während ihres dortigen Aufenthalts, über dessen Zeitdauer Lc nichts sagt, kam für Maria die Stunde, da sie ihren erstgeborenen Sohn gebar. Die nur hier, nicht Mt 1, 25 (Bd 1[3], 88), echte Bezeichnung Jesu als des Erstgeborenen der Maria kann nicht dazu dienen, die Meinung oder Möglichkeit zu verneinen, daß Maria schon vor diesem Zeitpunkt einmal ein Kind geboren habe, was durch 1, 26—38 mit unübertrefflicher Deutlichkeit ausgeschlossen war und selbst den erbitterten Feinden Jesu und seiner ersten Gemeinde niemals zu behaupten in den Sinn gekommen ist. Das *τὸν πρωτότοκον* erklärt sich auch nicht aus dem Vorblick auf v. 23 f. und die dort angeführte gesetzliche Bestimmung; denn nicht hier, wo der Leser nicht ahnen kann, was Lc an der späteren Stelle sagen werde, sondern erst dort wäre darauf hinzuweisen gewesen, daß Jesus der Erstgeborene seiner Mutter war, aber auch dort nicht in Form eines an sich bedeutsamen Attributs zu *τὸν υἱὸν αὐτῆς*, sondern in Form einer die Darstellung des Kindes im Tempel begründenden und erläuternden Erinnerung an eine aus der vorangehenden Erzählung bekannte oder selbstverständliche Tat-

außer Lc bezeugt; darum aber noch nicht unwahrscheinlich. Insbesondere auch die durch Papyrusurkunden vom J. 19 n. Chr. an bezeugte Tatsache, daß in Ägypten alle 14 Jahre eine *κατ' οἰκίαν ἀπογραφή* stattfand, ist nicht ohne eine von der Reichsregierung ausgegangene Anordnung zu denken. Warum aber eine solche auf eine einzige Provinz sich beschränkt haben sollte, wäre nicht zu ersinnen. Mögen die bezüglichen Bestimmungen in anderen Provinzen im einzelnen andere gewesen sein, so ist doch die Angabe Lc 2, 1 in ihrer Allgemeinheit unanfechtbar. Die Literatur findet man bei Schürer I[4], 508 f. s. auch S. 514 f. A 21—26 recht vollständig verzeichnet.

[26]) Protev. Jacobi c. 17. Das Vorbild der Dichtung ist offenbar Gen 35, 16—20. Die von dort hergenommene Vorstellung von der Geburt auf der Reise, kurz vor Erreichung des Ziels Bethlehem-Ephratha, erzeugte die Vorstellung einer nicht weit vom Wege liegenden Höhle als Geburtsstätte. Dazu kam, daß man, wie schon Just. dial. 78 (Otto p. 278 f.) und noch Eus. bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 279, cf auch Epiph. haer 51, 9, die Angabe des Lc über den Raummangel dahin deutete, daß die hl. Familie in keinem Hause zu Bethl. Unterkunft gefunden und deshalb in einer als Viehstall dienenden Höhle eine Zuflucht gesucht habe. Dazu kamen dann bestätigend atl Stellen, die man auf grund dieser Legende auf die Geburt Christi meinte deuten zu dürfen Jes 33, 16; Dan 2, 34, cf Just dial. 70 u. 78 p. 252. 280. Schon zu Orig. Zeiten (c. Cels. I, 51) wurde nicht nur die Höhle, sondern auch die dazu gehörige Krippe gezeigt und galt auch bei den Nichtchristen als ein Denkmal der Geschichte von der Geburt Christi. Unter Konstantin wurde auf Betreiben seiner Mutter Helena bei der Höhle eine Basilika gebaut Eus. v. Const. III, 41—43; Pilger von Bordeaux, Itin. Hieros. ed. Geyer p. 25, 4, cf ebendort p. 178. 256 f.; Eus. dem. ev. VII, 2, 15; Hier. ep. 58, 3 ad Paulinum; ep. 108, 10 ad Eust. Cf übrigens Thilo, Cod. apocr. I, 381 ff., auch meine GK I, 501 A 2; 502 A 2; 540.

sache. Die Form und die Stelle, welche Lc dieser für die Geschichte der Geburt Jesu an sich völlig entbehrlichen Bemerkung gibt, erklärt sich nur daraus, daß er von anderen, für die Geschichte des Christentums nicht gleichgiltigen Kindern und zwar Söhnen der Maria weiß, die sie in der Folgezeit als Josephs Ehegattin geboren hat [27]). Daß sie selbst, ohne weibliche Beihilfe, die nicht unerwähnt bleiben konnte, ihr neugeborenes Kind in Windeln wickelte, und daß sie es in eine Krippe bettete, gibt beides die Vorstellung einer großen Armut, in welcher der Königssohn geboren wurde (cf auch zu 2, 24). Nicht ganz deutlich ist die Begründung des zuletzt genannten Umstandes: *διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.* Einen richtigen Gegensatz zur Krippe scheint nicht *κατάλυμα*, sondern nur etwa eine Wiege oder ein Bett zu bilden; und den richtigen Gegensatz zu *κατάλυμα* nicht die Krippe, sondern entweder ein Platz unter freiem Himmel oder ein anderer geschlossener Raum als der durch *τὸ κατάλυμα* bezeichnete. Unter *κατάλυμα* ist nicht notwendig eine jedem Reisenden offenstehende Herberge zu verstehen, wofür Lc 10, 35 *πανδοχεῖον* gebraucht, sondern der Wohnraum, in welchem man „ausspannt", einkehrt, sei es ein ganzes Haus oder ein einzelnes Gemach. Letztere Bedeutung hat das Wort z. B. Lc 22, 11. Daher kann auch von den Wohnräumen eines einzigen Hauses im Plural geredet werden. Eine Stelle des Polybius [28]), welche dies beweist, zeigt auch, daß darunter durchaus nicht wie unter *ξενία* (AG 28, 23 cf v. 16 u. 30) immer nur ein in fremdem Besitz befindliches Wohnhaus oder gemietetes Quartier zu verstehen ist. An diesem Wort scheitert also nicht die S. 126 schon erwähnte Annahme, daß Joseph Besitzer oder, was wahrscheinlicher ist, Mitbesitzer eines Hauses in Bethl. war. Als Junggeselle war er wahrscheinlich, weil sich ihm auswärts bessere Gelegenheit zur Ausübung seines Handwerks bot (Mt 13, 55), für einige Zeit nach Nazareth gezogen; jetzt war er unverhofft mit seiner, der Niederkunft entgegensehenden Gattin aus dem von Lc angegebenen Grunde in seine Heimat zurückgekehrt. Kein Wunder, daß in dem Hause, in welchem er vordem gewohnt hatte, für das Ehepaar und das zu erwartende Kind nicht sofort eine geeignete Wohnung zu finden war. Dieserhalb könnte unter *τὸ κατάλυμα* sehr wohl das ganze Haus gemeint sein, in welchem Aufnahme zu finden sie gehofft, aber nicht gefunden hatten. Dann aber hätte erstens nicht ungesagt bleiben können, wo außerhalb dieses Hauses die Geburt und die erste Pflege des Kindes stattgefunden hätte; und es würde

[27]) Lc 8, 19—21; AG 1, 14; 12, 17; 15, 13—21; 21, 18; Forsch VI, 225—364.

[28]) Polyb. II, 36, 1: Hasdrubal wurde nachts in seinen eigenen Gemächern (*ἐν τοῖς ἑαυτοῦ καταλύμασιν*) ermordet.

zweitens darin, daß die Familie in dem Hause, wo sie Einlaß zu finden gehofft hatte, wegen Raummangels abgewiesen werden mußte, keine verständliche Begründung dafür liegen, daß das Kind in eine Krippe statt in eine Wiege oder ein Kinderbett gelegt wurde. Es kann daher unter *τὸ καταλυμα* nur der im Hause befindliche oder zum Hause gehörige geschlossene Raum verstanden werden, in welchem Joseph mit Maria Unterkunft gefunden hatte, und die Geburt des Kindes vor sich gegangen war. Daß dieser Raum ein sonst dem Viehstand der Besitzer dienender Stall war, ergibt sich daraus, daß sich darin eine Krippe befand, und zwar nicht ein verstellbarer Futtertrog, wie man ihn vor den Wirtshäusern bald hierhin bald dorthin gestellt findet, sondern eine in den Stall hineingebaute Krippe [29]). In diese legte Maria ihr Kind, weil kein freier Raum d. h. sonst kein Platz in dem Stall vorhanden war, wo dem Neugeborenen neben den Eltern ein besseres Lager hätte bereitet werden können. So eng war die Lage, so ärmlich die Umgebung, in welcher der verheißene König Israels das Licht der Welt erblickte [30]). — Noch in derselben Nacht, in welcher dies geschehen (8—11 und A 30), wurde diese Geburt Hirten, die in derselben Gegend, in der Umgebung Bethl.'s, unter freiem Himmel weilten und zum Schutz gegen Wölfe oder Diebe (Jo 10, 1. 12) bei ihrer Herde Nachtwache hielten, durch einen ihnen erscheinenden Engel verkündigt [31]). Da gleichzeitig mit dessen Erscheinung

---

[29]) Die Empfindung einer gewissen Undeutlichkeit des Ausdrucks mag einige Freiheiten der alten Übersetzer veranlaßt haben. Ss om. *ἐν τῷ καταλύματι*, so auch das syr. Frg. von Eus quaest. ad Steph. bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 279 „weil sie keinen Raum hatten" mit dem Zusatz „wegen der Menge der Leute, die nach Bethl. sich versammelten, derer vom Geschlecht Davids aus Anlaß der Schätzung. Und (da) sie für sich keinen Raum fanden, wo sie einkehren konnten, kehrten sie in einer Höhle ein" Diese Mißdeutung beseitigt S[1]: „weil ihnen kein Raum war (da), wo sie eingekehrt waren". Von den Lat übersetzt nur e *quia non erat* (om. *eis*) *locus in stabulo*). Es ist vielleicht zu beachten, daß das von LXX Jes 1, 3; Prov 14, 4; Job 39, 9 durch *φάτνη* übersetzte *ebus* im bibl. und im jüngeren Hebräisch sowohl Krippe als Stall bedeutet.

[30]) Cf Tert. de carne Chr. 2 *diversoria angusta et sordidos pannos et dura praesepia*. Man hat nicht nötig, auch noch die Unsauberkeit eines zur Zeit benutzten Viehstalls hinzuzudenken; denn aus v. 8 sehen wir, daß die Herden und Hirten von Bethl — denn an solche und nicht an Nomaden ist zu denken — zur Zeit der Geburt Jesu Tag und Nacht im Freien zubrachten, was uns nach den bekannten talmudischen Angaben (s. Lightfoot p. 732 zu Lc 2, 8) in die Zeit vom Passa bis zum Eintritt der Regenzeit im Marcheschwan d. h. etwa vom April bis zum November weist. Also nicht im Winter ist Jesus geboren; und daß es bei Nacht geschah, ergibt sich aus v. 8 u. 16, denn das *σήμερον* (10) bezeichnet, nach jüdischer Rechnung des Tages vom Sonnenuntergang an, den bereits verstrichenen Teil der Nacht, in deren weiterem Verlauf den Hirten die Engelbotschaft zukam (8. 9).

[31]) Über die periphrastische Konjugation cf 2, 33, auch Bd. IV[1], 67 f.

ein von dem Herrn ausgehender Lichtglanz oder die Herrlichkeit Gottes des Herrn (s. A 31) die nichts ahnenden Hirten mitten in der Nacht umleuchtet (AG 26, 13), überfällt sie große Furcht, und noch mehr als andere Sterbliche, denen die sonst unsichtbaren Bewohner des Himmels sich zeigen (1, 13. 30) oder sonst Unbegreifliches begegnet (5, 10; Mt 14, 26) bedürfen sie vor allem anderen des ermutigenden Zurufs *μὴ φοβεῖσθε* (10). Alles aber, was ihnen der vom Himmel gesandte Bote zu melden hat, ist geeignet diesen Zuruf zu rechtfertigen. Nicht Furcht, sondern Freude will er erwecken. Viel stärker, als das bloße *εὐαγγελίζεσθαι* (1, 19) es tun würde, wird die Art der Botschaft als einer Freudenbotschaft ausgedrückt. Sie hat eine Tatsache zum Inhalt, welche Gegenstand einer großen und dem ganzen Volk [32]) zugedachten Freude ist. Als Grund für die eben jetzt erfolgende Verkündigung an die Hirten [33]) wird durch *ὅτι* (11) eine genauere Bezeichnung dieser Tatsache eingeführt: „geboren wurde euch (d. h. euch zu gute) heute (d. h. an dem mit dem Vorabend der gegenwärtigen Nacht begonnenen Tage also, wie wir sagen würden, heute Nacht s. A 30) ein Retter, welcher der Messias, (und) Herr ist, in der Davidsstadt". Zu dem wie ein Eigenname artikellos gebrauchten *Χριστός*, gleich dem aram. מְשִׁיחָא, tritt gleichfalls artikelloses *κύριος* als Apposition hinzu [34]). Statt den Ortsnamen Bethl. zu

---

A 54. — In *ἀγραυλεῖν*, in der Bibel nur hier, wird der Sinn von *αὐλή* (Jo 10, 1) nicht mehr empfunden, cf Strabo IV p. 197 von den im Freien weidenden Schweineherden im Gegensatz zur Stallfütterung. — *τῆς νυκτός* ist nicht eine ungeschickt nachhinkende Zeitbestimmung zu dem Prädikat *ἦσαν — φυλάσσοντες*, sondern Attribut zu *φυλακάς*, cf Jos. ant. XIX, 4, 3: *οἱ νυκτοφυλακτοῦντες ἐπὶ τῆς πόλεως*. Richtig e *custodientes nocturnas custodias*, gleichbedeutend aber auch die übrigen Lat *vigilias noctis*, ebenso S^1, während Ss *τῆς νυκτός* om. Das *φυλάσσειν φυλακάς* (cf Num 3, 7. 8. 28. 32; Xen. anab. II, 6, 10) und *φοβεῖσθαι φόβον μέγαν* (cf Jon 1, 10. 16; Ps 52, 6; Mr 4, 41, auch Mt 2, 10) ist mindestens ebensogut hebr. und aram. als griechisch, cf Blaß § 34, 3. Das semitische Kolorit tritt in dieser Erzählung wieder sehr stark hervor. Abgesehen von der 5 maligen Anknüpfung aller selbständigen Sätze durch *καί* in v. 8—10, das zweimalige artikellose *κυρίου* (9) sls Ersatz des Jahvehnamens in Verbindung mit *ἄγγελος* (cf 1, 11) und *δόξα*, auch die Artikellosigkeit des letzteren entsprechend dem Stat. constr. cf AG 7, 55; Ex 40, 34; Lev 9, 23; ebenso *πόλει Δ.* v. 11 statt *τῇ πόλει τοῦ Δ.*

[32]) Wie Sc Mt 1, 21, statt עמה (sein Volk) haben Ss S^1 hier statt עמא (das Volk) übersetzt עלמא (die Welt), umgekehrt S^1 Jo 18, 20 „Volk" statt „Welt", cf übrigens auch Dalman, Worte Jesu I, 144. Ein vereinzelt durch D bezeugtes *καί* hätte guten Sinn: „nicht nur euch, sondern auch dem ganzen Volk" cf 1, 14.

[33]) Es kann *ὅτι* auch als ein das Objekt *χαρὰν μεγ.* exponirendes „daß" gefaßt werden.

[34]) Statt *Χρ. κύριος* haben nur Sd Sh *Χρ. κυρίου* nach 2, 26 (AG 4, 26; Ps 2, 2; 1 Sam 2, 10; Ap 11, 15, auch *τοῦ θεοῦ* Lc 9, 20). Aber auch *Χρ. κύριος* ist nicht beispiellos cf Ps. Salom. 17, 32 (vielleicht auch 18 inscr. und 18, 7, dagegen 18, 5 *Χριστοῦ αὐτοῦ* sc. *τοῦ θεοῦ*). Zu der hier und

gebrauchen, dessen es neben einem *ἐν τῇ πόλει* für die dort einheimischen Hirten nicht bedurft hätte, stellt der Engel die Geburtsstätte des Kindes der Maria in das Licht der weissagenden Geschichte durch das *ἐν πόλει Δαυείδ*. Es hat manche Männer in Israel gegeben, die mit mehr oder weniger Recht Retter ihres Volkes genannt wurden[35]). Auch an Gesalbten Gottes hat es Israel seit Sauls Tagen Jahrhunderte lang nicht gefehlt (1 Sam 10, 1); es mögen während der königslosen Zeit auch manche Davidssöhne in Bethl. geboren sein (s. oben S. 126 f. A 11). Bei dem Sohn der Maria trifft alles dies zusammen. Er ist der eine verheißene und verheißungsgemäß in der Davidsstadt geborene (Micha 5, 1; Mt 2, 5; Jo 7, 42) Messias, der Retter und Herr seines Volkes. Gerade das, was in grellem Widerspruch mit dieser seiner hohen Bestimmung zu stehen scheint, daß das in Windeln gewickelte Kind in einer Krippe liegt[36]), soll den Hirten (12), wenn sie es der Ankündigung des Engels entsprechend in einem Hause zu Bethl. vorfinden, zu einem Zeichen dafür dienen, daß sie das rechte Haus und Kind gefunden haben, und wie eine in Erfüllung gegangene Weissagung zu einer Bestätigung der hohen Bedeutung, welche der Engel diesem Kinde beigemessen hat. Wenn hiebei schon vorausgesetzt war, daß die Hirten der ihnen verkündigten Tatsache nachforschen werden, so bedurfte es doch noch eines anderen, sofort eintretenden Zeichens, um sie dazu willig zu machen. Ein solches Zeichen war damit gegeben, daß (13) unmittelbar nach dem Schluß der Meldung des Engels eine Menge himmlischer Geister[37])

---

anderwärts durch das zu grunde liegende aram. משיחא veranlaßten Artikellosigkeit von *Χριστός* cf Bd I[3], 43; IV[3], 249 zu Jo 4, 25. Das gleichfalls artikellose *κύριος* scheint auf Mal 3, 1 LXX zurückzugehen, hebr. מלאך, Targ. משיחא. Gemeint ist auch dort der von Jahveh unterschiedene Herrscher (Vulg. *dominator*) oder Bundesmittler. Der Messias ist eo ipso auch ein gebietender Herr Lc 20, 41—44; AG 2, 36 und für die christliche Gemeinde „der Herr".

[35]) Jude 3. 9. 15; Jes 19, 20. Sonst ist *σωτήρ* regelmäßig ein Prädikat Gottes Jes 44, 6; 45, 15. 21; Hab 3, 18; Ps 79, 9, auch Lc 1, 47; Ps. Salom. 3, 6; 8, 33; 16, 4 f.; 17, 3. Die Übertragung des Titels auf den Messias (AG 5, 31; 13, 23; Phl 3, 20; 2 Tm 1, 10; Jo 4, 22), durch welchen Gott dem Volk Israel die endgiltige *σωτηρία* bringt (Lc 1, 69. 76. 77), bedarf keiner besonderen Erklärung; denn schon 1 Sam 10, 18 f.; 2 Sam 3, 18; Jude 2, 16. 18 etc. werden Richter und Könige als Mittler der rettenden Tätigkeit Gottes bezeichnet. Cf „Das Ev des Jo unter den Händen seiner neuesten Kritiker" S. 25.

[36]) Trotz der überaus starken Bezeugung wird *κείμενον* (A Γ Δ . . . Sah. a) oder *καὶ κείμενον* (B L . ., Ss S[1] S[3], Kopt, fast alle Lat) vor *ἐν φάτνῃ* mit ℵ* D zu streichen sein. Nach v. 7 meinte man dem *ἐσπαργανωμένον* neben der Bettung in einer Krippe eine selbständige Bedeutung beimessen zu sollen; dies fällt weg bei dem kürzeren Text: „ihr werdet ein in Windeln gewickeltes Kind in einer Krippe finden".

[37]) Unter *στρατιὰ οὐράνιος* sind hier selbstverständlich nicht die Ge-

um den bis dahin alleinstehenden Boten sich sammelt und eine Lobpreisung Gottes hören läßt. Ob auch diese sichtbar wurden, oder ob die Hirten nur aus dem vielstimmigen Lobgesang, den sie vom Standort des sichtbar und in hellem Glanz an sie herangetretenen Engels (cf v. 9) her vernahmen, geschlossen haben, daß andere Wesen gleicher Art sich zu dem einen Himmelsboten gesellt haben, überläßt der Erzähler als unwesentlich dem Leser zur Entscheidung. Da das, was das himmlische Heer hören läßt, ein *αἰνεῖν τὸν θεόν* heißt, und da es den krönenden Abschluß der Engelsbotschaft von der bereits geschehenen Geburt des verheißenen Retters, Königs und Herrn bildet, so sind die Worte, in welche das Lied gefaßt ist (14), nicht als Wunschsätze oder gar als an Gott gerichtete Bitten zu verstehen, sondern als Gott lobpreisende Aussage dessen, was Gott in und mit der Geburt des Heilands getan und geschaffen hat. Das Erste, was hiedurch bewirkt und hergestellt ist, ist nicht dies, daß Gotte im Himmel Ehre d. h. Anerkennung seiner Macht oder Weisheit oder Gnade gebühre, so daß die Lobpreisung Gottes ein *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ* (Jos 7, 19; Ps 66, 1; Lc 17, 18) wäre [38]). Denn nicht nur in der Höhe des Himmels, sondern ebenso auch auf Erden gebührt ihm solche Anerkennung, wie ja auch sein herrliches Wesen und Wirken, dessen Widerschein die Anerkennung und Zuerkennung der *δόξα* seitens der Geschöpfe ist, die ganze Erde erfüllt (Jes 6, 3). Hier dagegen ist die Rede von einer im Himmel befindlichen Herrlichkeit oder vor sich gehenden Verherrlichung für Gott; denn daß *ἐν ὑψίστοις* Ortsadverb zu *δόξα* (*ἐστίν*) und nicht etwa Attribut zu *θεῷ* ist, bedarf keines Beweises [39]). In den Höhen des Himmels, wo alles,

---

stirne des Himmels zu verstehen wie AG 7, 42; Jer. 8, 2; 19, 13 (aus den zahlreichen Stellen dieser Art entstand Lc 2, 13 die LA *οὐρανοῦ* in B* D* statt *οὐρανίου*, aber gerade letzteres ist lukanisch AG 26, 19), sondern die als Kriegsheere Gottes vorgestellten Mengen himmlischer Geister (1 Reg 22, 19; Neh 9, 6; Ps 103, 21). Sie werden hier v. 15 mit dem *ἄγγελος* von v. 9—13 unter *οἱ ἄγγελοι* zusammengefaßt. Übrigens läßt sich auch aus v. 15 *ἀπῆλθον κτλ.* nicht mit Sicherheit schließen, daß die lobsingenden Engel ebenso wie der die Botschaft bringende Engel als sichtbar gewordene Gestalten zu denken seien. Ss übersetzt v. 13 sehr frei: „Und sofort wurden gesehen bei ihm ein Heer und viele Engel des Himmels", auch S^1: „wurden gesehen bei dem Engel viele Heere des Himmels".

[38]) So Rm 11, 36; Phl 4, 20; 1 Pt 4, 11. Cf *εὐλογητός* und *εὐλογημένος* sei es mit ausgesprochenem oder zu supplirenden *ἐστίν* Rm 1, 25; 2 Kr 11, 31, sei es mit *εἴη* Joh 1, 21.

[39]) Luther's „Ehre sei Gott in der Höhe" ist in dieser Hinsicht zweideutig. Die gleiche Wortstellung haben Sd (Ephr. p. 27. 63: [Aphr. 180. 385 in verworrener Mischung mit Lc 19, 38 cf Forsch I, 119 n. 4; 195 n. 8]), SsS¹Sh, richtiggestellt erst in S^3. Dagegen die Lat von jeher *gloria in altissimis* (b c e ff², Ambros, beste Hss der Vulg, oder *in excelsis* a f l g r δ, Iren. lat., Orig. lat. hom. 13 und der liturgische Gebrauch) *Deo.*

was auf Erden geschieht, mit Teilnahme verfolgt wird[40]), ist durch die Geburt des verheißenen Erlösers auf Erden Gotte eine Verherrlichung widerfahren; denn seine Wahrhaftigkeit und Treue ist dadurch bewiesen, sein dem Volk Israel und der Menschheit zugewandter Liebeswille in grundlegender Weise verwirklicht[41]). Auf Erden ist das zur Zeit noch keineswegs erkannt; nur wenige Seelen ahnen etwas davon; aber den Engeln Gottes im Himmel ist es bewußt, und wie sie dort oben Gotte die Ehre geben, die ihm gebührt, indem sie ihn als den Urheber der Geburt des Messias loben, so tun sie es jetzt auch, indem sie den Hirten melden, daß Gott jetzt im Himmel verherrlicht ist und verherrlicht wird. Daneben tritt in ihrem Lobpreis Gottes eine auf Erden stattfindende Wirkung der Geburt des Erlösers mit den Worten *καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη*. Ist nicht daran zu denken, daß hinter diesen Worten ein nur von einigen Übersetzern[42]) bezeugtes *καί* von Lc geschrieben sei, so steht auch außer Zweifel, daß die weiter folgenden Worte, mag man *ἐν* vor *ἀνθρώποις* gelten lassen oder streichen, und mag man *εὐδοκία* oder *εὐδοκίας* lesen, nicht ein drittes Glied der Lobpreisung, sondern nur eine Vervollständigung des zweiten bringen. Denn die Unverbundenheit des vermeintlichen dritten Gliedes wäre, zumal nachdem das zweite durch *καί* dem ersten angeschlossen ist, nur dann erträglich, wenn die zwei oder drei letzten Worte als eine Apposition sei es zu *εἰρήνη* oder zu *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* zu fassen wären[43]), was doch beides eine offenbare Unmöglichkeit ist. Der zweite Satz bedarf aber auch noch einer Ergänzung über das Wort *εἰρήνη* hinaus. Denn während *δόξα ἐν ὑψίστοις* in chiastischer Wortfolge dem *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* gegensätzlich entspricht, verlangt man nach einem entsprechenden Gegensatz zu *θεῷ*, und welches andere Wort als *ἀνθρώποις* könnte ihn bilden! Wie die Erde der Himmelshöhe, treten die Menschen Gotte gegenüber. Dies würde jedem Leser ins Ohr fallen, wenn er *ἀνθρώποις* ohne ein *ἐν* davor läse. Dies ist in der Tat ein so früh und bedeutend bezeugter Text, daß seine

---

[40]) Cf Lc 15, 7. 10; Mt 18, 10; AG 10, 4. — *ἐν ὑψίστοις* Lc 19, 38 als Synonymon von *ἐν οὐρανῷ* cf Job 16, 19.

[41]) Cf Lc 1, 54 f. 68—73; Jo 1, 17 (fußend auf 1, 13 f.); 3, 33; Rom 15, 8. — Eph. 1, 6. 12. 14.

[42]) SsS^{1}S^3 (in diesem aber obelisiert), Kopt. Daß Sd ein „und" gehabt haben sollte, ist nach der zweimaligen freien Wiedergabe bei Ephr. p. 27 (s. auch Robinson's Reproduktion des Arm. bei H. Hill) wenig wahrscheinlich und läßt sich aus den ungenauen Citaten bei Aphr. p. 180. 385 nicht mit Sicherheit schließen. Es fehlt in Sh, Sah, Got, allen lat. und griech. Hss. Woher hat Luther es geschöpft?

[43]) Cf die Satzappositionen 1. 71. 73. 78 oben S. 116. 118. — Zu der chiastischen Wortfolge cf Lc 9, 25 (nicht so in seiner Vorlage Mr 8, 36); 19, 38^b.

Ursprünglichkeit ernstlich in Frage kommt[44]). Das, wie die alten Übersetzungen zeigen (s. unten A 50), früh dunkel gefundene *εὐδοκία* (oder *εὐδοκίας*) erinnerte leicht an das in der Bibel so häufige *εὐδοκεῖν ἔν τινι*[45]) und mochte es nahelegen, den für solche Verbindung unbequemen Dativ durch Vorsetzung der Präposition deutlicher zu machen, wodurch dann weiter die Deutung von *εὐδοκία* auf das Wohlgefallen, das Gott an den Menschen hat, nahezu unvermeidlich wurde; dies jedoch nur bei der LA *εὐδοκία*, welche sich schwerlich gegen die LA *εὐδοκίας* aufrechterhalten läßt. Letztere hat für sich 1) das Zeugnis der ältesten heute vorhandenen griech. Hss (ℵ B), in welchen erst recht junge Korrektoren *εὐδοκία* hergestellt haben, und anderer nicht eben nahe verwandter Hss (A D), 2) auch abgesehen von D die gesamte abendländische Überlieferung mit Einschluß der got. Version, wahrscheinlich aber auch des griech. Irenäus (s. vorhin A 44), 3) die ältere ägypt. Version[46]) und den Origenes[47]) und, wenn

---

[44]) Als ältester griech. Zeuge ist zu nennen (1) Iren, lat. III, 10, 4 nicht sowohl wegen des Citats zu Anfang des § 4 (Stieren p. 457), dessen Form auf Rechnung des Übersetzers kommen könnte, als wegen der Auslegung p. 459, wo es von Gott heißt: *qui suo plasmati h. e. hominibus suam benignitatem salutis de coelo misit.* Dazu kommen (2) die ältesten Lat: a b c e ff² l q r aur gat, viele Hss der Vulg, Ambros. Sehr eigentümlich Optatus p. 41, 10; 106, 5 und Priscillian p. 6, 3 *et pax hominibus in terra bonae voluntatis.* Ferner (3) Tatian, der diesen Text den Syrern gebracht hat: Sd (nach Ephr. p. 27 *spes bona* [oder *bonis*] *filiis hominum* cf Aphr. 180. 385; Forsch I, 119 n. 4; Robinson bei H. Hill p. 78 n. 5), ferner Ss S¹ (erst S² Sh haben *ἐν*). Ein unechtes *ἐν* hat auch Lc 2, 38 große Verbreitung gefunden.

[45]) Mt 3, 17; 17, 5; Mr 1, 11 (Lc 3, 22 v. l.); 1 Kr 10, 5; 2 Kr 12, 10; Hb 10, 38, oft in LXX z. B. Jes 62, 4; Ps 44, 4. Da daneben auch, wenngleich nur selten, *εὐδοκεῖν* c. dat. im Sinn von *συνευδοκεῖν τινί* gebraucht wird (1 Makk 1, 43 cf v. 57), so konnte man Lc 2, 14 *ἀνθρώποις* im Sinn von *ἐν ἀνθρ.* verstehen, wenn man nämlich *εὐδοκία* von Gottes Wohlgefallen verstand.

[46]) Sah: „unter den Menschen seines (d. h. Gottes) Wunsches". Ein sonst unbezeugtes, vielleicht aus einem liturgischen Gebrauch zu erklärendes Possessivsuffix (dein) hat eine der 3 Hss von Sh.

[47]) Orig. c. Cels. I, 60; tom. I, 12 in Jo ist überliefert *ἐν ἀ. εὐδοκία.* Aber schon Genebrard, der erste Herausgeber der Homilien zu Lc in der Übersetzung des Hier. (bei Vallarsi VII, 283) erkannte, daß Orig. vielmehr *εὐδοκίας* in seinem Text hatte. Dies bestätigt das von Thenn, Ztschr. f. wiss. Th. 1891 S. 486 aus dem Monac. gr. 208 herausgegebene Original der dies beweisenden Sätze aus der 13. Homilie. Nach Erwähnung des scheinbaren Widerspruchs zwischen Mt 10, 34 und dem *ἐπὶ γῆς εἰρήνη* und nach Anführung von Jo 14, 27 fährt Orig. fort: *ἀλλ' [εἰ ἐγ]έγραπτο μόνον τὸ „ἐπὶ γῆς εἰρήνη" καὶ μέχρι τούτου οτᾶσα ἦν ἡ γραφή, εἶχεν ἄν τινα λόγον τὸ ἀπορούμενον. Νῦν δὲ ἡ προσθήκη λύει τὸ ζητούμενον, ἥτις καὶ μετὰ τὸ „ἐπὶ γῆς εἰρήνη" ἔστιν „ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία* (sic)". *Εἰ δὲ εἰρήνην λέγει ὁ σωτὴρ μὴ διδόναι ἐπὶ γῆς, οὐκ ἔστιν εὐδοκίας εἰρήνη. Οὐ γὰρ ἀρνεῖται διδόναι τὴν εἰρήνην, ἀλλ' ἁπλῶς λέγει „οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν". οὐκ εἶπε δὲ „εὐδοκίας εἰρήνην", ἀλλὰ ταῦτά γε εἶπον παρὰ τοῖς ποιμέσιν οἱ ἄγγελοι.* Je unnatürlicher das hier von Orig. angenommene Hyperbaton

man bedenkt, wie völlig das Zeugnis des Orig. durch die handschriftliche Überlieferung verdunkelt worden ist, gewiß noch mancher anderer älterer Autoren[48]). Hat aber Lc εὐδοκίας geschrieben, so kann dies nur ein Attribut zu ἀνθρώποις sein, und das so näherbestimmte ἀνθρώποις mit oder ohne ἐν davor gehört als Adverbiale zu dem zweiten Satz der Lobpreisung. Auch die Bedeutung von εὐδοκία kann dann kaum noch zweifelhaft sein. Grammatisch betrachtet, wäre ja möglich, daß damit ein inneres oder äußeres Verhalten Gottes gemeint sei, dessen Gegenstand zwar nicht alle Menschen, aber doch gewisse Menschen sind. Es würden diejenigen Menschen, welche Gottes Billigung für sich haben oder Gegenstand seines sie zu bestimmtem Zweck erwählenden Ratschlusses geworden sind[49]), als eine besondere Klasse von der übrigen Menschheit unterschieden. Aber erstens findet sich im Zusammenhang keinerlei Ersatz für die fehlende Angabe, daß Gott es sei, dessen εὐδοκία sie von den übrigen Menschen ausgesondert, vor jenen sie bevorzugt hat[50]). Zweitens aber ist ein derartiger

---

ist, um so zweifelloser ist, daß er von einem anderen Text als εὐδοκίας nichts gewußt hat, und daß das wenige Zeilen vorher und zwar wiederholt geschriebene εὐδοκία (Thenn S. 485 Z. 6 v. u., S. 486 Z. 9 u. 19) vom Schreiber der Catene ihm untergeschoben ist, und daß dagegen Hieronymus (Vall. p. 281 ff.) mit seinem viermaligen *hominibus* (zweimal *in* davor) *bonae voluntatis* sein Original treu wiedergegeben hat.

[48]) Bei Cyr. Hier. cat. 12, 32 ed. Reischl u. Rupp II, 44 n. 14 läßt sich aus dem Zusammenhang nicht erschließen, ob die Hss, die εὐδοκίας haben, den Vorzug vor den anderen mit εὐδοκία verdienen. Unrichtig bemerkt Tschd. zu εὐδοκίας „*confirmat etiam* Ps-Ath. 2, 43 (soll heißen Athan. opp. ed. Montfaucon II, 53), *quum non afferat nisi haec* καὶ ἐ. γ. εἰρ. ἀνθρώποις". Im griech. Text schließt das Citat mit εἰρήνη, nur in der lat. modernen Übersetzung folgt noch *hominibus*.

[49]) Über εὐδοκία und εὐδοκεῖν s. Bd I³, 147 A 66; 445 A 45 und hier oben A 45 und folgende A 50.

[50]) Cf dagegen AG 9, 15 die Näherbestimmung von σκεῦος ἐκλογῆς — auserwähltes Werkzeug durch ἐστίν μοι, oder Rm 9, 22 f. die durch den Zusammenhang gesicherte Bedeutung von ὀργῆς und ἐλέους als Gen. obj., oder Sir 45, 1 (al. 44, 27) ἀνὴρ ἐλέους (איש חן) mit der folgenden Ausführung: „der Gnade fand bei allem Fleisch, geliebt von Gott und Menschen"; oder die Näherbestimmungen von εὐδοκία Lc 10, 21; Eph 1, 5. 9. Wo dagegen jeder ausdrückliche Hinweis auf das Subjekt (wie Rm 10, 1) fehlt wie Phl 2, 13 (cf Ztschr. f. kirchl. Wss. 1885 S. 288 f; Ewald Bd XI, 124 f), auch Phl 1, 15; 2 Th 1, 11, bezeichnet es die Gesinnung des Menschen, von dem die Rede ist. Wenigstens der Artikel scheint erforderlich, wenn der Ratschluß oder die gnädige Gesinnung Gottes gemeint wäre cf τὸ θέλημα Rm 2, 18, ἡ εὐδοκία Ps. Sal. 8, 33, eben dort 3, 4 ἡ εὐδοκία αὐτοῦ (sc. τοῦ δικαίου) die Willigkeit oder der gute Wille des Frommen, 16, 12 εὐδοκία μετὰ ἱλαρότητος στήριγον τὴν ψυχήν μου „mit heiterer Einwilligung oder Ergebung (in Gottes Fügungen) stärke meine Seele". — Die alten Versionen übersetzen εὐδοκία oder -ίας sehr verschieden: *bonae voluntatis* a b c e f. Vulg, s. auch A 44 Optatus u. Priscillianus, nur *voluntatis* ff², *bone* (d. i. *bene*) *volentiae* δ, *consolationis* d, (*in hominibus*) *boni decreti* Victorinus (Mai, scr. vet. coll III, 2, 158); *godis vilgins* Got; כברא טבא

Gedanke, wenn Lc desselben überhaupt fähig gewesen wäre, jedenfalls hier unmöglich, nachdem eben erst (10) der Engel eine Freude verkündigt hat, die „dem ganzen Volke“ zugedacht ist. Die *εὐδοκία*, welche nicht die Menschen überhaupt, sondern gewisse Menschen charakterisirt, muß vielmehr eine Eigenschaft oder ein Verhalten eben dieser Menschen sein. Es ist die willige Zustimmung, womit sie dem Gott entgegenkommen, der aus Anlaß der Geburt des verheißenen Retters und Königs durch seine Engel Friede auf Erden verkündigen und damit allen Bewohnern der Erde Friede anbieten läßt. Wie alles Heil, das der Messias bringt und welches darum schon durch seine Geburt verbürgt ist, ist auch der Friede allem Volk, ja allen Erdbewohnern zugedacht, aber wirklich zu teil und zu gute kommt er nicht allen, sondern nur denen, die seiner Anerbietung gegenüber sich als *υἱοὶ εἰρήνης* beweisen, indem sie im Bewußtsein ihrer Friedlosigkeit nach Friede verlangen und dem von Gott ihnen zubereiteten und angebotenen Frieden freudig zufallen [51]); denn alles Heil, das der *σωτήρ* bringt, gelangt zur vollen Wirklichkeit doch erst als Besitz von Personen, und es bleibt auch im Ev von seinen ersten Anfängen an bei dem Grundsatz schon der prophetischen Friedenspredigt: „Für die Gottlosen gibt es keinen Frieden“ [52]). Weil dieses Gut nur den gutwilligen, den Gnadentaten und Gnadenanerbietungen Gottes zustimmenden Menschen zu teil wird, kann man auch sagen, daß es nur für sie vorhanden sei. Dieser Gedanke wäre am deutlichster ausgedrückt durch den Satz *ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἀνθρώποις εὐδοκίας*. Aber auch wenn man Bedenken trägt, das so stark bezeugte *ἐν*

wahrscheinlich aus Sd cf S[1] Aphr. p. 180. 195; das Subst. nicht zu verwechseln mit ܒܣܪܬܐ, Botschaft, so Bert, Aphr. deutsch S. 149. 321, aber auch nicht notwendig „Hoffnung“, wie schon der arm. Übersetzer von Ephraims Kommentar Moes. p. 27, H. Hill p. 78 und Burkitt, Gwilliam etc.; ebensogut zu übersetzen durch *opinio*: also „Menschen guter Meinung“ s. die syr. u. aram. Lexika. Ganz anders Ss ואתעתא לבני אנשא. Die Bedeutung des Subst. ist noch wenig aufgeklärt („Begegnung, Schicksal, Gelegenheit, freundliches Entgegenkommen, Gunst“?). Wieder anders Sh ܙܒܢܐ, in Sh ebensooft für *θέλημα* als *εὐδοκία*. Auch Sah und Kopt weichen völlig von einander ab.

[51]) Lc 10, 5f. und dazu die Kehrseite Lc 19, 42; 10, 10—15; 13, 34.

[52]) Cf Jes 48, 22; 57, 21, besonders letztere Stelle im Zusammenhalt mit Jes 57, 19, woran Eph 2, 17 wieder anknüpft. Die Inkongruenz zwischen universaler Heilsabsicht und partialer Heilswirkung wird gerade von Lc von vornherein unverhüllt zu erkennen gegeben. Dem Hause Jakobs, dem Volk Israel, allem Volk bereitet und bietet der Gott Israels das Heil 1, 33. 54. 68; 2, 10, aber nicht alle, sondern nur viele der Israeliten, haben Gewinn davon und Freude daran 1, 14. 16; 2, 34. An die Stelle des „ganzen Volkes“ oder „der Söhne Israels“ ohne Unterschied, denen durch die Engel, durch Joh., durch Jesus und durch die Apostel das Ev gepredigt wird (Lc 2, 10; 3, 18; AG 2, 36; 10, 36), tritt, wenn man nach dem Erfolg fragt, eine „kleine Herde“ (Lc 12, 32), ein von der Nation ausgesondertes „Israel Gottes“. Das sind die *ἄνθρωποι εὐδοκίας*, die *υἱοὶ εἰρήνης*.

vor *ἀνθρώποις* zu streichen (s. vorhin A 44), gewinnt man keinen wesentlich anderen Gedanken[53]). Es wären dann die gutwillig auf Gottes Taten und Worte eingehenden Menschen als ein Kreis vorgestellt, in welchem der durch die Geburt des Erlösers begründete und alle Güter des Lebens in sich schließende Friedenszustand bereits besteht. Es wäre der Ausdruck, noch mehr, als dies ohnehin von dem Lobgesang der Engel wie von den prophetischen Aussprachen 1, 41—79 gilt (s. oben S. 96 ff), ein proleptischer. In dem Grundstein, der gelegt ist, sehen die Geister Gottes und die von Gottes Geist beseelten Menschen den ganzen Bau, der sich darauf erheben wird.

Nachdem die Engel zum Himmel entschwunden sind, zeigen die Hirten[54]) sich völlig davon überzeugt, daß was sie gehört haben, eine Kundgebung Gottes an sie sei, und sofort entschlossen, der empfangenen Kunde auf den Grund zu gehen. Sie wollen sehen, was sie gehört haben. In Bethl. angekommen, haben sie, wie (16) durch *ἀνεῦρον* (oder *-αν*)[55]) im Unterschied von *εὗρον* angedeutet ist, Nachforschungen anstellen müssen, um das Haus ausfindig zu machen, in welchem während der Nacht ein Knabe geboren worden war. Daß sie das richtige gefunden, bewies ihnen das vorher angegebene Merkzeichen, die Krippe als Lagerstätte eines Neugeborenen. Wie ihnen dadurch die Wahrheit der ihnen zuteil

[53]) Der Unterschied zwischen beiden LAen wäre nicht größer als der zwischen *τοῖς ἀπολλυμένοις* 1 Kr 1, 18 und *ἐν τοῖς ἀπ.* 2 Kr 4, 3 cf Blaß § 41, 2. Wenn also *ἐν* echt wäre, müßte man urteilen, daß die, welche im 2. Jahrhundert es tilgten oder unübersetzt ließen, den Gedanken des Lc nur deutlicher gemacht haben. — Unberechtigt ist auch die Behauptung Hofmanns S. 55, daß „*ἐν ἀ. εὐδ.* notwendig ebenso weit sich erstrecken müsse, wie *ἐπὶ γῆς*"; denn letzteres ist ja nicht gleichbedeutend mit *ἐπὶ ὅλης* oder *πάσης τῆς γῆς* oder *ἐ. ὅλην (πᾶσαν) τὴν γῆν* (Lc 4, 25; 21, 35; 23, 45). Es gibt gar nicht die Vorstellung eines Raumes, den etwas erfüllt oder über den etwas sich erstreckt, sondern im Gegensatz zu *ἐν ὑψίστοις* nur die Vorstellung eines Ortes innerhalb eines, wer weiß wie großen Gebietes, an welchem sich etwas befindet oder stattfindet.

[54]) Das *καὶ οἱ ἄνθρωποι* vor *οἱ ποιμένες* hat ℵ B L Ξ Ol (dieser jedoch *καί*), wenige Min und die älteren Versionen (fast alle Lat, Ss S' Sah Kopt) gegen sich und will mit seinem zugespitzten Gegensatz zwischen *ἄγγελοι* und *ἄνθρωποι* nicht zu dem volkstümlichen Stil dieser Erzählung passen. — *ἐλάλουν* ist gut genug bezeugt (ℵ B, meiste Lat) und wurde leicht in *εἶπον* geändert oder doch durch *λέγοντες* (so auch ℵ) oder *et dixerunt* vervollständigt, weil man es nicht in seiner Eigenart zu würdigen wußte. Von den Hirten, die nach v. 9 vor Schreck sprachlos geworden und stumm den Himmelsboten zugehört haben, wird gesagt, daß sie wieder redeten (*λαλεῖν* im Unterschied von *λέγειν, εἰπεῖν*), und Imperf., statt Aor. malt das Hin und Her des Gesprächs im Gegensatz dazu, daß Einer zu den Übrigen redete. Auch hier und 2, 19 ist wie 1, 37 *ῥῆμα* = דָּבָר, nicht sowohl Wort als Sache, wozu auch *γνωρίσαι* besser paßt, aber ebenso wie dort 1, 38 auch hier 2, 17 dicht daneben die Bedeutung „Wort, Rede".

[55]) In der Bibel nur noch AG 21, 4. Cf Jos. bell. VII, 5, 2; korrelat mit *ζητεῖν* Epict. I, 27, 3; II, 11, 17.

gewordenen Offenbarung besiegelt wurde, war andrerseits (17) das, was sie über das Kind vernommen hatten und nunmehr ungescheut andern mitteilen konnten, von größter Bedeutung für die, denen sie davon sagten. Wem die Hirten von der ihnen zu teil gewordenen Offenbarung gesagt haben, ist offenbar absichtlich in v. 17 nicht ausgedrückt[56]). Ist nach der Natur der Sachlage selbstverständlich in erster Linie an die v. 16 genannten Eltern Jesu zu denken, so zeigt doch (18) das *πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν κτλ.*, daß noch manche andere Leute in und um Bethl. mittelbar oder unmittelbar von den Hirten erfuhren, was diese in jener Nacht erlebt hatten. Wenn dann aber (19) nur von Maria, und nicht einmal von Joseph gesagt wird, daß sie alle diese Worte und Tatsachen, in ihrem Herzen sie erwägend, dauernd bewahrte, so ist damit erstens, zumal wenn man das Imperf. *συνετήρει* im Unterschied von dem Aor. *ἐθαύμασαν* (18, nur D und wenige *ἐθαύμαζον*) beachtet, im Gegensatz zu dem vorübergehenden Erstaunen der vielen Anderen gesagt, daß Maria allein oder doch sie vor allen anderen einen bleibenden Segen von der den Hirten zu teil gewordenen Offenbarung davontrug. Es ist damit aber auch zweitens deutlich genug gesagt, daß sie die hauptsächliche Trägerin der Überlieferungen ist, die in diesem ersten Abschnitt des Lcev niedergelegt sind. Von den in die Folgezeit übergreifenden Sätzen (18. 19) kehrt die Erzählung (20) noch einmal zu den Hirten zurück. Gott verherrlichend und lobend um alles, was sie draußen auf dem Felde aus Engelsmund gehört und was sie dann jener Engelbotschaft entsprechend in Bethl. mit eigenen Augen gesehen haben[57]), kehren sie zu ihren Herden zurück. Vergleicht man diese Erzählung mit dem Schluß der Erzählung von der Geburt und Beschneidung des Johannes 1, 65 f., so bemerkt man zwar die

---

[56]) Der Mangel eines Dativobjekts zu *ἐγνώρισαν* (so ℵ B D L Ξ 0l . .) veranlaßte die an sich nicht unmögliche (Phl 1, 22; AG 7, 13), aber hier hinter dem unzweideutigen *ἐγνώρισεν* v. 15 unwahrscheinliche Übersetzung der meisten Lat (a b c d f ff^3 . . Vulg) *cognoverunt* cf Sah Kopt (nur e *retulerunt*, so auch Ss S^1 S^3 Got). Auch das in der Bibel unerhörte, überhaupt seltene *διεγνώρισαν* der jüngeren Hss, das wie *διαγνωρίζειν* (Mr 1, 45; Mt 9, 31) oder *διαλαλεῖν* (Lc 1, 65) keines Dativobjekts bedürftig ist, wird aus dem gleichen Grunde entstanden sein.

[57]) Da nichts davon gesagt ist, daß die Hirten in Bethl. etwas gehört haben, sollte sich von selbst verstehen, daß *οἷς ἤκουσαν* sich nicht auf Mitteilungen etwa Josephs und der Maria an die Hirten beziehen kann. Das Anhören solcher konnte auch nicht vor, sondern nur hinter dem Sehen erwähnt werden; denn das zeitlich Erste und das Wichtigste, was sie in Bethl. erlebten, war ja auf alle Fälle das *ἀνευρεῖν* und *ἰδεῖν* (16. 17) und nicht Erzählungen der Eltern Jesu, von denen Lc nichts sagt. Die Bedeutung aber dessen, was sie sahen, beruhte durchaus auf der Kongruenz desselben mit dem, was sie vorher auf dem Felde gehört hatten. So kann *καθὼς ἐλαλήθη πρὸς αὐτούς* auch nur von *εἶδον* (oder *ἴδον*), nicht auch von *ἤκουσαν* abhängen.

Ähnlichkeit, daß hier wie dort von einer gewissen Verbreitung der Kunde von den mit der Geburt beider Männer verbundenen Offenbarungen berichtet ist; noch mehr aber springt in die Augen, daß die Wirkung solcher Kunde aus Anlaß der Geburt des Joh. als eine nach Ausdehnung und Stärke viel bedeutendere geschildert wird. An jene Erzählung 1, 57—66 wird man auch dadurch erinnert, daß an den Bericht von der Geburt sofort eine Erzählung von der Beschneidung und Namengebung sich anschließt; aber auch dabei zeigt sich nichts weniger als eine schematische Gleichförmigkeit, geschweige denn eine jedem Dichter in ähnlichem Fall so naheliegende Steigerung von den Auszeichnungen des Vorläufers zu denjenigen des eigentlichen Helden der Geschichte.

6. Jesu Beschneidung und Darstellung im Tempel 2, 21—38. Sieht man nur auf die Anordnung des Satzes v. 21, so könnte es scheinen, es werde der Beschneidung nur gedacht, um die Namengebung, die mit derselben verbunden zu werden pflegte (cf 1, 59), anzuknüpfen; und gewiß war es ein Bedürfnis für den Erzähler, ehe er den in Bethl. geborenen Messias, der bis dahin nur als Sohn der Maria (2, 7) und als *βρέφος* (12. 16) oder *παιδίον* (17) bezeichnet war[58]), regelmäßig mit dem Namen Jesus benannte, zu erzählen, daß ihm dieser Name der göttlichen Anweisung gemäß cf 1, 31 gegeben worden sei. Aber es geschieht dies, zumal wenn man den dramatisch dargestellten Hergang bei der Namengebung des Joh. (1, 59—66) vergleicht, mit möglichst wenig Worten. Es wird nicht wieder in Erinnerung gebracht, wem der Engel die Weisung gegeben hatte, dem Kinde gerade diesen Namen zu geben, auch nicht gesagt, wer für die Ausführung des Befehls Sorge trug[59]). Daß daneben die Beschneidung Jesu für Lc mindestens von gleicher Bedeutung ist, sieht man aus v. 39; denn das dortige *πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον* kann sich nicht auf die Darstellung des Kindes im Tempel und das damit verbundene Opfer allein beziehen, wovon allerdings sehr nachdrücklich, unter viermaliger Nennung des Gesetzes gesagt wird, daß es einer Forderung des mosaischen Gesetzes entsprochen habe (22—24. 27), was aber doch nicht aus einer Mehrheit selbständiger Handlungen bestand. Der Rückblick auf alle die gesetzlichen Verpflichtungen, denen die Eltern nachgekommen waren, ehe sie nach Nazareth zurückkehrten (37), wird also auch auf die Beschneidung zu be-

[58]) So auch noch 2, 40, dagegen von 2, 50 an regelmäßig *Ἰησοῦς*. Den Übergang bilden 2, 27. 43.

[59]) Der passive Ausdr. *ἐκλήθη* scheint nach dem auf Joseph und Maria bezüglichen *ἀνήγαγον* (22) auf die Eltern als Subjekt hinzuweisen. Es liegt nahe, dann auch zu *κλήθεν* ein *τοὺς γονεῖς* zu ergänzen, also dem Erzähler eine Kenntnis der Tatsache in Mt 1, 21 neben der Tatsache in Lc 1, 31 zuzuschreiben.

ziehen sein. Daß auf die in der Beschneidung Jesu sich vollziehende Gesetzeserfüllung Gewicht gelegt wird, zeigt sich aber auch schon v. 21. Denn dort wird in stilistisch hartem Ausdruck [60]) daran erinnert, was der Leser schon aus 1, 59 weiß, daß die durch das Gesetz vorgeschriebene Zeit der Beschneidung der 8. Tag nach der Geburt war (Gen 17, 12; Lev 12, 3). Also auch dieser Gesetzesbestimmung gemäß ist mit dem Kinde Jesus verfahren worden. In der Würdigung dieser Tatsache stimmt Lc mit Pl überein, dem der *γενόμενος ἐκ γυναικός* eben damit auch ein *γενόμενος ὑπὸ νόμον* war (Gl 4, 4). Mit größerem Nachdruck wird hierauf, wie schon bemerkt, in der Erzählung von der Darstellung im Tempel (22 ff.) hingewiesen, die wegen der dabei vorgefallenen prophetischen Äußerungen überhaupt ausführlicher gestaltet werden mußte. Der wie jeder andere Sohn Israels dem Gesetz Unterstellte wird im Tempel zu Jerusalem von Erben des prophetischen Geistes als Heil und Licht nicht nur Israels, sondern aller Völker gepriesen.

Zwei gesetzlichen Bestimmungen zugleich genügten die Eltern — denn nur sie könnten das unausgesprochene Subjekt von *ἀνήγαγον* (22) sein —, indem sie das Kind nach Jerusalem brachten. An die eine derselben erinnert in aller Kürze das frei gestaltete und aus Ex 13, 2 und 12 gemischte Citat [61]). Alle Erstgeburten männlichen Geschlechts sollten als Gotte geweiht, in besonderem Sinn zum Dienste Gottes bestimmt angesehen werden und dem zum Zeichen, wenn sie einen Monat alt geworden sind, dem Herrn dargebracht werden, die Erstgeburten reiner Tiere, um

---

[60]) Mag man mit den meisten Hss (ℵ A B . . .) *ἡμέραι ὀκτώ* lesen oder mit D *αἱ ἡμέραι αἱ ὀκτώ* (cf S^3 syr. Randglosse „jene 8 Tage“) oder gar mit Ol Ferr *αἱ ἡμέραι ὀκτώ*, was kaum erträglich wäre, so wird bei allen diesen Texten die 1, 57; 2, 6. 22 vorliegende Verschmelzung zweier Vorstellungen (s. oben S. 109 A 62) durch das Hinzutreten der Zahl 8 stilistisch noch unbequemer. Daraufhin *ὀκτώ* oder *αἱ ὀκτώ* zu streichen (Blaß klammert letzteres ein) ist gerade deshalb doppelt bedenklich und kann nicht gerechtfertigt werden durch so freie und sichtlich ungenaue Citate wie bei Eus. quaest. ad Steph. (Mai, nova p. bibl. IV, 1, 252): *ὅτε αἱ ἡμέραι ἐπλήσθησαν τοῦ περιτεμεῖν αὐτόν* (*χρὴ δὲ τοῦτο γίνεσθαι ὀγδόῃ μετὰ τὴν ἀπότεξιν ἡμέρᾳ*), *ἀνήγαγον τὸ παιδίον εἰς Ἱερουσόλυμα* (Vermischung von v. 26 mit v. 22 und zugleich Zurechtlegung des ungefügen Textes von v. 26). — Das sehr entbehrliche *καί* vor *ἐκλήθη* als Einführung der Apodosis ist v. 22 hinter dem gleichen Vordersatz gar nicht, v. 21 dagegen sehr stark bezeugt, und die Auslassung hier z. B. in D, den meisten Lat (nicht e), Ss S^1, Orig. lat. hom. 14 p. 285 C (dagegen nicht p. 286 A) ohne Bedeutung. Cf das hebraisierende *καί* als Einführung des Hauptverbs hinter dem einleitenden *ἐγένετο* Lc 5, 1. 12. 17 etc., welches 1, 8. 23. 41. 59 etc. fehlt cf Blaß² S. 264. 294.

[61]) Ex 13, 2 *ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον* (*πρωτογενὲς*) *διανοῖγον πᾶσαν μήτραν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους· ἐμοί ἐστιν.* 13, 12 *καὶ ἀφοριεῖς* (al. *ἀφελεῖς*) *πᾶν διανοῖγον μήτραν, τὰ ἀρσενικά, τῷ κυρίῳ κτλ.* An der ersten Stelle fehlt die ausdrückliche Einschränkung auf die männlichen Erstgeburten.

geopfert zu werden, die erstgeborenen Knaben, um durch Zahlung von 5 Seckel an das Heiligtum von der Verpflichtung zum persönlichen Dienst am Heiligtum losgekauft zu werden [62]). Diese Darbringung der Erstgeburten nennt das Gesetz, ohne einen Unterschied zwischen Tieren und Menschen zu machen, ein Heiligen, aber auch ein Opfern [63]), Lc (22) παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, was deutlicher an den zu grunde liegenden Gedanken erinnert, wonach die erstgeborenen Söhne der Israeliten zu dem priesterlichen Beruf bestimmt waren, der nachträglich auf den Stamm Levi übertragen wurde [64]). In wieweit zu jener Zeit die im Gesetz vorausgesetzte Überbringung der erstgeborenen Knaben in den Tempel und die Entrichtung des Lösegeldes noch üblich war, wird schwerlich mit Sicherheit zu sagen sein. Da Bethl. nur 8 km von Jerus. entfernt ist, fiel ein Hindernis der pünktlichen Beobachtung dieses Gebotes, der für andere in der großen Entfernung ihres Wohnsitzes von Jerusalem lag, für Joseph und Maria hinweg, und daraus, daß Lc nichts von der Entrichtung des Lösegeldes sagt, ist ebensowenig als aus der Armut der Eltern zu schließen, daß sie es nicht gezahlt haben, oder daß dies überhaupt damals außer Brauch gekommen war. Der Betrag war nicht gering [65]), aber blutarm brauchen wir uns die Familie trotz v. 7 und 24 nicht zu denken. Daß sie nicht zu den wohlhabenden gehörte, zeigt allerdings das äußerst kurzgefaßte Citat aus Lev 12, 8, womit Lc (24) auf die zweite Gesetzesbestimmung hinweist, der die Eltern Jesu gleichzeitig mit der Erfüllung der anderen genügten. Nach der Geburt eines Knaben sollte die Mutter nach Lev 12, 2—8 zunächst 7 Tage bis zur Beschneidung des Knaben am 8. Tage als unrein gelten, und auch darnach noch 33 Tage als unrein vom Heiligtum sich fern halten, dann aber, also 40 Tage nach der Geburt, zum Heiligtum gehen und durch den Priester ein einjähriges Lamm als Brandopfer und eine junge Taube oder eine Turteltaube als Sündopfer darbringen oder, wenn ihr die Opferung eines Lammes nicht möglich ist, je eine Taube oder Turteltaube für beide Zwecke. Von dieser Erlaubnis machten die Eltern Gebrauch, ließen es aber in nichts an pünktlicher Beobachtung des Gesetzes fehlen. Nur hierauf legt Lc Gewicht, dagegen

---

[62]) Num 18, 15—18; cf 3, 47; Ex 13, 13—15.

[63]) Num 18, 15 הקריב, προσφέρουσιν, Ex 13, 15 wird נתן, δίδωμι doch nur von den Tieren gebraucht.

[64]) Deut 10, 8; 18, 5 von den Priestern παρίστάναι ἐνώπιον κυρίου κτλ, zum Ausdruck cf Lc 1, 19; Rm 12, 1, zum Gedanken auch 1 Sam 1, 22—28.

[65]) Das Lösegeld von 5 heiligen Sekeln (Num 3, 47; 18, 16) betrug 10mal soviel wie die jährliche Kopfsteuer an das Heiligtum (Ex 30, 13 = Mt 17, 24 δίδραχμον Bd I³, 567 A 18), 20mal soviel wie ein gewöhnlicher Tagelohn (Mt 20, 2: 1 Denar ungefähr gleich 1 Drachme Tobith 5, 14; Plin. h. n. 21, 185) cf Bd I³, 582 A 45; 603 A 80.

gibt er die Kultushandlungen und die darauf bezüglichen Vorschriften so kurz und undeutlich wieder, daß man wohl bezweifeln darf, ob er eine genaue Vorstellung davon besaß. Der Leser, der nicht selbst aus der Thorah sich Belehrung verschafft, konnte aus den einleitenden Worten kaum zu einer anderen Vorstellung kommen, als daß es eine einzige, mit dem Wort καθαρισμός bezeichnete Kultushandlung war, zu deren Vollzug die Eltern mit dem Kind zum Tempel gingen, während die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Handlungen schon dadurch verbürgt war, daß die eine für jedes neugeborene Kind, die andere nur für ein erstgeborenes Kind männlichen Geschlechts, und nur für die letztere, nicht auch für die erstere die Überbringung des Kindes ins Heiligtum vorgeschrieben war. Undeutlich ist auch, um wessen Reinigung es sich handelt; nach dem Gesetz nur um eine solche der Mutter. Wenn aber Lc von αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν[66]) spricht, so weiß man, da v. 21 noch kein persönliches Subjekt genannt war, und in v. 22ᵇ zwar Joseph und Maria als Subjekt gemeint sind, daneben aber auch als Objekt (αὐτόν) das Kind erwähnt ist, nicht einmal, ob nur die Eltern oder auch ihr Kind einer priesterlichen Reinigung bedürftig gewesen sein sollen. Die Sorgen, die letzterer Gedanke den kirchlichen Auslegern bereitete (s. A 66), beunruhigten den Lc ebensowenig, wie die durch alle ev Tradition bestätigte Tatsache, daß Jesus im ganzen Umfang seines Lebens als ein Untertan des mos. Gesetzes sich bewiesen hat, obwohl dieses in allen seinen Ordnungen die Sündhaftigkeit der ihm unterstellten Menschen voraussetzt, oder wie die von Lc selbst bezeugte Tatsache, daß Jesus sich der „Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" unterzogen hat (3, 22 cf mit 3, 3). Wie diese bewußte Beugung Jesu unter den durch den Propheten Joh. dem ganzen Volk verkündigten Willen Gottes alsbald durch eine ihn hoch über alle anderen Menschen emporhebende Kundgebung Gottes beant-

---

[66]) Lev 12, 4ᵇ und 6 heißt es αἱ ἡμέραι τῆς καθάρσεως αὐτῆς, v. 4ᵃ ἐν αἵματι καθαρισμοῦ αὐτῆς und auch v. 7f. ist immer nur die Mutter Objekt der Reinigung und Reinerklärung des Priesters. Aus diesen Stellen haben nur ganz wenige Min auch Lc 2, 22 αὐτῆς aufgenommen, was in diesem Satz ganz unverständlich ist. Dagegen D SsSah αὐτοῦ, wonach denn auch das an sich zweideutige *ejus* der Lat (a b c d e f ff² Vulg. nur p *ô eorum*) zu verstehen, also auf Jesus zu beziehen ist. Für die Ursprünglichkeit des αὐτῶν spricht außer der glänzenden Bezeugung durch die ganze Masse der griech. Hss und Autoren, besonders der Anstoß, den man, wie die Auslegungen eines Orig. hom. 14; Ambr. p. 72; Cyr. Alex. zeigen, an dem Gedanken nahm, daß Jesus samt seinen Eltern einer Reinigung bedürftig gewesen sei. Aus dem Bedenken hiegegen erklärt sich wohl auch die Tilgung jedes Pronomens bei Iren. III, 10, 5; Amphilochius bei Gallandi VI, 468. Kopt. Am alleranstößigsten aber mußte die ansehnlich und mannigfaltig genug bezeugte LA αὐτοῦ (s. vorhin) sein. Es bleibt daher zu erwägen, ob Lc nicht eben dies geschrieben hat.

wortet wurde, so auch die von den Eltern bewirkte, dem Kinde unbewußte Unterstellung unter die hier angeführten Gesetzesbestimmungen durch prophetische Kundgebungen, die nicht minder von Gott kamen, wie die Stimme vom Himmel bei der Taufe.

Obwohl *ἰδού* (25) ein plötzlich eintretendes Ereignis einführt, den Leser also sofort in den erst in v. 27 dargestellten Augenblick versetzt, in welchem die Eltern mit dem Kinde im Tempel erscheinen [67]), folgt doch zunächst eine allgemeine Charakteristik des Mannes, dessen teils an Gott, teils an Maria gerichtete Äußerungen über das Kind Jesus (28—35) ohnedies unverständlich sein würden. Simeon wird erstens als ein gesetzlich frommer Mann beschrieben [68]), zweitens als ein solcher, der in Erwartung der dem Volk Israel verheißenen Tröstung lebte, drittens als ein in sonderlicher Weise mit heiligem Geist begabter Mensch. Läßt der hiefür gewählte Ausdruck an ein andauerndes Stehen unter der Einwirkung hl. Geistes, etwa zum Zweck der Ausrichtung eines besonderen Berufes denken (cf Jes 61, 1, citirt Lc 4, 18, cf Jes 11, 2; 59, 21), so zeigt der folgende Satz (26), daß es sich bei Simeon zwar nicht um Beruf und Amt eines Propheten, doch aber um den Besitz der Gabe der Prophetie handelt. Diese seine Begabung neben der vorher erwähnten Richtung seiner Gedanken auf die verheißene Tröstung Israels bildet die Voraussetzung davon, daß ihm von dem hl. Geist offenbart worden war [69]), er werde den Tod nicht sehen d. h. nicht sterben (Jo 8, 51), ehe er den Gesalbten (Gottes) des Herrn (s. oben S. 139 A 34) gesehen habe. Auf eine Einwirkung desselben Geistes wird es (27) auch zurückgeführt [70]), daß Simeon gerade an dem Tage, da die

---

[67]) Daher als ein ungeeigneter Vorgriff gestrichen in D Ss S^1.

[68]) Cf 1, 5f. — *εὐλαβής*, statt dessen das gewöhnlichere *εὐσεβής* hier zwar besser (z. B. schon in ℵ*) als AG 22, 12, aber doch ungenügend bezeugt ist, im NT dem Lc eigentümlich: AG 2, 5; 8, 2; 22, 12, auch *εὐλαβεῖσθαι* im Sinn von *φοβεῖσθαι* AG 23, 10 neben letzterem ziemlich gut bezeugt — *Συμεών* im NT nur Lc 2, 25. 34; 3, 30 (unter lauter echt hebr. Namen); AG 13, 1; 15, 14 (im Munde des Jk von Petrus); 2 Pt 1, 1 (der Vf von sich selbst); Ap 7, 7 (der Stamm S.) ist die den Laut des hebr. שִׁמְעוֹן möglichst genau wiedergebende Form, statt deren Lc, wie die andern Evv, in beiden Büchern 15mal den Ap Petrus, 14mal andere Personen *Σίμων* nennt, was auch ein gut griech. Name ist. — *παράκλησις* nicht aktiv von einer, etwa an Gott gerichteten Bitte (so Ss, auch e *praecem*), sondern passiv von einer Tröstung und tatsächlichen Befriedigung, die Israel widerfahren soll cf zum Ausdruck Lc 6, 24; zur Sache Mt 5, 4; Lc 16, 25; Jes 40, 1; 61, 2.

[69]) Für *ἦν αὐτῷ κεχρ.* haben D und die Lat die gewöhnlichere Konstruktion von *χρηματίζεσθαι* mit persönlichem Subjekt: *κεχρηματισμένος δὲ ἦ* cf AG 10, 22; Mt 2, 12. 22.

[70]) *ἐν τῷ πνεύματι* (Lc 4, 1. 14; 10, 21 cf AG 11, 28; 15, 29 v. l.; 21, 4) bezeichnet nicht wie artikelloses *ἐν πνεύματι* im Gegensatz zu *ἐν ἑαυτῷ* einen Zustand der Ekstase (Ap. 1, 10; 4, 2; Eph 3, 5; 1 Kr 12, 3*;

Eltern mit dem Kinde Jesus zum Tempel kamen, sich gleichfalls dorthin begab und in dem Augenblick, nachdem jene eingetreten waren, um das nach dem Gesetz Übliche für ihr Kind zu tun, aber noch ehe sie letzteres getan hatten, an sie herantrat, das Kind ihnen abnahm und (28) „auch seinerseits“ es in seine Arme schloß und in eine Lobpreisung Gottes ausbrach [71]). Simeon als einen Priester vorzustellen [72]), gibt der Text keinen Anlaß; er segnet nicht das Kind, sondern sagt Gott Lob und Dank zunächst dafür, daß er ihn diesen Tag hat erleben lassen. Zu dem, was Lc ausdrücklich von ihm sagt, ist nur das Eine hinzuzufügen, was aus der ihm gewordenen Verheißung und dem Ton seiner Lobpreisung mit Wahrscheinlichkeit zu schließen ist, daß er ein Greis war. Dies darf jedoch nicht dahin übertrieben werden, daß man die Anfangsworte seiner Lobpreisung so deutet, als ob er erwarte oder wünsche [73]), in eben diesem Augenblick oder in allernächster Zukunft zu sterben, oder gar ihn sich als einen lebenssatten, altersschwachen, zitternden Greis vorzustellen. Einem solchen würde Maria ihr Kind nicht in die Arme gelegt haben; und nicht Sehn-

cf AG 10, 10; 12, 11), wodurch dann der ganze v. 27—35 erzählte Vorgang in das Gebiet rein subjektiver Vision verlegt wäre, sondern „aus Anregen des Geistes“ (Luther), im Gegensatz zu eigener Überlegung oder Veranlassung durch andere Menschen.

[71]) *ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν* ist nicht gleichbedeutend mit *ἐν τῷ εἰσάγειν*, sondern setzt das Eingetretensein der Eltern voraus, aber im Unterschied von *μετὰ τὸ εἰσαγαγεῖν* als unmittelbar vorangehend cf Lc 8, 40 (meiste Hss); 9, 36; AG 11, 15, eine Eigentümlichkeit des Lc cf Blaß § 71, 7. Daß wir diese Infinitivkonstruktion deutsch durch einen Temporalsatz wiedergeben, gibt kein Recht, das *καί* vor *αὐτὸς ἐδέξατο* als Einführung des Nachsatzes zu nehmen, obwohl Lc auch dieses *καί* oft genug gebraucht (cf 2, 21; 7, 12). Es ist vielmehr ein „auch“, welches mit *αὐτός* zusammen den Simeon den Eltern gegenüberstellt. Bisher hat Maria oder haben abwechselnd die Eltern das Kind auf ihren Armen getragen. Nun tut es der fremde Tempelbesucher. Vielleicht ist mit ℵ* hinter *καὶ αὐτὸς* noch ein *δέ* zu lesen, Sah hat nur *δέ*. — Über das hier zum ersten Mal auftretende, in v. 41. 43 wiederkehrende *γονεῖς* sowie über die Benennung Josephs als *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* v. 33. 48 s. oben S. 77 A 81. — Selbstverständlich gehört *περὶ αὐτοῦ* trotz seiner Nachstellung zu *ποιῆσαι*, nicht zu *εἰθισμένον*, da das Gesetz keine dieses Kind persönlich betreffende Bestimmung enthält.

[72]) Das Attribut Simeons *δίκαιος* (25) gab Anlaß, ihn mit dem Hohenpriester Simon dem Gerechten zu identificiren cf Jos. ant. XII, 2, 5; Sir 50, 1. Woher aber hat Ischodad, was er nicht zu Lc 2, 25 ff., sondern schon zu c. 1 syr. p. 14, engl. p. 155 bemerkt? „Es ist geschrieben im Buch der Überlieferungen (oder Genealogien), daß jener Simeon, welcher den Herrn getragen hat, ein Sohn des Hohenpriesters Chonja (Onias), des Sohnes des Chonja, und Vater des Jesus Bar Sira war. Er war nämlich ein Gefangener (אסיר, Wortspiel mit סירא) im Geist bis zu jener Zeit, was 216 Jahre macht.“

[73]) So das *dimitte* in b e r gat Ambr. Einen derartigen Gedanken mag man eher Gen 46, 30 finden, wo aber Fut. steht (cf dagegen Gen 15, 2 *ἀπολύομαι*) und *ἐν εἰρήνῃ* fehlt (LXX *ἀποθανοῦμαι ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπειδὴ ἑώρακα τὸ πρόσωπόν σου*, Vulg. *jam laetus moriar*).

sucht nach Erlösung aus diesem Jammertal, sondern helle Freude darüber, daß Gott ihn diesen Tag auf Erden noch hat erleben lassen, spricht er aus. Schon das *κατὰ τὸ ῥῆμά σου* (29) und vollends der folgende begründende Satz (30) zeigen, in welchem Sinne das *νῦν* gemeint und stark betont ist. Jetzt, nachdem die ihm gewordene Zusage sich erfüllt hat, d. h. nachdem er mit seinen leiblichen Augen das in dem Kind der Maria verkörperte Heil Gottes [74]) geschaut hat, stirbt er in Frieden, wenn er nämlich stirbt. Indem Simeon dies in die echt jüdische Form kleidet: „nun lassest du, Herr, deinen Knecht deinem Worte gemäß in Frieden hinscheiden“ [75]), spricht er auch nicht die Empfindung aus, daß er das Leben auf Erden als eine lästige Sklaverei empfindet, von der befreit zu werden er sich sehnt. Allerdings dient die in der Bibel vergleichsweise seltene Benennung Gottes oder Christi als *δεσπότης* im Unterschied von *κύριος* dazu, dem korrelaten *δοῦλος* die bestimmtere Bedeutung des im Besitz seines Herrn befindlichen, mit Leib und Leben von ihm abhängigen Sklaven zu geben [76]). Aber das so bezeichnete Verhältnis zu Gott empfindet der Fromme

---

[74]) Cf Lc 3, 6 nach Jes 40, 5 LXX ohne Äquivalent im masor. Text, cf AG 28, 28, aber auch hebr. יְשׁוּעָה, Ps 98, 3, häufig so in Test. XII patr. z. B. Benj. 9. 10, im AT häufiger יְשׁוּעָתִי mit Suff. von Gott oder in Anrede an Gott.

[75]) *ἀπολύειν* in der Bedeutung „gehen heißen (nicht nur „gehen lassen, freilassen“), heimschicken, verabschieden“ (Lc 8, 38; 9, 12; AG 13, 3; 15, 33), daher auch von der seitens des Mannes herbeigeführten Scheidung der Ehe „das Weib fortschicken“ (Mt 1, 19; Lc 16, 18) und schließlich „sterben lassen“ (so hier cf 2 Mkk 7, 9 mit *ἐκ τοῦ παρόντος ζῆν*, Tob 3, 6 a. E. nach ℵ *ἀπόλυσόν με εἰς τὸν τόπον τὸν αἰώνιόν*) und im Pass. „hinscheiden, sterben“ Gen 15, 2; Num 20, 29; Tob 3, 6ᵉ u. 13 (*ἀπολῦσαί με, ℵ ἀπολυθῆναί με ἀπὸ τῆς γῆς*). Dies berührt sich wohl mit dem gemeingriechischen Gebrauch („freilassen, freisprechen, überhaupt von etwas befreien“), deckt sich aber nicht mit demselben: denn in der biblischen oder richtiger jüdischen RA ist die Vorstellung der Befreiung von einem Übel nicht ausgedrückt. Z. B. auch Tob 3, 6ᵉ tritt letzteres selbständig daneben erst in 3ᵉ mit den Worten *ἀπολυθῆναι (ἀπὸ) τῆς ἀνάγκης*. Cf z. B. Epist. Aristeae § 268 *τελευτήσαντες καὶ κακῶν ἀπολελυμένοι*, Epict. I, 9, 16 *ὅταν ἐκεῖνος* (d. h. Gott) . . . *ἀπολύσῃ ἡμᾶς ταύτης τῆς ὑπηρεσίας*, auch I, 29, 63; Aelian var. hist. V, 6 *ἀπολῦσαι αὐτὸν ἐκ τῶν τοῦ σώματος δεσμῶν*, XIII, 20 *ἀπολυσάμενοι τοῦ ζῆν*. Dem ntl *ἀπολύειν* und *ἀπολύεσθαι* sowohl in bezug auf die Entlassung oder Verstoßung des Eheweibes, als in bezug auf das Sterben liegt junghebr. (noch nicht im AT so) und aram. שׁרא in den aktiven resp. passiven Konjugationen zu grunde s. die Lexika von Buxtorf und Jastrow, auch das subst. שְׁרָא, das Sterben. Verwandt ist auch *ἀναλύειν* Phl 1, 23; 2 Tm 4, 6, was gleichfalls mit שרא zusammenzustellen ist cf Schlatter, Jochanan S. 10. Die Verbindung „in Frieden entlassen werden“ d. h. sterben findet sich Beresch. r 63 zu Gen 25, 29 zwischen Citaten aus Gen 15, 15 und Ps 63, 4

[76]) Von menschlichen Herren und Sklaven Prov 17, 2; 22, 7 (opp. *ἐλεύθερος*); 30), 11 (opp. *δοῦλος*); 1 Tm 6, 1 f, von Gott AG 4, 24; Ap 6, 10, von Christus 2 Pt 2, 1; Judae 4.

nicht als einen Zwang, sondern als einen Zustand sicherer Geborgenheit. Indem Simeon Gott mit *δέσποτα* anredet, stellt er es Gott anheim, wann er ihn aus diesem Leben abrufen will; aber wie er ihm dafür dankt, daß er ihn den Anblick des Retters noch auf Erden hat erleben lassen, so ist er auch gewiß, daß „der Herr seines Lebens" ihn in Frieden wird abscheiden lassen, also im Tode nicht verlassen wird [77]). Auch angesichts des Todes wartet er, wie der Erzvater (Gen 49, 18), auf das Heil seines Gottes. Aber weit über sein persönliches Geschick hinausblickend sagt er von dem *σωτήριον*, welches er in dem Kind auf seinen Armen verkörpert sieht, weiter (31), daß Gott dasselbe angesichts aller Völker bereitet habe (32) als ein Licht, das dazu dient, Heiden sehfähig zu machen und sein Volk Israel zu verherrlichen. Während in den Hymnen 1, 46—55. 68—79 ausschließlich die Bedeutung des Heilands, dessen Geburt erwartet wurde, für Israel zum Ausdruck kommt, die auch noch in der Engelsbotschaft von seiner geschehenen Geburt deutlich im Vordergrund steht (2, 10—14), stellt der vom Geist der Weissagung ergriffene Simeon die Wirkung auf die Heidenvölker vor diejenige auf Israel und faßt, ehe er auf diesen Unterschied eingeht, diese beiden Gebiete in den Begriff der ganzen Menschheit zusammen [78]), für welche Gott sein Heil bereitet hat, und auf welche dieses Heil als ein Licht wirken soll. Wenn dabei nur in bezug auf die Heiden von Erleuchtung, in bezug auf Israel

---

[77]) Sirach 23, 1 *κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα τῆς ζωῆς μου, μὴ ἐγκαταλίπῃς με κτλ.* cf 23, 4.

[78]) Diese Bedeutung von *πάντες οἱ λαοί* ist in diesem Zusammenhang noch deutlicher, als wenn statt dessen *πάντα τὰ ἔθνη* stünde cf Bd VI, 46 ff. u. 595 zu Rm 1, 5; 15, 8—12. Zu *κατὰ πρόσωπον* cf AG 3, 13; 25, 16; 2 Kr 10, 1. 7; Gal 2, 11. Auch hiebei waltet die Vorstellung der Sichtbarkeit des *σωτήριον* ob, die durch v. 30 ausgedrückt war und in v. 32 fortwirkt. Simeon wird gekannt haben, was vom Knechte Gottes gesagt ist Jes 42, 6 f. *εἰς φῶς ἐθνῶν, ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν* und Jes 49, 6 *ἰδοὺ τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*, letzteres citirt AG 13, 47. Auch an Jes 52, 10 mag gedacht sein. Aus der Berührung der Worte Simeons mit diesen atl Stellen folgt aber keineswegs (so Hofmann), daß Simeon nur von einer Wirkung des Lichts auf die Heiden rede, was sich mit dem Wortlaut nicht verträgt. Ist doch auch Jes 49, 6 die Bedeutung des Knechtes Gottes für Israel in erster Linie beschrieben. Unmöglich ist auch, *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* als einheitlichen Begriff mit *ἐθνῶν* zu verbinden = Offenbarungslicht der Heiden. Zu dem harten Ausdruck *ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* cf den Gebrauch von *ἀποκαλύπτειν* mit den Augen als Objekt Num 22, 31; 24, 4. 16; Ps 119, 18, an letzter Stelle Vulg (Ps. Gallicanum, aber auch Hier. juxta Hebr.) wörtlich nach Hebr. und LXX *revela oculos meos*, wobei wohl die Vorstellung obwaltet, daß eine Decke über Gesicht und Augen das Sehen unmöglich macht 2 Kr 3, 13—16. Daher haben b e Iren. lat. IV, 7, 1 (nicht ebenso III, 10, 5; 16, 4) *oculorum*, vielleicht auch verschrieben aus *populorum* statt des *gentium* der übrigen Lat. — D d om. *ἐθνῶν*. Warum aber soll nicht ebenso gut oder ebenso schlecht von Verhüllung und Enthüllung der Völker, als der Augen geredet werden?

nur von glänzender Beleuchtung oder Verherrlichung die Rede ist, so will dabei der sogen. Parallelismus membrorum, überhaupt die Ausdrucksweise hebräischer Dichtung berücksichtigt sein. Ganz ähnlich wie Rm 15, 8 wird von beiden Teilen der Menschheit nur je eine, für diesen, nicht ebenso für den anderen Teil besonders charakteristische Seite hervorgehoben. Es soll also durchaus nicht geleugnet werden, daß auch Israel einer Erleuchtung bedürfe (cf 1, 79), und daß die Offenbarung des *σωτήριον τοῦ θεοῦ* unter den Heiden denen, die sich erleuchten lassen, mit der Erkenntnis desselben zugleich auch eine Verherrlichung, eine Hebung ihres Lebensstandes bringen werde. Nichts ist begreiflicher, als daß (33) die Eltern [79]) diese weitausschauenden Aussagen über ihr Kind mit Staunen anhörten. Beide segnet Simeon mit Worten, die nicht mitgeteilt werden (34ᵃ), an Maria allein aber richtet er (34ᵇ—35) eine Weissagung von dem Schicksal, dem ihr Kind entgegenreifen wird, und von dem dadurch verursachten Schmerz, welcher ihr nicht erspart werden kann. Jesus ist dazu bestimmt, ein Fallen und Aufstehen vieler in Israel zu bewirken und zu einem Zeichen, das Widerspruch erfahrt [80]). Wie v. 31 f. scheinen auch hier Erinnerungen an jesajanische Worte, diesmal an die Stellen Jes 8, 14 f. und 28, 16, die wir Rm 9, 33 zusammengefaßt finden, die Form der prophetischen Aussage Simeons bestimmt zu haben. Das zarte Kind ist dazu geboren und von Gott dazu bestimmt, ein Fels zu werden, an welchem zwar nicht alle Israeliten, aber viele von ihnen, teils heftigen Anstoß nehmen, so daß sie darüber zu Fall kommen, teils sich aufrichten [81]). Diese zwiefache Wirkung aber oder, genauer ausgedrückt, daß der von Gott als *σωτήρ* und *σωτήριον* zunächst dem Volk Israel gesandte Christus diesem Volk keineswegs bloß

[79]) Aus unnötiger Ängstlichkeit wurde statt *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* (so ℵ B D L, Min 1. 157. Ss, Sah Kopt, Vulg u. die ausdrücklichen Zeugnisse des Orig hom. 17; Cyr. cat. 7. 9; Hieron. c. Helvid. 6) vielfach *Ἰωσήφ* mit oder ohne *ὁ* geschrieben. So die große Masse der griech. Hss von A E G an, auch N O[1] *V*, ferner S[1] Sh S[3] (im Text, am Rand, wie es scheint, dafür „sein Vater" s. White p. 602), die alten Lat. auch Got.

[80]) Nur Ss stellt *ἐν τῷ Ἰσραήλ* gleich hinter *κεῖται*, so daß es auch zu diesem gehört als Angabe nur des Ortes, wo Christus erschienen ist, und dagegen *πολλῶν* auf die ganze Menschheit geht, was zu v. 31 f besser zu passen schien, als die Beschränkung der *πολλοί* auf das israelitische Gebiet. Damit hat die falsche LA in Orig. tom. 28, 22 in Jo, Preuschen p. 416, 30 *πολλῶν ἐθνῶν* (st. *ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) *τῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ* nichts zu schaffen. Dagegen hat schon Tatian *ἐν τῷ Ἰσραήλ* getilgt, offenbar weil er an diesem anscheinenden Partikularismus Anstoß nahm cf Forsch 1, 119 n. 7, nach Burkitt, Ev. dameph. II, 129 bestätigt durch zwei mit *ἀνάστασιν* schließende Citate Ephraims: Lamy 1, 267 und Ed. Romana tom. syr. I p. 120 f.

[81]) Cf auch Lc 20, 17 f. — Das *κεῖται* hat zur Voraussetzung ein *τίθημι* Gottes Rm 9, 33 (= Jes 28, 16 abweichend von LXX) cf 1 Kr 3, 11; auch ohne das Bild von einem Baustein von Personen 1 Th 3, 3 *κεῖσθαι* cf 1 Th 5, 9 *οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς κτλ.*, oder Phl 1, 16 cf 1 Tm 2, 7.

Heil und Leben, Friede und Herrlichkeit, sondern auch Gericht und Verderben bringt, hat darin seinen Grund, daß Jesus in seiner ganzen Erscheinung ein Zeichen und Wunder ist, welches Widerspruch herausfordert und findet [82]). Hiedurch wird die in *εἰς πτῶσιν* ausgedrückte unerfreuliche Wirkung des zum Mann herangereiften Kindes noch einmal so stark hervorgehoben, daß das jenem beigefügte *καὶ ἀνάστασιν* völlig dagegen zurücktritt. Es war nur beigefügt, um nicht den widersinnigen Gedanken aufkommen zu lassen, als ob der verheißene Messias nur zum Verderben seines eigenen Volks erschienen sei. Wie weit der Widerspruch es treiben wird, den Jesus bei seinem Volk findet, deutet an, was Simeon weiter (35[a]) zu Maria spricht. Liest man hinter *καὶ σοῦ* das nicht sicher überlieferte *δέ*, so daß zu übersetzen wäre: „auch durch deine eigene Seele aber wird ein Speer hindurchfahren“ [83]), so würde der Gedanke naheliegen, daß in Marias Seele etwas vor sich gehe, was sich mit dem vergleichen ließe, was nach v. 34 in folge des Auftretens Jesu im Volk Israel geschehen wird. Eine solche Gleichheit hat man dann etwa darin finden wollen, daß auch Maria sogut wie die Apostel zur Zeit der Kreuzigung harten Anstoß nehmen, in ihrem Glauben werde angefochten werden [84]). Es bedarf wohl keines Beweises, daß die tödlich wirkende Durchbohrung durch einen Speer kein geeignetes Bild für Beunruhigung der Seele durch Gedanken des Zweifels wäre, und daß v. 34 nicht von solchen Gedanken, sondern

---

[82]) Lc 10, 30 (nicht so persönlich gewendet Mt 12, 39 ff. 16, 4) Jesus in Person ein *σημεῖον* für die Zeitgenossen, wie Jonas seiner Zeit. Cf auch Jes 8, 18. Jesus in Person ist ein *σκάνδαλον*. Zu *ἀντίλεγ.* cf AG 28, 22; Hb 12, 2.

[83]) Das *δέ* hinter *καὶ σοῦ* om. B L Ξ Ψ 0l Orig. lat. hom. 17, b f ff² l q Vulg Ambr., Ambrosiaster, Aug., Ss Kopt (Sah hat nur *δέ* ohne *καί*). Wie Sd den Text von v. 35 gestaltet hat, ist aus Ephraim's Kommentar p. 28 cf Forsch I, 119 n. 8 nicht sicher zu erkennen. Auch das Citat aus Ephraim bei Ischodad (syr. p. 25; engl. p. 159; „Ephraim sagt: du wirst einen Speer durch deine Seele gehen lassen, daß manche Herzensgedanken offenbart werden“) gibt nicht völlige Klarheit.

[84]) So Orig. hom. 17. Ähnlich redet Ephraim (Moesinger p. 28) von Zweifeln der Maria unter Vergleichung von Jo 20, 15, indem er Maria Magdalena mit der Mutter Jesu verwechselt. Das Unglaublichste in dieser Richtung leistet Ambrosiaster quaest. 77, 2: auch Maria wurde durch den Tod Christi in Zweifel gestürzt, erhob sich aber wieder infolge seiner Auferstehung; das wäre ihre *πτῶσις καὶ ἀνάστασις*. Das Schwert aber wird nur an ihr vorbeistreichen (pertransibit), ohne sie zu treffen oder gar ein Glied zu durchbohren. Die Krönung dieser Deutung bildet das Citat aus Ps 105, 18 nach der fehlerhaften Übersetzung des Psalt Gallic. Nach anderer Richtung verirrt sich ebensoweit Ambrosius p. 74, der Hb 4, 12 vergleicht und hier ein Lob der Einsicht Marias in die tiefsten Geheimnisse findet. An die Gedanken des Orig anknüpfend denkt Cyrill Al (Mai p. 136; Smith, Übers. aus dem Syr. I, 27 f.), doch auch an den Schmerz der Mutter unter dem Kreuz.

von einem das Verderben nach sich ziehenden Widerspruch gegen Christus die Rede ist. Auch die LA *καὶ σοῦ δέ* könnte nicht zu derartigen Erklärungen nötigen, sondern würde den Gedanken ausdrücken, daß die zukünftige Geschichte Jesu nicht nur für das Volk in seiner Mehrheit von verderblicher Wirkung sein, sondern insbesondere auch der Mutter des Kindes großen Schmerz bereiten werde. Streicht man dagegen *δέ* mit sehr alten und guten Zeugen, so daß v. 35ᵃ an das Vorige durch ein „und" angeschlossen ist, so fällt jede Gleichstellung dessen, was der Mutter Jesu bevorsteht, mit dem, was das Volk oder vielmehr Viele im Volk in folge des Auftretens Jesu tun und leiden werden, hinweg. Es wird vielmehr als eine Folge des vielfältigen Widerspruchs, auf den Jesus bei seinem Volke stoßen wird, angegeben, daß die Seele seiner eigenen Mutter, die jetzt ihres Kindes sich freut und schon vor seiner Geburt ihm entgegengejauchzt hat (1, 46 f.), von bitterem Schmerz getroffen und tödlich verwundet werden wird. Soweit also wird in Israel der Widerspruch gegen Jesus fortschreiten, daß man ihm antun wird [85]), was seiner Mutter Seele, wenn sie es erlebt, eine tödliche Wunde schlagen muß oder, wie wir etwa sagen würden, ihr das Herz brechen könnte. Ohne daß man diesen Satz (35ᵃ) in grammatischem Sinn als eine Parenthese anzusehen braucht, liegt doch auf der Hand, daß der abschließende Absichtssatz (35ᵇ) nicht an diese Aussage über den Schmerz der Maria, sondern an v. 34 als Zweckangabe sich anschließt. Das Kind ist von vornherein und soll im Laufe seiner Entwicklung und Betätigung immer mehr das werden, ein der Deutung bedürftiges Zeichen und eine befremdliche, den Widerspruch herausfordernde Erscheinung. So hat Gott es geordnet, damit aus vielen Herzen heraus deren Gedanken enthüllt werden [86]). An der Stellung, welche die Menschen zu der verkennbaren Gestalt Jesu einnehmen, erkennt man, wohin ihres Herzens verborgene Gedanken gerichtet sind. Es will aber

---

[85]) Cf Hb 12, 2 f.; Jo 19, 25 ff.— Da die Durchbohrung eines Menschen durch Spieß oder Schwert (Ps 37, 15) dessen Tod zur Folge zu haben pflegt, ist sie ein geeignetes Bild für einen tiefgehenden Schmerz der Seele oder eine Betrübnis „bis zum Tode" (Mt 26, 38). Cf AG 2, 37 *κατενύγησαν τὴν καρδίαν*. S. Schleußner, Lexicon in LXX s. v. *κατανύσσομαι*; Jos. ant. VIII, 8, 3 *πληγέντες δ' ὑπὸ τῶν λόγων (εἰς ὑπὸ σιδήρου) καὶ ἀλγήσαντες* (die eingeklammerten Worte hat Niese gestrichen) — *ῥομφαία* im NT nur hier und 6 mal in Ap. in LXX meist für חרב Schwert, aber auch für חנית Lanze z. B. Ps 35, 3, wo Aquila u. Symm. dafür *λόγχην*. Ebenso schwankten hier die Übersetzer. Die meisten Lat *gladius*, e *famea* (l. *framea*, germanischer Name eines kurzen Spießes cf Tacit. Germ. 6). — Auch die Syrer übersetzen „Speer" und dies scheint hier passender.

[86]) Nach der Wortstellung kann *ἐκ πολλῶν καρδιῶν* nur mit *ἀποκαλ.*, nicht mit *διαλογ.* verbunden werden. Kaum zu entscheiden aber ist, ob gemeint ist „aus den Herzen Vieler" oder, was näher liegt, „aus vielen Herzen".

beachtet sein, daß hier wieder wie in v. 35 von *πολλοί* die Rede ist, und zwar, wie jeder sieht, nicht um zu sagen, daß nicht alle, sondern nur viele an dem Heil, welches Jesus bringt, Anteil bekommen, oder sich die richtigen Gedanken über ihn machen; denn das *πολλῶν* v. 34 gehört ebensogut zu *εἰς ἀνάστασιν* als zu *εἰς πτῶσιν* und umfaßt in v. 35 die guten wie die bösen Gedanken. Gesagt ist also vielmehr, daß die Entscheidung zwischen Leben und Tod, welche die geschichtliche Erscheinung des Messias bewirken soll (cf Jo 3, 19; 9, 39), nicht an allen, aber doch an vielen Gliedern des Volkes sich sofort vollziehen wird. Die Geschichte hat diese Weissagung bestätigt. Als Jesus den Blicken seines Volkes entschwand, ließ er noch viele Unentschiedene in Israel zurück, die sich erst nach seinem Hingang unter der Wirkung des Zeugnisses der Apostel und seiner Gemeinde für oder gegen ihn entschieden haben.

Noch ehe die von Simeon mit den Eltern und ihrem Kinde gebildete Gruppe sich wieder auflöste, trat, wie wir erst durch v. 38 erfahren [87]), die durch v. 36. 37 charakterisierte Hanna [88]) an dieselbe heran; wir dürfen bestimmter sagen: angelockt durch das Bild, das jene ihr darboten, vielleicht auch durch die Worte Simeons, die ihr Ohr erreichten, trat sie näher an sie heran. Denn durch das, was v. 37 von ihrem andauernden Aufenthalt im Heiligtum gesagt wird, wird das *ἦν Ἄννα* dahin näher bestimmt, daß sie sich eben jetzt dort befand [89]). Auch sie war wie Simeon prophetisch begabt. Wenn sie im Unterschied von jenem geradezu eine Prophetin genannt wird, so ist damit zwar nicht gesagt, daß bei ihr wie bei den alten Propheten oder bei Joh. (Lc 1, 76; 7, 26) prophetische Predigt an das Volk Lebensberuf gewesen wäre [90]), wohl aber daß sie, ohne Frage auf Grund von Aussagen,

---

[87]) Schwer zu entscheiden ist auch, ob vor *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* noch *αὔτῃ* zu lesen (so die Masse der Hss von E G H an, Ss S^1 S^3, alle Lat) oder (mit ℵ A B D L N X Δ Ξ Π Ψ, 157 . . . Sah Kopt) zu streichen ist. Es wurde vor *αὐτῇ* leicht übersehen, aber auch hinter *αὔτῃ* 36^b und *καὶ αὐτή* (oder *αὔτη*) 37 leicht als unschön und überflüssig getilgt.

[88]) *Ἄννα*, Ss S^1 S^3 חנא, hebr. חנה 1 Sam 1, 2ff. Warum die Lat in diesem Namen (auch Verg. Aen. 4, 9ff. in dem entsprechenden punischen Namen s. auch Thes. l. lat. I, 108. cf auch *Annas* Lc 3, 2; Jo 19, 13, nicht ebenso konsequent in חַוָּה Vulg Gen 3, 20 *Heva*, 2 Kr 11, 3; 1 Tm 2, 13 nach besten Hss *Eva*) anlautendes h nicht durch H wiedergeben, und inwieweit sie damit die zu ihrer Zeit übliche griechische Aussprache oder Schreibweise mit Spir. asper oder lenis wiedergeben, ist noch nicht recht aufgeklärt cf Blaß § 3, 13; 4, 4.

[89]) Anders wie v. 25 „es gab in Jerusalem einen Menschen“ oder das jeder örtlichen und zeitlichen Näherbestimmung entbehrende „es war einmal ein Mann“ an der Spitze einer selbständigen Erzählung 16, 1. 19. Selbstverständlich darf auch nicht übersetzt werden: „und Hanna war eine Prophetin“.

[90]) Dies gilt auch nicht von den im AT ebenso genannten Frauen,

die durch den Erfolg als Weissagungen erwiesen worden waren, in weiteren Kreisen als eine mit prophetischem Geist begabte Frau bekannt war. Auf eine gewisse Berühmtheit dieser Persönlichkeit weisen auch die genauen, aber für das, was Lc von ihr zu berichten hat, belanglosen Angaben über ihre Herkunft (cf 2 Reg 22, 14) und ihre Lebensgeschichte. Die Bemerkung, daß sie ein ungewöhnlich hohes Alter erreicht hatte [91]), wird durch die genaueren Angaben bestätigt, daß sie nach ihrem Jungfrauenstand 7 Jahre lang mit einem Manne verheiratet gewesen und seitdem bis zu 84 Jahren

---

den Sängerinnen Mirjam Ex 15, 20 und Debora Jude 4, 4 cf 5, 1 ff., oder von Hulda 2 Reg 22, 14 ff. oder von den Töchtern des Philippus AG 20, 9.

[91]) Der Ausdruck ist im Vergleich mit 1, 7. 18 durch *πολλαῖς* gesteigert. Wie in anderen ähnlichen Fällen (z. B. in bezug auf Polykarp's Angabe an seinem Todestag mart. Pol. 9, 3 cf Forsch IV, 262 f.; VI, 95 f.) hat man gemeint, auch hier eine angeblich unglaublich hohe Altersangabe durch unerlaubte Exegese herabsetzen zu sollen, als ob man nicht alljährlich durch die Zeitungen von mehr als ein Jahrhundert alt gewordenen Menschen aus den verschiedensten Ländern Europas zu hören bekäme, in diesem Jahr wieder aus Rußland bei Anlaß der Jahrhundertfeier der napoleonischen Invasion von 1812. Daß solche Langlebigkeit keine Errungenschaft der Neuzeit ist, sieht man an der angeblich aus Censurlisten geschöpften Beispielsammlung Phlegons (Rer. nat. script. ed. Keller I, 85 ff.), darunter ein 136jähriger Mann, der im Beisein Phlegons dem Kaiser Hadrian vorgestellt wurde p. 90, 1, cf auch Plin. hist. nat. VII, 48, 153, wo unter anderem ein Bürger von Bologna unter Kaiser Claudius erwähnt wird, dessen Alter von 150 Jahren amtlich festgestellt worden sein soll. — Wie 1, 7 zu *προβεβηκότες* ein *ἦσαν*, ist auch hier, wenn der Satz sich nicht endlos ausdehnen und schließlich im Sand verlaufen soll, zu *αὕτη προβεβηκυῖα* ein *ἦν* zu ergänzen. An das Subjekt dieses vollständigen Sätzchens (*αὕτη*) schließt sich als Attribut der in der Mitte durch *καὶ* in zwei Hälften geteilte Participialsatz *ζήσασα-τεσσάρων*. Sollte gesagt sein, daß Hanna 84 Jahre alt war, so war erstens die vorangestellte allgemeine Angabe über ihr hohes Alter überflüssig; und es durfte zweitens vor der Zahl der 84 Jahre nicht *ἕως* stehen (so ℵ* A B L N Ol Ξ Ψ Sah Kopt, Vulg, *ὡς* X Γ Δ . ., S^1 S^2), sondern der bloße Genitiv (so D a b c e ff² [unrichtig Tischend.] l q . . . cf 2, 42). Lc würde hinter *Ἀσήρ* fortgefahren haben *αὕτη* (*ἦν*) *χήρα ἐτῶν ὀγδ. τεσσάρων, ζήσασα κτλ.*, obwohl auch so noch die Zahl der Jahre auf den Witwenstand statt auf die ganze Lebensdauer hätte bezogen werden können. In der Tat hängt vielmehr *καὶ αὕτη χήρα κτλ.* ebenso wie *μετὰ ἀνδρὸς κτλ.*, von *ζήσασα* ab und bildet, indem das *αὐτῆς* vor *χήρα* im Sinne von „sie für sich, sie allein" zu verstehen ist (cf Kühner-Gerth I, 652 A 2; Schweighäuser, Lex. Polyb. s. v.), wozu dann *χήρα* sich als erläuternde Apposition stellt, einen passenden Gegensatz zu *μετὰ ἀνδρός*, cf Hofmann. Es ist also zu übersetzen: „Diese war sehr vorgerückten Alters, nachdem sie mit ihrem Manne nach ihrer Jungfrauschaft 7 Jahre und sie allein als Witwe bis zu 84 Jahren gelebt hatte". Sachlich richtig S: „Und der Rest aber ihrer Lebenszeit im Witwenstand war 84 Jahre". Vorher aber „und 7 Tage nur war sie mit ihrem Mann nach ihrer Jungfrauschaft". Aus einem Hymnus Ephraim's (Lamy III, 813) ergibt sich, daß er diesen Text von Lc 2, 36 in seinem Ev, also wahrscheinlich in Sd, dem Werk des enkratitisch gesinnten Tatian, gelesen hat, und daß man dieses nur 7 Tage lang geführte eheliche Leben als ein Zeichen besonderer Enthaltsamkeit und Heiligkeit ansah.

als Witwe gelebt hatte, so daß sie, selbst wenn wir annehmen, daß sie mit 15—17 Jahren in die Ehe getreten war, jetzt ein Alter von 106—108 Jahren erreicht hatte. Was für Zeiten hatte sie gesehen! In einem der letzten Regierungsjahre des Johannes Hyrkanus (135—104 v. Chr.) geboren, hatte sie die innere Entartung und den äußeren Verfall der aus einem heiligen Krieg geborenen hasmonäischen Dynastie mitangesehen, als etwa 40jährige Witwe die Eroberung Jerusalems und die Entweihung des Allerheiligsten durch Pompejus (63 v. Ch.), als Greisin den ganzen, seinem Ende zueilenden Verlauf der despotischen Regierung Herodes des Gr. (37—4 v. Chr.) miterlebt. Von unmittelbarer Bedeutung für das, was Lc hier von ihr zu berichten hat, ist, daß sie (37b), wie es in volkstümlicher Übertreibung (cf Lc 24, 53) heißt, „den Tempel nicht verließ, indem sie mit Fasten und Beten Nacht und Tag (Gott) diente“ [92]). Vor Sonnenaufgang pflegte sie sich dort einzufinden, um dem täglichen Morgenopfer und Gebetsdienst beizuwohnen; zum Abendopfer um 3 Uhr Nachmittags (AG 3, 1) wird sie nicht gefehlt haben; und wenn es in den Hallen um den Tempelplatz etwas zu hören gab, was sich mit ihren Gedankenkreisen berührte (cf Lc 21, 37 f.), mag sie manchmal die Zeit vergessen haben. So traf es sich, daß sie auch in diesem Augenblick, da Simeon den mit ihrem Kinde zum Tempel kommenden Eltern entgegentrat, zur Stelle war (s. A 87. 89). Von dem, was sie alsbald, nachdem sie an diese Gruppe herangetreten, sprach, enthalten nur die Worte *ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ* eine Andeutung. Ein Widerhall dessen, was sie sah und von Simeon oder den Eltern Jesu erfuhr, war ein Gott lobpreisendes Bekenntnis [93]). Durch das Imperfekt dieser Aussage ist aber auch bereits gesagt, daß dies nicht ein einmaliger Ausdruck ihrer dankbaren Freude war, sondern sich in der nächsten Folgezeit in ähnlichen Äußerungen fortsetzte. Noch bestimmter gilt dies von dem, womit die Erzählung schließt (38b): „und sie redete von ihm, d. h. von dem Kind der Maria (s. A 95), zu allen, die eine Erlösung Jerusalems erwarteten“. An der Echtheit des dieser Übersetzung zugrunde gelegten Textes *Ἱερουσαλήμ* ohne *ἐν* davor ist schon in Anbetracht der äußeren

---

[92]) Cf AG 26, 7. Zwischen dem dort wie hier gebrauchten *νύκτα καὶ ἡμέραν* (cf AG 20, 31; Mt 4, 2; 12, 40, auch Mr 4, 27; *τὰς ἡμέρας — νύκτας* Lc 21, 27) und dem Gen. (AG 9, 24; 1 Th 2, 9; 3, 10) besteht wohl urspr. der Unterschied, daß letzteres die Frage: wann, zu welcher oder was für einer Zeit? ersteres die Frage: wie lange, während welcher Zeitdauer? beantwortet; aber schon die angeführten Stellen beweisen, daß dieser Unterschied des Ausdrucks dem tatsächlichen Verhältnis nicht immer entspricht.

[93]) *ἀνθομολογεῖσθαι*, im NT nur hier, Ps 79, 13 wie *ἐξομολογεῖσθαι* Ps 6, 6 = יודה lobpreisen (Bd I³, 440 A 39), drückt jedoch im Unterschied von letzterem den Gedanken der Erwiderung und in anderer Bedeutung der Gegenseitigkeit aus.

Bezeugung[94]) kaum zu zweifeln. Dazu kommt, daß der im NT sonst nicht ausgesprochene Gedanke einer Erlösung Jerusalems den christlichen Abschreibern befremdlich sein mußte, woraus sich auch die schwach bezeugte Variante τοῦ Ἰσραήλ erklärt[95]). Drittens ergibt sich bei der LA ἐν Ἱερ. die kaum erträgliche Vorstellung, daß die mehr als Hundertjährige alle Häuser in der volkreichen Stadt, wo sie Gesinnungsgenossen vermutete, besucht hätte, um das Erscheinen des Messias zu verkündigen. Sie redete davon vielmehr im Tempel zu Leuten, die sich wie sie fleißig zu den Gebetsgottesdiensten einfanden und von denen sie im Laufe ihres langen Lebens manche als solche kennen gelernt haben mochte, die mit ihr einig waren in der Sehnsucht nach der Zeit, da statt des blutdürstigen Edomiters der von Gott verheißene König in Jerusalem herrschen sollte. Wer sich die Zustände in und um Jerusalem während der letzten Tage des alten Herodes vergegenwärtigt[96]), kann sich nicht darüber wundern, daß bei den frommen Bewohnern Jerusalems die Sehnsucht nach dem Messias und seinem Regiment, nach einer λύτρωσις Israels (Lc 1, 68; 24, 21), im Anschluß an atl Verheißungen die bestimmte Gestalt der Hoffnung auf eine Befreiung Jerusalems angenommen hatte[97]). Wie im Priesterhaus zu Jutta, in Nazareth und in Bethlehem fehlte es auch in Jerusalem damals nicht an Männern und Frauen, deren Frömmigkeit unter dem Druck einer trostlosen Gegenwart mit heißerer Sehnsucht, als vielleicht je zuvor, nach der verheißenen „Tröstung Israels“ (v. 25) und „Erlösung Jerusalems“ (38) ausschaute.

[94]) So ℵ B Ξ, Gr. 1, SsS¹ (nicht S³Sh), Sah Kopt, die alten Lat, auch Vulg (nur a r, Tert. jej. 8 und die offizielle Vulg *Israel* ohne Präposition davor), Got, Iren. lat. III, 10, 5.

[95]) Genau so nur wenige Lat (s. vorige Anm.), ἐν τῷ Ἰσραήλ mehrere Hss in const. apost. III, 1 ed. Lagarde p. 97, 12 statt ἐν Ἱερουσαλήμ, derselbe Schreibfehler Lc 2, 43, wo er geradezu sinnlos ist. Anstatt τῷ θεῷ wurde vielfach τῷ κυρίῳ geschrieben (A I J_1 etc., S¹S³ Text, dagegen am Rand und in Ss τῷ θεῷ), weil das folgende περὶ αὐτοῦ, was doch nur das Jesuskind als die Hauptperson bezeichnen kann, leichter auf das doppelsinnige κύριος als auf θεός sich zurückbeziehen ließ. Iren. III, 10, 5 beseitigte die stilistische Härte durch eine frei erweiterte Anführung: *clarificabat Deum, videns Christum, et loquebatur de eo* etc.

[96]) Cf Bd I³, 96 A 84; S. 109 A 6; S. 113 A 14 zu Mt 2, 3. 16—18.

[97]) Jes 40, 1 f. „Tröstet mein Volk . . . redet zum Herzen Jerusalems“; 52, 9 „Jahveh hat sein Volk getröstet, Jerusalem erlöst“. Cf auch Jes 4, 2—5, 7; Zeph. 3, 14—20; Sach 9, 9 ff.; 12, 1 ff.; Tob 13, 6—18; Ps. Salom. 2, 22 ff.; 11, 1—9; 17, 14 f. 21 f. 30. Den innigen Zusammenhang der Hoffnungen für Jerusalem mit der Erwartung des Messias bezeugt auch das Achtzehngebet (Pal. Recension bei Dalman, Worte Jesu I. 300 v. 14): „Erbarme dich Jahveh, unser Gott, vermöge deiner großen Barmherzigkeit über Israel, dein Volk und über Jerusalem, deine Stadt und über Zion, die Wohnstätte deiner Herrlichkeit . . . und über das Königtum des Hauses Davids, deines gerechten (echten) Gesalbten. Gepriesen seist du, Jahveh, Gott Davids, der du bauest Jerusalem.“ Cf auch das Habinenu in beiden Recensionen ebendort S. 304.

7. Die Jugend Jesu 2, 39—52. Nicht auf das allein, was Joseph und Maria nach v. 22—38 in Jerusalem mit ihrem Kinde und für dasselbe getan hatten, blickt Lc zurück, indem er die Erzählung von der Rückkehr der Familie nach Nazareth mit den Worten καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ[98]) κατὰ τὸν νόμον einleitet. Denn die ungenaue Zusammenfassung der beiden in Jerus. vollzogenen Kultushandlungen in v. 22 (s. oben S. 149 f.) schließt den Gedanken aus, daß der Erzähler eben dieselben v. 39 durch πάντα als eine beträchtliche Vielheit bezeichnet haben sollte. Die Beschneidung am 8. Tage (21) muß jedenfalls mitgemeint sein (oben S. 148); aber auch an die Wanderung von Bethlehem nach Jerus., an den Aufenthalt in der Hauptstadt und was sonst noch durch die Erfüllung des Gebotes, welches in Lev 12, 4—8 an das Gebot der Beschneidung sich unmittelbar anschließt, notwendig geworden sein mag, haben wir zu denken. Der Sinn dieser Anknüpfung an das vorher Erzählte ist aber schwerlich der, daß die Familie nach Erledigung ihrer gesetzlichen Verpflichtung nicht länger in Jerus. verweilte[99]), womit dann auch gesagt wäre, daß sie alsbald und direkt von dort nach Nazareth gereist sei; denn es wäre nicht einzusehen, welches Interesse der Erzähler daran gehabt haben sollte, die Kürze des Aufenthalts in Jerus. oder in Judäa überhaupt zu betonen. Dagegen entspricht es einem den ganzen ersten Hauptabschnitt c. 1—2 beherrschenden und über die Grenzen desselben hinaus zutage tretenden Grundgedanken des Lc[100]), wenn er bemerkt, daß Jesus nicht eher, als nachdem allen

[98]) Das in ℵ* D L N Δ Π* fehlende τά vor κατά fiel zwischen zwei mit τα endigenden Wörtern leicht aus und wird ungern vermißt, ebenso das τήν vor πόλιν (om ℵ* B D*). Statt des dem Lc überaus geläufigen ὑποστρέφειν ist das ziemlich gleichbedeutende ἐπιστρέφειν hier durch ℵ* B Ξ besser als 2, 20 bezeugt. — Das allzu enge Verständnis von v. 39ª wollte Ss durch die freie Übersetzung erzwingen: „Joseph aber und Maria, als sie vollendet hatten im Tempel zu Jerusalem in bezug auf ihren Erstgeborenen alles, was im Gesetz geschrieben ist."

[99]) So Hofmann S. 65, der dann doch S. 68 den Lc nicht sagen lassen will, daß die Familie „unmittelbar von Jerus. nach Nazareth gereist sei".

[100]) Dies bezeugt nicht nur die ausdrückliche Erwähnung des νόμος 2, 22. 23. 24. 27. 39, auch der Ausdruck κατὰ τὸ εἰθισμένον 2, 27 cf v. 42 κατὰ τὸ ἔθος, 4, 17 κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ; ferner die Erwähnung des gesetzlich vorgeschriebenen 8. Tages der Beschneidung 2, 21 cf 1, 59 und die wiederholte Betonung des gesetzmäßigen Lebenswandels und der eifrigen Beteiligung aller beteiligten Personen am Kultus ohne Unterschied zwischen Priester und Laie, Mann und Weib 1, 6. 8 - 10. 23; 2, 25. 37. 41. Vergleicht man 20, 20—26; 23, 2 f. AG 16, 20; 17, 7 und bedenkt man, daß dem Lc wohl bekannt war, auf welch' heftigen Widerstand die erstmalige römische Steuerveranlagung in Palästina bei fanatischen Juden gestoßen ist (AG 5, 37 oben S. 124), so ist auch das nicht belanglos für ihn und Theophilus gewesen, was er 2, 1—5 berichtet, daß der willige Gehorsam Josephs gegen eine Verfügung des Kaisers dazu gedient hat, daß Jesus an dem durch Geschichte und Weissagung hiefür geweihten Ort geboren wurde. Wenn

gesetzlichen Anforderungen für ihn Genüge geleistet worden, oder, mit anderen Worten, nicht ohne daß dies geschehen war, von seinen Eltern nach Nazareth, wo er dann aufwuchs, gebracht worden ist. Trotz allem Außerordentlichen und Wunderbaren, was seine Geburt vorbereitet, bewirkt, umgeben und zur Kunde frommer Menschen gebracht hat, ist der Messias Jesus vom Anfang an, schon zu der Zeit, da noch nicht sein eigener Wille, sondern der seiner Eltern seine Lebensführung bestimmte, aller menschlichen und aller israelitischen Ordnung untertan gewesen. Dem entspricht auch die Entwicklung des in Nazareth [1]) Heranwachsenden. Diese wird durch eine zweimalige zusammenfassende Beschreibung (40. 52) und durch eine dadurch eingerahmte Erzählung eines einzelnen Vorgangs (41—51) dargestellt. Die erste allgemeine Beschreibung (40), deren ursprünglicher Text vielfach teils durch Aufnahme des Wortes *πνεύματι* aus 1, 80, teils durch Assimilation an 2, 52 verändert wurde [2]), stellt voran das körperliche Wachsen und Erstarken, nennt sodann als einen die ungestörte körperliche Entwicklung begleitenden Umstand, daß das Knäblein mit Verstand erfüllt wurde, und als drittes, daß Gottes Gnade auf ihm ruhte oder, deutlicher ausgedrückt, über ihm waltete; denn, wenn die Gnade Gottes als die innerlich wirkende, jene glückliche körperliche und geistige Entwicklung hervorbringende Kraft gedacht wäre, würde sie zuerst genannt sein. Als Abschluß der Beschreibung eignet sich nur der Gedanke, daß Gottes Huld die Entwicklung des Kindes als von oben schützende Macht vor allem Schaden von außen behütete. In charakteristischem Unterschied von dieser auf die Zeit der unmündigen Kindheit bezüglichen Beschreibung wird in der Beschreibung der Weiterentwicklung vom 12. Lebensjahr an (52) an erster Stelle der Fortschritt des geistigen Vermögens, dann erst ein ebensolcher in bezug auf das körperliche Wachstum genannt [3])

---

die übrigen angeführten Züge an Gal 4, 4 erinnern, so dieser an Rm 13, 1—7.

[1]) Während 2, 3 f. Bethlehem Josephs „eigene Stadt" d. h. Heimat genannt wurde, wird hier Nazareth, das der Leser aus 1, 26 f. als Heimat nur der Maria kennt, die „eigene Stadt" beider Ehegatten genannt, nicht sowohl darum, weil auch Joseph zur Zeit von 1, 26 dort wohnte, sondern weil es von nun an der ständige Wohnsitz der Familie war cf 4, 16. 24. 34; und Nazarier sein Beiname 18, 37; 24, 7, auch in der AG 6mal, der auf seine Gemeinde übertragen wurde AG 24, 5.

[2]) *πνεύματι* om. ℵ B D L, fast alle Lat (nur nicht f q ϑ aur), Ss Sh, Sah Kopt, Orig. hom. 18 sehr nachdrücklich. Clem exc. e Theodoto § 61 p 984 (nicht 974) kann man nicht dafür anführen, da dort offenbare Vermischung mit v. 52 vorliegt, auch nicht Cyr. Al, da die syr. Übers. mit Mai's griech. Text übereinstimmt. — Voranstellung von *ἐκραταιοῦτο* vor *ἠγάπα* D b c e ff² (sic!) scheint bedeutungslos. Sh hat hinter *ἐκραταιοῦτο* aus v. 52 *ἐν ἡλικίᾳ* eingeschoben.

[3]) In Annäherung an v. 40 haben in v. 52 D L Ol, a b c e ff² l q, Sc (dessen Lctext mit 2, 48 beginnt) Ss S¹ Sh, Kopt *ἡλικίᾳ* vor *σοφίᾳ* gestellt.

Das Dritte aber ist, daß der Knabe und Jüngling stetig an Gnade bei Gott und Menschen zunahm, d. h. in steigendem Maße Gottes und der Menschen Wohlgefallen erwarb [4]). Neben die erste dieser, eine ganze Reihe von Jahren umspannenden Darstellungen der Entwicklung Jesu (40) tritt als Einleitung zu der folgenden Einzelerzählung die Angabe (41), daß seine Eltern die Gewohnheit hatten, Jahr für Jahr zur Zeit des Passafestes nach Jerusalem zu reisen [5]). So geschah es (42) auch in dem Jahr, in welchem Jesus sein 12. Jahr erreichte oder vollendete. Daß Jesus an der Wallfahrt teilnahm, ist schon damit indirekt gesagt, wird aber auch im folgenden nicht eigens ausgesprochen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt [6]). Damit verträgt sich nicht die früh auftauchende Meinung, daß Jesus, da er 12 Jahr alt war, zum ersten Mal in seinem Leben an der Wallfahrt teilgenommen habe, und die dadurch bedingte Vorstellung, daß der mächtige Eindruck, den der Tempel mit seinem prächtigen Kultus und das festliche Getriebe, das eine Woche lang die hl. Stadt durchwogte, auf sein empfängliches Gemüt machte, Gedanken, die bis dahin in ihm geschlummert hatten, geweckt und zum ersten Mal zur Aussprache gedrängt haben. Erzählt wird nur, daß Jesus, als er ein Knabe von 12 Jahren geworden war, da seine Eltern die gewohnte Festreise machten und nach Ablauf der mehrtägigen Festfeier die Rückreise antraten,

---

Vielleicht trug dazu im Abendland auch das dort hartnäckig festgehaltene Mißverständnis bei, daß ἡλικία hier Lebensalter (*aetas* alle lat Hss) und nicht vielmehr „Statur, Leibeslänge“ bedeute cf Bd I³, 298f. A 10. 11 zu Mt 6, 27.

[4]) Cf 1 Sam 2, 26 nach dem Hebr., von LXX ungeschickt wiedergegeben, übrigens um so mehr zu vergleichen, weil kurz vorher 2, 21 schon einmal vom Wachstum des Knaben die Rede gewesen ist. Cf Test. XII patr. Symeon 5, 2 εὑρίσκοντες χάριν ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων.

[5]) Statt οἱ γονεῖς αὐτοῦ haben v. 41 a b c l r (nicht e f q Vulg) *Joseph et Maria*, v. 43 Ἰωσ. καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ A C X..., b c f ff² (dieser ebenso auch v. 41) q r aur δ (nicht so a e Vulg), S¹ S³; dafür „seine Leute d. h. seine Angehörigen“ Ss v. 41. 43 u. 48, S¹ so nur 41, dagegen „Joseph u. seine Mutter“ 43 und wie die Griechen 48 nichts. — Das ἐν vor τῇ ἑορτῇ, das die Versionen ausdrücken, von den Griechen aber nur D bezeugt, ist grammatisch entbehrlich.

[6]) Dem hat D unter anderen „Verbesserungen“ abgeholfen: καὶ ὅτε ἐγένετο αὐτῷ ἔτη δώδεκα (soweit ebenso auch L Ol) ἀνέβησαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ἔχοντες αὐτὸν κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς τῶν ἀζύμων καὶ τελεσάντων . . . ἀπέμεινεν ὁ παῖς Ἰησοῦς κτλ. Das stark bezeugte ἀναβαινόντων αὐ. wurde in den jüngeren Hss in ἀναβάντων αὐ. „verbessert“ und durch εἰς Ἱεροσόλυμα vervollständigt. Die Überflüssigkeit von beidem, zumal hinter v. 41, zeigt Jo 12, 20. Das ἀναβαίνειν bezeichnet die ganze Wallfahrt aus Anlaß des Festes ohne Unterscheidung des Hin und des Her. Bei Gelegenheit einer solchen ereignete sich die folgende Geschichte. Eine wenig neues bietende Paraphrase derselben bringt das sehr alte Thomasev. c. 19 (Ev. apocr. ed.² Tischendorf p. 156 cf GK II, 768—773). Sehr viel alberner sind die Ausschmückungen im arabischen Kindheitsev. c. 50—53, Tischend. p. 207f. cf auch hier unten A 9.

in Jerusalem zurückblieb. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß Jesus mit 12 Jahren, was in jenem Klima noch etwas mehr bedeutet, als bei uns, zum ersten Mal an solcher Pilgerfahrt teilgenommen haben sollte. Richtig ist nur, daß dieses Alter bei den Juden als die Grenzscheide angesehen wurde, von wo an der Knabe von seinem Vater zur pünktlichen Beobachtung der Gesetzesvorschriften angehalten werden sollte [7]). Daraus folgt aber nicht, daß die jüngeren Knaben an Gottesdiensten und Festen, die an den Tempel gebunden waren, und somit an den Festreisen nach Jerus. nicht teilnahmen. Auf die Frage, wer unter den „Kleinen" zu verstehen sei, die unter anderen Klassen von der Verpflichtung zum Besuch des Heiligtums an den drei Wallfahrtsfesten (Ex 23, 14—17) nach rabbinischer Satzung entbunden waren, antwortete die Schule Hillels: der Knabe, der noch nicht imstande sei, die Hand seines Vaters zu fassen und so von der Stadt Jerus. zum Tempelberg hinaufzugehen; die Schule Schammais dagegen: der Knabe, der noch nicht auf des Vaters Schulter reitend diesen Weg machen könne (Mischna, Chagiga I, 1). Also Dreijährige und Fünfjährige wurden von gesetzeseifrigen Vätern zu den Festen mitgenommen. Die Eltern Jesu, von denen (43) bemerkt wird daß sie die Tage des Festes bis zu Ende in Jerus. verblieben, wozu nach rabbinischer Lehre kein Israelit geradezu verpflichtet war (s. Lightfoot p. 740), zeigen sich auch darin, wie alle in Lc 1—2 charakterisirten Frommen als streng nach dem Gesetz lebende Israeliten. Wie manchmal also mögen sie ihren erstgeborenen Sohn, schon ehe er 12 Jahre alt war, mit sich nach Jerus. genommen haben! — Das diesmalige Zurückbleiben ihres zu verständigen Jahren gekommenen Sohnes bemerkten die Eltern nicht (44), nahmen vielmehr an, daß er sich unter der Reisegesellschaft, in dem vielleicht aus Hunderten bestehenden Zug der Festpilger befände, die am gleichen Tage mit ihnen von Jerus. nach Galiläa aufgebrochen waren, und reisten daher, zunächst ohne Sorge, eine Tagereise weit und suchten ihn erst am Abend des ersten Reisetages, da es galt sich für die Nachtruhe einzurichten, unter den Verwandten und Bekannten. Da sie ihn nicht fanden (45), traten sie, natürlich nicht in der Nacht, sondern am anderen Morgen die Rückreise nach Jerus. an. Schon unterwegs begannen sie, wie das Partic. praes. ἀναζητοῦντες im Verhältnis zu ὑπέστρεψαν

[7]) Cf Lightfoot horae p. 739, Wettstein z. St.; Wünsche, Neue Beiträge S. 418f. Man dichtete, daß Moses mit 12 Jahren von seinem Elternhaus getrennt worden sei, um von dessen Traditionen unabhängig zu werden Midr. r. zu Ex 4, 27 (übers. v. Wünsche S. 53); in gleichem Alter soll Samuel angefangen haben zu weissagen und berufen worden sein (Jos. ant. V, 10, 4 ohne Anhalt in 1 Sam 3, 1ff. 4, 1ff.), ebenso alt Daniel Prophet, Salomo König geworden Pseudoign. Magn. 3; Maria Cast. ad Ignatium 2ff.

sagt, mit ihren Erkundigungen und Nachforschungen nach dem Verbleib ihres Sohnes, die sie alsdann in Jerus., wo sie am Abend des zweiten Reisetages ankamen, mit wachsender Sorge fortsetzten. Endlich (46), 3 Tage nach seiner Trennung von ihnen, also wohl gegen Abend eines dritten, mit vergeblichem Suchen in Jerus. hingebrachten Tages, fanden sie ihn im Tempel, d. h. in einer der den Tempelplatz einrahmenden Hallen in einem Kreise von Lehrern sitzend, diesen zuhörend und sie fragend [8]). Verkehrter konnte man dies Bild nicht überschreiben als mit den Worten „Jesus lehrt im Tempel“ [9]). Das Erste, was von ihm gesagt wird, ist ja, daß er dem Vortrag der Lehrer lernbegierig zuhörte; und wenn daneben von Fragen die Rede ist, die er an jene richtete, so sind das selbstverständlich nicht Fragen eines Examinators, sondern Fragen des um Aufklärung und weitere Belehrung bittenden Schülers. Gerade in solchen Fragen zeigte sich (47) zunächst die Verständigkeit des Knaben, über welche alle, die ihn hörten, also nicht nur die Lehrer, sondern auch andere Anwesende staunten, nicht minder freilich in den Antworten, die er auf Gegenfragen der Lehrer gab. Über diese Zwischenbemerkung hinweg knüpft die Fortsetzung der Erzählung (48) wieder an v. 46 an; denn nur von den Eltern, die doch nicht wieder genannt werden, kann es gesagt sein, daß sie bei dem Anblick ihres von Schriftgelehrten umgebenen Sohnes vor Staunen außer sich gerieten. Die Mutter findet zuerst Worte, ihr Befremden auszudrücken. In unverkennbarer Erregung und im Ton des Vorwurfs spricht sie zu Jesus: „Kind, warum hast du so gegen uns gehandelt [10])? Siehe dein

[8]) Auch der Lehrer, zu dessen Füßen der Schüler sitzt (AG 22, 3), pflegt zu sitzen Lc 4, 20; 5, 3 (Bd I³, 179 A 7). Von R. Jochanan, dem Zeitgenossen Jesu, der ein eigenes Lehrhaus in Jerus. hatte, wird daneben berichtet: „er saß und lehrte im Schatten des Tempelhauses“ jer. Aboda zara 3, 43ᵇ = bab. Pesach. 26ᵃ cf Schlatter, Jochanan S. 12 A 2.

[9]) So z. B. Ebrard, Kritik der ev. Gesch.³ S. 301. Das würde etwa passen auf die häßlichen Karikaturen der ev. Erzählung in den Apokryphen (s. A 6) oder auch bei Josephus, der (vita 2) von sich selbst erzählt: „Vermöge meines ausgezeichneten Gedächtnisses und Verstandes machte ich gewaltige Fortschritte in der Bildung, und um mein 14. Lebensjahr, halb noch ein Knabe, wurde ich wegen meiner Schriftgelehrsamkeit von allen gerühmt, da die Hohenpriester und ersten Männer der Stadt sich oftmals versammelten, um von mir über Gesetzesfragen genauere Belehrung zu empfangen.“

[10]) Da *οὕτως ποιεῖν* sich sachlich kaum vom *τοῦτο ποιεῖν* unterscheidet (Lc 1, 25; 9, 15; 12, 43), kann *τί* nicht „was“, sondern nur „warum“ sein cf Ev. Thomae 19 *ἵνατί τοῦτο ἐποίησας ἡμῖν*. Auch hier (cf v. 33. 27. 41. 43) erregte *ὁ πατὴρ αὐτοῦ* Anstoß. Es entstanden neben dem bestbeglaubigten Text (I) *ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ . . ἐζητοῦμέν σε*, noch folgende LAen: (II) *quaerebamus te* a b ff², davor nach „denn siehe“ Sc, dessen Lctext hier beginnt (nicht so Ss S¹, auch nicht Sd, der nur umstellt: „ich und dein Vater“), (III) *nam et propinqui tui et ego . . . quaesivimus te* e, (IV) Mischlesarten aus I und III: *καὶ οἱ συγγενεῖς* (Ol *ὁ συγγενής*) *σου* teils hinter *ὁ*

Vater und ich suchten dich mit Schmerzen.“ Der so Getadelte antwortet (49) mit der Gegenfrage: „Was ist das (die Ursache davon), daß ihr mich suchtet (oder sucht)? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meinem Vater gehört?“ Das erste Wort aus dem Munde Jesu, daß uns aufbewahrt ist, ist ein Ausdruck seiner Verwunderung darüber, daß andere Menschen, und zwar die ihm nächststehenden Menschen, seine eigenen Eltern nicht ebenso denken, wie er. Er tadelt seine Eltern weder darum, daß sie von Jerus. abgereist sind, ohne sich nach ihm umzusehen, noch daß sie umgekehrt sind, um ihn zu suchen und zu holen, sondern bekennt nur nicht zu verstehen, daß sie, wie das wahrscheinlich echte Präsens ζητεῖτε (s. A 10 a. E.) andeutet, bis zu diesem Augenblick mit Kummer und Sorge ihn suchen; daß sie, in Jerus. angelangt, hier und dort, etwa in dem Hause, in dem sie während der 8 Festtage geherbergt haben, nach ihm gesucht und bei Bekannten, die sie in Jerus. haben mochten, nach ihm gefragt haben, anstatt sich zu sagen, daß nichts in der hl. Stadt für ihn soviel Anziehungskraft habe, als der Tempel, das Haus seines Vaters, und demnach sofort dort ihn zu suchen und zu finden. Auf nichts anderes als auf diesen Ort kann Jesus mit ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου hinweisen[11]); denn es handelt sich um den Gegensatz der verschiedenen Orte in und bei Jerus., an welchen die Eltern ihren Sohn mit steigender Sorge gesucht haben, zu dem einen Ort, wo sie ihn mühelos hatten finden können. Wenn die Mutter ihn an die Pflicht und schuldige Rücksicht gegen seine Eltern und zwar in erster Linie gegen Joseph, den sie seinen Vater nannte, erinnert hat, so war der Gegensatz, in dem Jesus in seiner Antwort Gott seinen Vater nannte, nicht zu überhören. So freilich konnte dies nicht gemeint sein, als ob der Knabe das Wunder, dem er sein menschliches Dasein verdankte (1, 34 f.), durchschaut oder durch seine Eltern erfahren und daraufhin dem Joseph hiemit erklärt hätte, daß er ihn nicht als seinen Vater anerkenne. Denn erstens würde, da Maria neben Joseph sich selbst genannt hatte, und Jesus beide Eltern zugleich anredet, mit gleichem Recht die absurde Folgerung zu ziehen sein, daß er Maria nicht mehr als die Mutter anerkenne, die ihn geboren hat. Zweitens aber würde dies

---

πατήρ σου (254, Ol, ohne σου S^3, teils vor ὁ πατήρ (C*), teils hinter κἀγώ. — Zu ὀδυνώμενοι + καὶ λυπούμενοι Dadeff[1], doppelt ausgedrückt auch Sc Sd („siehe, ich und dein Vater gingen traurig und angstvoll umher und suchten dich“), nicht so Ss S^1 S^2 Sh. Hier 48 nur κ*B ζητοῦμεν (statt ἐζητοῦμεν), dagegen v. 49 ζητεῖτε statt ἐζητεῖτε) κ*L, 346, b (*quaeretis*), Sc (nicht Ss, S^1), Sah Kopt. Letzteres wahrscheinlich richtig.

[11]) Cf Jo 2, 16. Darnach übersetzten Ss Sc Sd S^1 „im Hause“ (erst S^1 wörtlich). Cf τὰ ἴδια τινος, das einem gehörige Gebiet oder Wohnhaus Lc 18, 28; 21, 6; Jo 1, 11; 16, 32; 19, 27; als Übersetzung von בית Esther 5, 10; 6, 12.

eine Aufkündigung des Gehorsams gegen die von Gott ihm gegegebenen Eltern bedeuten und in unversöhnlichem Widerspruch stehen nicht nur mit dem, was v. 50 zu lesen ist, daß Jesus auch in der Folgezeit seinen Eltern in Gehorsam sich unterordnete, sondern mit dem Bild des sittlichen Verhaltens Jesu während seines ganzen Erdenlebens, wie es uns aus der gesamten, hierin einstimmigen kanonischen Überlieferung entgegenleuchtet[12]). Trotzdem bleibt zwischen der Erinnerung der Mutter an die schuldige Rücksicht gegen Vater und Mutter und der Bezeichnung Gottes als seines Vaters ein hörbarer Gegensatz. Zu den mancherlei Verhältnissen, in Vergleich mit welchen Jesus sein persönliches Verhältnis zu Gott als das innigere und höherstehende ansieht, gehört auch sein Verhältnis zu den Eltern. Daß die Eltern dies Wort nicht verstanden, d. h. daß sie nicht begriffen, woher ihr Sohn das darin ausgesprochene Selbstbewußtsein gewonnen habe, beweist vor allem, daß sie ähnliche Worte bis dahin von ihm nicht gehört hatten. Unerhört war es ja unter den Juden jener Zeit nicht, daß der Fromme auch als Einzelner Gott seinen Vater nannte[13]), aber es war dies auch keineswegs ebenso gebräuchlich, wie etwa die Anrede Gottes mit „unser Vater" mit und ohne den Beisatz „(der du) im Himmel (bist)" im Gemeindegebet. In der einen wie in der anderen Weise von Gott zu reden war dadurch begründet, daß das Verhältnis des irdischen Vaters zu seinem Sohn längst als Gleichnis für das Verhältnis Gottes sei es zu Israel als seinem erstgeborenen Sohn, sei es zu dem einzelnen Israeliten (cf Lc 15, 11—32; Mt 21, 28—31), besonders dem Frommen diente. Hier aber betont der Zwölfjährige sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater, das er durch sein längeres Verweilen im Tempel betätigt hat, im Gegensatz zu der angeblich darin enthaltenen und ihm zum Vorwurf gemachten Vernachlässigung der Pietät gegen seine Eltern. Es mag sein, daß Jesus den Ps 27 gekannt und in diesem Augenblick an Ps 27, 10 sich erinnert hat, zumal v. 4 desselben Psalms ein in seinen Mund vorzüglich passender Ausdruck der Liebe zum Tempel und zum Tempelkultus war. Aber die Unähnlichkeit der Lage des Knaben von derjenigen des atl Dichters überwiegt doch weit die Ähnlichkeit der beiderseitigen Aussagen. Der Psalmist ist von Feinden verfolgt und mit dem Tode bedroht. Selbst Vater und Mutter überlassen ihn seinem Schicksal; Jahveh allein ist es, der sich seiner annimmt und ihm in seinem Heiligtum als einem

---

[12]) Ein sehr anderes, geradezu widerwärtiges Charakterbild geben uns Bücher wie das Ev des Thomas fast in jedem Kapitel.

[13]) Die ersten deutlichen Beispiele sind Sir 23, 1. 4; 51, 10 zumal nach dem hebr. Text. Beispiele aus der rabbinischen Literatur der nachchristlichen Zeit gibt Dalman, Worte Jesu I, 153f. Cf auch meine Bemerkungen Bd I³, 208 A 63; S. 267 A 56; S. 273 A 69. 70; S. 441 A 40.

Asyl Schutz gewährt. Gott darum seinen Vater zu nennen, ist dem Psalmisten nicht in den Sinn gekommen. Jesus dagegen, der sich der liebevollen Fürsorge seiner Eltern, der Anerkennung der Lehrer Israels (47) und des Wohlgefallens bei jedermann (52) erfreut, nennt Gott mit gegensätzlichem Nachdruck seinen Vater. Was man ihm später als eine Lästerung vorgeworfen, aber doch wahrheitsgemäß bezeugt hat (Jo 5, 18): *πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν*, gilt auch schon von diesem ersten, uns überlieferten Worte Jesu. Denn in demselben Augenblick, in welchem er die gründliche Verschiedenheit seiner Weise über Göttliches und Menschliches zu denken von der Denkweise anderer Menschen mit besonderer Stärke empfindet, bringt er auch die Empfindung seiner näheren Verwandtschaft mit Gott zu ungekünsteltem Ausdruck. Und eben dies aus seinem Munde zu hören, ist für die Eltern ein Rätsel. Was sie von dem Wunder seiner Erzeugung gehört und erlebt hatten, war nicht darnach angetan, dieses Selbstbewußtsein des Knaben ihnen begreiflich zu machen. Denn seine Eigenart, die sie als eine Folge seiner wunderbaren Erzeugung ansehen mochten, hatte die bisherige Entwicklung des Kindes gewiß zu einer glücklichen und erfreulichen (40. 52), aber nicht zu einer übernatürlichen gemacht. Durch Erziehung und Unterricht konnte ihm dieses eigenartige Selbstbewußtsein auch nicht eingeflößt sein. Es war nur als das Ergebnis einer inneren Entwicklung zu denken, deren Triebkräfte in der Naturanlage des Kindes und in seinem innigen Verkehr mit Gott lagen. Dies aber waren Geheimnisse, die der damaligen Erkenntnis der Eltern verschlossen waren. Erst durch die Selbstbezeugung ihres zum Mann erwachsenen Sohnes sollten die wenigen dafür empfänglichen Menschen allmählich und nur soweit, daß der Glaube sie sich aneignen konnte, enthüllt werden cf Lc 10, 21 f. Bis dahin hielt sich die Entwicklung des zum Jüngling und Mann heranreifenden Jesus in den bisherigen, durch keinerlei Zeichen und Wunder grell beleuchteten Bahnen (52 s. oben S. 164 f.). Auch im Verhältnis zu den Eltern war er nach wie vor der gehorsame Sohn (51 a). Von dem Außerordentlichen, was in Jerus. 40 Tage nach seiner Geburt über ihn gesagt worden war und was er selbst als Zwölfjähriger ebendort gesprochen hatte, wurde in der Bevölkerung Nazareths, unter der er aufwuchs, nichts bekannt. Simeon und Hanna werden ebenso wie Zacharias und Elisabeth gestorben sein, ehe Jesus das 12. Jahr erreichte. Joseph wird weiterhin in der ev Geschichte nicht mehr als ein Lebender erwähnt. Es ist vielmehr daraus, daß Mutter und Brüder Jesu mehrmals ohne ihn auftreten (Mr 3, 31 f.; 6, 1—3; Lc 8, 19; Jo 2, 1. 12; AG 1, 14), mit Sicherheit zu schließen, daß Joseph das öffentliche Wirken Jesu nicht mehr erlebt hat. Maria allein von den zunächst beteiligten Zeugen der Geburts- und Kindheits-

geschichte Jesu hat den Tod und die Auferstehung Jesu erlebt (Lc 2, 35; Jo 19, 25; AG 1, 14). Auf sie als die hauptsächliche Trägerin der in der Gemeinde fortlebenden Tradition dieser Geschichten, weist Lc hier (51b) noch einmal mit ähnlichen Worten hin, wie schon 2, 19. Nicht auf das einzige kurze Wort Jesu, das v. 49 mitgeteilt war, oder auf dieses mit Einschluß der eigenen Worte der Maria (48) kann sich *πάντα τὰ ῥήματα* beziehen, gleichviel ob man dahinter *ταῦτα* liest oder mit besten Zeugen streicht [14]). Es hat vielmehr *ῥῆμα* hier ebenso wie 1, 37; 2, 15. 19 und zwar ebenso wie an jenen Stellen dicht neben dem Gebrauch im Sinn vom „Wort" (1, 38; 2, 17), hier neben 2, 50 (*τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς*) die Bedeutung „ins Wort gefaßte Tatsache, Geschichte" (s. oben S. 146 A 54), und durch den Plural mit beigefügtem *πάντα* ist der Leser angewiesen, dies auf alles seit der ersten gleichartigen Bemerkung (2, 19) Erzählte, auf den ganzen geschichtlichen Inhalt von 2, 21—50 zu beziehen.

8. Vergleichung von Lc 1—2 mit Mt 1—2. Die von Lc in diesem ersten Abschnitt behandelten Stoffe sind, abgesehen von Jo 1, 13, wo die wunderbare Erzeugung nach dem herkömmlichen Text vorausgesetzt, nach dem ursprünglichen Text geradezu bezeugt ist (Bd IV³, 75 f. 709 ff.), und von einigen Personen- und Ortsnamen [15]) nur von Mt in c. 1—2 in erzählendem Ton berührt worden. Die Vergleichung mit Mt bestätigt durchaus, was aus dem Vorwort des Lc sich ergab (oben S. 43 f. 51 ff.), daß dieser keine einem Ap zugeschriebene ev Schrift, also auch nicht unseren Mt gelesen und benutzt hat. Obwohl beide Evv in den für die Würdigung der Person Jesu und die Kenntnis seiner geschichtlichen Stellung wichtigsten Punkten miteinander übereinstimmen, zeigen sie in bezug auf die zur Darstellung der gemeinsamen Anschauungen verwendeten Materialien und die Form der Darstellung

---

[14]) Zu *πάντα τὰ ῥήματα* (ℵBC . . .) oder *τὰ ῥήμ. ἅπαντα* (*ACKΠ* . . ., *πάντα* D) + *ταῦτα* die Masse der griech. (außer ℵ*BDM) und lat. Hss (außer a c), Sc S³ (om. Sd Ss S¹) Sah Kopt Got. Daneben finden sich vereinzelt noch folgende Varianten 1) *πάντα* ohne *τὰ ῥήμ. τ.* Sd, wenige Griech. s. Tschd., wozu dem Sinn nach auch Ev. Thomae 19 *πάντα τὰ γενόμενα* gehört. 2) a *verba ejus omnia.* 3) *ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς* om. Ss (nicht so Sc Sd S¹ S³ Sh), 4) *συμβάλλουσα* vor *ἐν τ. κ.* + ℵ°X etc. aus 2, 19.

[15]) Joseph Jo 1, 15; 6, 42, niemals bei Mr: Maria bei Jo niemals mit Namen, sondern stets nur als Mutter Jesu genannt 2, 2—12; 6, 42; 19, 25 f., mit Namen einmal Mr 6, 3 und gleichfalls nur einmal Mr 3, 31 als „seine Mutter". Lc Joseph 1, 27; 2, 4, 16, außerdem „sein Vater" 2, 33, 48; Maria 1, 27, 30, 34, 38, 41, 46, 56; 2, 5, 16 19, 34; außerdem „seine Mutter" 1, 43; 2, 33, 48 51 und beide als „seine Eltern" 2, 27, 41, 43. — Nazareth Jo 1, 45 f. (cf 7, 41, 52, Gegensatz zu Bethlehem 7, 42), Mr 1, 9, außerdem noch *Ναζαρηνός* Mr 1, 24; 10, 47; 16, 6. Überhaupt im NT nur bei Lc vorkommende Personen- und Ortsnamen: Zacharias, Elisabeth, Simeon Hanna, die Stadt Jutta (Juda) 1, 39 oben S. 91 ff.

völlige gegenseitige Unabhängigkeit. Beide betrachten die Davidische Herkunft Jesu als eine durch Joseph vermittelte und zeigen sich gegen die Abstammung Marias gleichgiltig. Aber die Genealogien, durch welche die Herkunft Josephs dargestellt wird, weisen durch die Stelle, die sie in der Erzählung einnehmen (Mt 1, 1—17; Lc 3, 23—38), durch die Namen, aus denen sie zusammengesetzt sind, durch die zeitliche Ausdehnung des Stammbaumes und die in der Anordnung desselben zutage tretende Idee auf zwei selbständige Überlieferungen als ihre Quelle zurück. Beide Evv sagen deutlich, daß die Erzeugung Jesu Folge einer Einwirkung heiligen Geistes auf die Jungfrau Maria unter Ausschluß jeder Mitwirkung eines Mannes gewesen sei; beide lassen dies Wunder, ehe es geschieht, durch einen Engel einem Menschen verkünden, und zugleich den Namen des zu erwartenden Sohnes bestimmen. Beide lassen das Wunder der Konzeption verkündigen und geschehen, während Joseph und Maria nur erst Verlobte waren, die Geburt dagegen erfolgen, nachdem sie in häusliche Gemeinschaft eingetreten waren (Mt 1, 18—25; Lc 1, 26—38; 2, 5—7). Aber Empfänger der Engelsbotschaft ist bei Mt Joseph, bei Lc Maria, und die Erzählungen sind abgesehen von den genannten Übereinstimmungen der Grundanschauung völlig verschieden. Es bleibt auch zweifelhaft, ob Lc, indem er bei nochmaliger Erwähnung der Bestimmung des Namens Jesu (2, 21) verschweigt, wem ein Engel diese Namengebung befohlen habe, eine Kenntnis davon verrät, daß auch dem Joseph eine Offenbarung wesentlich gleichen Inhalts zu teil geworden ist. Beide Evv lassen die Geburt Jesu unter der Regierung Herodes des Gr. (s. oben zu 2, 1 S. 121) in Bethlehem geschehen, und man kann bei gutem Willen aus Mt 2, 23 schließen, daß die Familie schon vor ihrer endgiltigen Niederlassung in Nazareth eine Beziehung zu dieser Stadt gehabt hat cf Bd I³, 115. Aber es fehlt in Mt 1, 18—25 jede Ortsangabe und jede Aufklärung über die der Geburt in Bethlehem vorangehende Verbindung sei es Josephs oder Marias mit Nazareth. Lc folgt also 1, 26; 2, 4. 39 einer von Mt oder dessen etwaiger Quelle völlig unabhängigen Überlieferung. Dies gilt erst recht von denjenigen Erzählungen des Mt und des Lc, die zu einer Vergleichung des einen Ev mit dem anderen überhaupt keine oder so gut wie keine Handhabe bieten. Wie Mt nicht die geringste Spur von Kenntnis des Inhalts von Lc 1, 5—25; 39—80; 2, 1—52 verrät, so Lc keinerlei Kunde von Mt 2, 1—23. In einem Punkt jedoch ergibt sich eine ernstliche sachliche Verschiedenheit zwischen Mt und Lc, welche hier nur, insoweit als dabei die Auslegung der Evv ein Wort mitzureden hat, kurz berührt werden kann. Ist es, was hier nicht im Vorbeigehen noch einmal bewiesen werden kann, unmöglich, die sämtlichen in Mt 2, 1—21 berichteten Ereignisse in den Zeitraum von etwa 32 Tagen,

die zwischen der Beschneidung (Lc 2, 21) und der Darstellung im Tempel (2, 22) verstrichen sind, einzuzwängen; müssen diese Ereignisse, ihre Geschichtlichkeit vorausgesetzt, vielmehr der Darstellung im Tempel gefolgt sein, so scheint Lc dieselben nicht nur nicht zu kennen, sondern auch geradezu auszuschließen, wenn er 2, 39 erzählt, daß Jesus nach seiner Darstellung im Tempel zu Jerusalem von seinen Eltern nach Nazareth gebracht worden sei und, abgesehen von Pilgerfahrten nach Jerus. aus Anlaß der großen Feste (2, 41 ff.), in Naz. seine Jugend verlebt habe. Aber eben diese Wiedergabe von Lc 2, 39 f. ist, wie schon oben S. 163 f. gezeigt wurde, sehr ungenau. Es ist dem Lc nicht angelegen zu sagen, daß die Reise nach Naz. unmittelbar auf die Darstellung im Tempel gefolgt und somit auch von Jerus., nicht etwa von Bethlehem oder irgend einem anderen Ort aus angetreten worden sei. Was Lc sagen will und wirklich sagt, ist vielmehr dies, daß die Eltern Jesu nicht früher als, oder mit anderen Worten nicht ohne daß sie zuvor allen aus Anlaß der Geburt ihres Sohnes ihnen obliegenden Anforderungen des Gesetzes, wozu unter anderem auch die Darstellung im Tempel gehörte, genügt hatten, mit ihrem Kinde von Judäa nach Galiläa oder, anders ausgedrückt, von Bethlehem in der Nähe Jerusalems nach Nazareth, von wo sie dorthin gekommen waren (2, 4), zurückkehrten. Vergleicht man, wie Lc am Ende seines ersten Buchs an den Bericht vom Tage der Auferstehung Jesu 24, 44 ff. ohne deutliche Unterscheidung solches anschließt, wovon er nach AG 1, 3 sehr wohl weiß, daß es erst 40 Tage später geschehen ist, oder wie Mt 4, 12 die Übersiedelung der Familie Jesu von Nazareth nach Kapernaum, die sich nach Jo 2, 12 an eine Reise Jesu von Judäa nach Galiläa bald nach seiner Taufe angeschlossen hat, mit einer viel späteren Reise von Judäa nach Galiläa verknüpft, so wird man sich hüten, aus Lc 2, 39 voreilige Schlüsse zu ziehen. Lc kann die in Mt 2 erzählten Geschichten gekannt und auch für wahr gehalten, aber seine Gründe gehabt haben, warum er sie wie vieles andere, wovon das Gleiche gilt, als für seinen ersten Leser und seinen besonderen Zweck weniger geeignet bei Seite liegen ließ. Er konnte z. B. der Meinung sein, daß durch die Geschichte vom Besuch der Magier heidnischem Aberglauben und durch die von der Flucht nach Ägypten jüdischen Verleumdungen Vorschub geleistet werden könnte, cf Bd I, 104 f. 107 f.

II. Die Vorbereitung des öffentlichen Auftretens Jesu 3, 1—4, 13.

1. Das prophetische Wirken des Johannes 3, 1—20. Die Berufung des Joh. zum Propheten und sein erstes öffentliches

Auftreten wird mit den wieder ganz atl klingenden Worten beschrieben (3, 2^b): *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ* [16]). Diesem momentanen Ereignis, das schon 1, 80 ins Auge gefaßt wurde, an einer Stelle, an welche der Leser schon durch die Nennung des Vaters Zacharias (cf 1, 59. 62. 67—79), mehr noch durch *ἐν τῇ ἐρήμῳ* erinnert wird, gelten zunächst die vorangestellten Zeitangaben, vor allem die einzige ein bestimmtes Jahr nennende, die an der Spitze steht: „im 15. Jahr der Regierung des Casars Tiberius". Wieviele der im weiteren Verlauf des Ev berichteten Ereignisse in dasselbe Jahr fallen, ist hier nicht einmal angedeutet, und ausdrückliche Angaben des Lc über das zeitliche Verhältnis z. B. der Taufe Jesu oder des Anfangs der Predigt Jesu in Galiläa (4, 17 f.) oder gar seines Todes zu dem Beginn der prophetischen Tätigkeit des Joh. sucht man im ganzen 3. Ev vergeblich. Aus einigen Stellen desselben ist jedoch mit annähernder Sicherheit zu schließen, daß der ganze in diesem Ev dargestellte Geschichtsverlauf sich über mehr als ein Jahr erstreckt hat und somit selbst für den Fall, daß Joh. im ersten Monat des angegebenen Jahres zuerst aufgetreten wäre, nicht in dieses Jahr eingezwängt werden können. Anders verhält es sich mit den übrigen, weniger bestimmten Angaben. Da wir aus anderen Quellen sicher wissen, daß die Amtsführung des Pilatus, die Regierung der beiden Tetrarchen und die hohepriesterliche Funktion des Kajaphas sich über eine längere Reihe von Jahren erstreckt haben; da ferner im weiteren Verlauf des Ev Pilatus und der Tetrarch Herodes Antipas, in der AG (4, 6) auch die Hohenpriester Hannas und Kajaphas wieder als mithandelnde Personen mit Namen genannt werden, so ergibt sich, daß die diese Männer betreffenden Angaben in 3, 1 f. für die ganze Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu und die Anfangszeit seiner Gemeinde gelten. Ungeeignet wie sie sind, das erste Auftreten des Joh. chronologisch genau zu bestimmen, dienen sie dazu, dem Leser die politischen Verhältnisse in Palästina, unter denen das Christentum entstanden ist und seine erste Entwicklung gehabt hat, in kurzen Umrissen zu vergegenwärtigen. Aus mehr als einem Grunde empfiehlt es sich, mit der Erörterung dieser, auf den Schauplatz der Christentumsgeschichte während der ganzen im weiteren Verlauf des 3. Ev. und in den ersten Kapiteln der AG dargestellten Periode bezüglichen Angaben

[16]) Auch hier 3, 2. 15. 16. 20 wie 1, 13. 60. 63 schwanken die Hss zwischen *Ἰωάννης* (BDOl. . .) und *Ἰωάννης* (ℵ AC . . .). — Ganz überwiegend bezeugt ist *θεοῦ*; das daneben meist nur in Citaten und Versionen bezeugte *κυρίου* stammt aus Gen 15, 1; 1 Reg 18, 1; Jer 1, 2 etc. Lc scheint sich vielmehr an Jer 1, 1 (LXX ohne Äquivalent im Hebr): *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίαν κτλ.* angeschlossen zu haben. Auch v. 2 hat LXX *θεοῦ*, wo hebr. יהוה. Wie dort der Vater des Propheten, der Priester Hilkia genannt und mehrere Zeitangaben gegeben werden, so hier von Lc.

zu beginnen und darauf erst der verwickelteren und verschieden beantworteten Frage nach dem Jahr, in dem Joh. als Prophet aufgetreten ist, näherzutreten.

Pontius Pilatus[17]) ist nach zehnjähriger Amtsführung als Statthalter oder, genauer ausgedrückt, Prokurator der ehemals vom Ethnarchen Archelaus beherrschten Teile Palästinas (Judäa, Samaria und Küstenstrich von Gaza bis Cäsarea), von denen Lc nur das Hauptland Judäa nennt, kurz vor dem Passafest 36 n. Chr. von dem syrischen Statthalter Vitellius abgesetzt und beauftragt worden, sich zur Verantwortung vor dem Kaiser nach Rom zu begeben, wo er jedoch aus begreiflichen Gründen erst nach Jahresfrist, bald nach dem Tode des Kaisers Tiberius († 16. März 37) eintraf[17a]).

---

[17]) Von den Evv nennt nur Lc — denn Mt 27, 2 ist *Ποντίῳ* sicherlich zu streichen — hier und AG 4, 27 außer dem Cognomen Pilatus auch den Geschlechtsnamen Pontius. Cf außerdem 1 Tim 6, 13 und das apost. Symbolum, ferner Jos. ant. 18, 2, 2 (bei der ersten Erwähnung, in bell. II, 9, 2ff. überhaupt nicht, auch nicht bei Philo, leg. ad Caj. 38); Tac. ann. XV, 44. Die Schreibung *Πειλᾶτος*, hier durch AB*DOl, anderwärts z. B. Lc 23, 6 noch stärker bezeugt, entspricht dem langen *i* in dem Etymon dieses Cognomen: *pilus* oder *pilum*. — Anstatt des genaueren Titels des obersten römischen Beamten in Palästina *procurator* (Tac. l. l.) = *ἐπίτροπος* (Philo l. l., Jos. bell. II, 8, 1, auch *ἐπιτροπεύων* ant. 20, 5, 1) gebraucht das NT regelmäßig (Lc 20, 20; in der AG 6 mal), gelegentlich auch Jos. ant. 18, 3, 1 u. 2 *ἡγεμών*, was ebensogut die obersten Beamten der größeren Provinzen bezeichnet Lc 2, 2; 21, 12; 1 Pt 2, 14. Man darf annehmen, daß D, Eus. dem. VIII prooem. 14; IX, 5, 2 *ἐπιτροπεύοντος* und alle Lat *procurante* auf grund ihrer Sachkenntnis statt *ἡγεμονεύοντος* schrieben, um die gleichmäßige Bezeichnung der Herrschergewalt des Kaisers durch *ἡγεμονία* und des Statthalters einer kleinen Provinz durch *ἡγεμονεύειν* zu beseitigen. Aus dem gleichen Grunde schrieb Marcion *ἐπὶ τῶν χρόνων Πιλάτου* (Adamant. p. 64, 15 cf Iren. I, 27, 2 im Sinne Mu's *temporibus Pontii Pilati praesidis, qui fuit procurator Tiberii Caesaris* s. GK II, 455). Auch die Syrer suchten die unpassende Gleichstellung vom Kaiser und Beamten zu beseitigen: Ss Sc vom Kaiser מרברנותא (etwa = Führung), S[1] „Königtum", alle drei für Pilatus eine bloße Transskription des griech. *ἐν τῇ ἡγεμονίᾳ*.

[17a]) Zwischen dem ersten Besuch des Vitellius in Jerus. zur Zeit eines Passafestes (Jos. ant. XVIII, 4, 3), kurz vor welchem Vitellius den Pilatus seines Amtes entsetzte und anwies, nach Rom zu gehen (XVIII, 4, 2) und dem zweiten Besuch des Vitellius in Jerus., wiederum bei Gelegenheit eines jüdischen Festes, während dessen er aus Rom ein Schreiben mit der Nachricht vom Tode des Tiberius erhielt (XVIII, 5, 3), liegt ein Jahr oder etwas mehr. Rechnet man für die Beförderung der amtlichen Nachricht von Rom nach Palästina etwa 3—4 Wochen, so müßte Vitellius, da Tiberius am 16. März 37 starb, etwa um den 6.—16. April 37 in Jerus. gewesen sein. Das von Josephus nicht näher bezeichnete Fest wird also ein Passafest gewesen sein. Das Passa aber, kurz vor welchem Pilatus abgesetzt wurde, war dasjenige des J. 36. Waren damals 10 Jahre seit seinem Amtsantritt in Palästina verstrichen (ant. XVIII, 4, 2), so ist Pilatus im Frühjahr 26 nach Palästina gekommen. Eusebius, der h. e. I, 9, 1 seinen Amtsantritt in das 12., in der Chronik (ed. Karst p. 212) in das 13. J. des Tiberius verlegt, hat keine anderen Quellen als die von ihm

Die amtliche Tätigkeit des Pilatus in Palästina fällt also in die Zeit vom Frühjahr 26 bis dahin 36. Neben Pilatus stellt Lc drei Fürsten, die unter dem Titel von Tetrarchen die damals nicht dem römischen Prokurator unterstellten Teile Palästinas beherrschten, zunächst die beiden Söhne Herodes des Gr., die zugleich mit ihrem Bruder Archelaus, der im J. 6 n. Chr. vom Kaiser abgesetzt und verbannt wurde, nach dem Tode ihres Vaters (4 n. Chr.) auf grund von dessen, im wesentlichen durch Augustus bestätigten letztem Testamente das Reich des Vaters unter sich teilten. Herodes Antipas, der im NT überall, zuweilen auch von Josephus und auf seinen Münzen nur mit seinem Familiennamen Herodes genannt wird [18]), erhielt Galiläa und Peräa [19]) und regierte 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Sein Bruder Philippus regierte 4 v. Chr. bis 33/34 n. Chr. über ein ausgedehntes, aus mehreren, durch besondere Namen unterschiedenen Landschaften bestehendes Gebiet im Osten und Norden des Sees Genezareth. Statt diese Landschaften mehr oder weniger vollständig aufzuzählen, wie es Josephus mehrmals, aber in sehr mannigfaltiger Weise tut (s. A 19), begnügt Lc sich mit zwei Namen, die er in eigentümlicher Weise als eine Einheit

---

citirte Archäologie des Josephus, läßt sich aber durch diese verleiten, das Frühjahr der Amtsentsetzung des Pilatus mit dem Frühjahr seiner Ankunft in Rom zu identifizieren.

[18]) *Ἀντίπας* Jos. bell. II, 2, 3f., *Ἡρῴδης ὁ κληθεὶς Ἀντίπας* bell. II, 9, 1 und von da an stets *Ἡρῴδης*, gelegentlich mit dem Titel *ὁ τετραρχῶν* oder *ὁ τετράρχης* II, 9, 5 u. 6. Lc nennt AG 12, 1. 6. 11. 19. 21 auch Agrippa I nur Herodes, an erser Stelle mit *ὁ βασιλεύς*.

[19]) Lc nennt auch hier wie bei Pilatus nur das Hauptland, Galiläa, so gelegentlich auch Jos. ant. XVIII, 5, 4 (Niese 136). Ebendort (Niese 137) bezeichnet Josephus den Philippus als Tetrarchen der Trachonitis, und beide abgekürzte Ausdrücke finden sich schon im Brief des Königs Agrippa I an Kaiser Cajus bei Philo leg. ad Caj. 41. Mit Trachonitis faßt Jos. bell. I, 33, 8 „die benachbarten Landschaften" zusammen; anderwärts beschreibt er das Gebiet des Philippus durch eine Reihe von Landschaftsnamen. Neben Trachon oder Trachonitis, das niemals fehlt, nennt er überall auch (1) Batanaea ant. XVII, 8, 1; 11, 4; XVIII, 4, 6; bell. II, 6, 3 cf ant. XV, 10, 1; außerdem (2) Gaulanitis ant. XVII, 8, 1; XVIII, 4, 6; (3) Auranitis XVII, 11, 4; bell. II, 6, 3 cf ant. XV, 10, 1; (4) Teile des ehemaligen Besitzes eines gewissen Zenodorus oder Zenon bell II, 6, 3; ant. XVII, 11, 4; endlich (5) Panias nur ant. XVII, 8, 1. Da Panias und das umliegende Gebiet an den Quellen des Jordan zum Besitz des Zenodorus gehörte und nach dessen Tod an Herodes d. Gr. kam (ant. XV, 10, 3 Niese § 360. 363; bell. I, 20, 4), so ist Nr 4 in vorstehender Aufzählung sicherlich identisch mit Nr. 5. Dies Gebiet unter den von Philippus beherrschten Landschaften namentlich anzuführen, lag darum besonders nahe, weil Philippus die alte Stadt Panias, wo schon Herodes d. Gr. einen prächtigen Augustustempel gebaut hatte, zu einer ansehnlichen Stadt unter dem Namen *Καισάρεια Φιλίππου* (Mt 16, 13; Mr 8, 27, von Lc zu 9, 18ff nicht genannt) und auch wohl zu einer seiner Residenzen umgeschaffen hat. Aus demselben Grunde ist aber auch von vornherein wahrscheinlich, daß Lc das gleiche Gebiet unter dem Namen des „ituräischen Landes" versteht s. folgende Anm.

zusammenfaßt als „das ituräische und trachonitische Land“ [20]). Dies kann aber nicht so verstanden werden, als ob die beiden Attribute des von Philippus beherrschten Landes nur zwei Eigenschaften eines und desselben Gebietes bezeichneten, was mit allem, was wir über die Lage der von Ituräern bewohnten Landschaften wissen, unverträglich und überhaupt in geographischen Angaben unerhört wäre. Es sind vielmehr zwei zu einem politischen Ganzen verbundene Gebiete so benannt. Mit dem Hauptland, dessen Name Trachon oder Trachonitis dem Josephus mehrmals als Bezeichnung der ganzen Tetrarchie des Philippus dient (s. A 19), ist eine Landschaft, welche man nach den dieselbe bewohnenden Ituräern das Ituräerland nennen kann, zu einer einzigen *χώρα* und *τετραρχία* verbunden. Der ituräische Teil dieses Komplexes ist das zwischen dem See Huleh und dem Hermon gelegene, Caesarea Philippi (das alte Panias) einschließende Gebiet, das bis zum J. 20 v. Chr. unter der Herrschaft eines gewissen Zenodorus gestanden hatte, nach dessen Tode aber von Augustus Herodes dem Gr. verliehen wurde, nachdem dieser schon einige Jahre vorher vom Kaiser mit den Landschaften Trachon, Batanaea und Hauran belehnt worden war. Eben diese, vergleichsweise spät mit dem Reich des Herodes verbundenen, ganz überwiegend von Nichtjuden bewohnten Gebiete fielen im J. 4 v. Chr. dem Philippus zu. Da Jesus mit seinen Jüngern die Tetrarchie des Philippus betrat, so oft er sich an das Nordostufer des Sees Genezareth begab, und gelegentlich auch die Gegend von Caesarea Philippi, also den ituräischen Teil seiner Tetrarchie

[20]) Es kann nicht zufällig sein, daß Lc die bekannten Landschaftsnamen *ἡ Ἰουδαία, ἡ Γαλιλαία* hier wie überall und auch das sonst nicht von ihm erwähnte *ἡ Ἀβιληνή*, so, ohne *χώρα* oder *γῆ*, einführt und dagegen schreibt *τῆς Ἰτουραίας καὶ Τραχωνίτιδος χώρας*. Die Ähnlichkeit mit AG 15, 6; 18, 23 (s. Einl. I³, 133) ist mehr äußerlicher Art; denn während *Φρυγία* bei Lc selbst (AG 2, 10; 18, 23) und im gemeinen Sprachgebrauch ohne hinzutretendes Substantiv Name einer bekannten Landschaft ist, und ebenso auch *ὁ Τράχων* Jos. ant. XV, 10, 1 oder *ἡ Τραχωνῖτις* ant. XVI, 9, 2. 3 gewöhnlich so gebraucht wird, gilt das nicht von *Ἰτουραία*, das bisher nirgendwo als selbständiger Landschaftsname sicher nachgewiesen ist. Hier gehört also *χώρα* zu beiden geographischen Begriffen als zu Adjektiven. Die Zusammenfassung aber der beiden unter ein einziges mit dem Artikel versehenes *χώρα* ist die gleiche wie in „die österreichisch-ungarische Monarchie“, „das elsaß-lothringische Reichsland“, die griechisch-römische Kulturwelt“. Von einer sonderlichen Ungenauigkeit des Lc in dieser Hinsicht zu reden, erscheint unveranlaßt. — Ss Sc verwischen das Eigenartige des Originals: „in der Gegend von Ituraea und in dem Land von Trachon“, S¹ „in Ituraea und in der Gegend von Trachon“. Schreibfehler in Hss des Kopt „Idumea“, u. Tetrachonitidis in e sind ohne Bedeutung; merkwürdig aber das in B am Rand zu und vor *Ἰτουραίας* geschriebene *ὀρεινῆς* cf Strabo XVI, 10 p. 753 *τὴν Ἰτουραίων ὀρεινήν*. Oder stammt die Glosse nur aus einem Onomastikon wie das bei Lagarde, Onom. p. 193, 16, wo יטור (1 Chron 5, 19 LXX *Ἰτουραῖοι*) nach aram. טור Berg gedeutet wird? Dazu Hieronymus p. 64, 27 *Ituraeae montanae Syrum est.*

besucht hat, so sind die den Philippus betreffenden Angaben sehr an ihrem Platz. Weniger einleuchtend ist, warum Lc hinzufügt: *καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος*[21]). Das am östlichen Abhang des Antilibanon, etwa 26 km nordwestlich von Damascus gelegene Abila, das zur Unterscheidung von mehreren gleichnamigen Städten, einer in der Dekapolis, einer anderen in Peräa,

[21]) Die verwickelte Frage kann hier nicht erschöpfend erörtert werden. Cf Guthe, Prot. RE. IX³, 543: Schürer I⁴, 707—725. Der aus der arabischen Halbinsel nach Norden vorgedrungene Stamm der Ituräer hatte zur Zeit des jüdischen Königs und Hohenpriesters Aristobul I (104—103 v. Chr.), der einen großen Teil des Landes der Ituräer mit dem jüdischen Gebiet vereinigte und dessen Bewohner zur Wahl zwischen Annahme der Beschneidung und Auswanderung zwang, feste Wohnsitze und einen beträchtlichen zusammenhängenden Landbesitz zwischen Libanon und Antilibanon und von den Abhängen dieser Gebirge nach Süden und Osten. Der Bericht des Josephus (ant. XIII, 11, 3), der dafür eine Stelle aus Strabo's Geschichtswerk wörtlich citirt, welcher sich seinerseits auf den noch älteren und ortskundigen Timagenes berufen hatte, ist in geographischer Hinsicht aus Strabo's Geographie XVI, 10. 18. 20 p. 753. 755. 756 zu vervollständigen, deren Angaben durch alle anderen Nachrichten über die Wohnsitze der Ituräer bestätigt werden, z. B. auch durch die oben S. 131 citirte Inschrift, deren Vf sich rühmt, auf Befehl des syrischen Statthalters Quirinius in einem Kampf mit den Ituräern im Libanon eine Burg derselben eingenommen zu haben. Es bestand dort ein Fürstentum der Ituräer mit der Hauptstadt Chalcis unter Ptolemäus, dem Sohn des Mennäus (85—40 v. Chr.) und dessen Sohn Lysanias (40—34 v. Chr.), das nach dem Tode des letzteren in mehrere Herrschaften zerfiel. Ein gewisser Zenodorus hat nach Jos. ant. XV, 10, 1; bell. I, 20, 4 bald darauf den ganzen Besitz des genannten Lysanias pachtweise in Besitz genommen. Zu diesem *οἶκος Λυσανίου*, welcher als ungeteiltes Ganzes in Besitz des Zenodorus gekommen war, muß nach dem Zusammenhang von ant. XV, 10, 1—3 unter anderem auch der Trachon gehört haben; denn die noch zu Lebzeiten Zenodors von Augustus verfügte Überweisung des Trachon an Herodes empfand Zenodor als eine *ἁρπαγὴν τῆς ἐπαρχίας* (ant. XV, 10, 2 Niese 349; cf auch § 352 und bell. I, 20, 4 N. 399). Wenn es daher im selben Zusammenhang weiter heißt (bell. I, 20, 4 Nr. 400), daß der Kaiser nach dem Tode des Zenodorus „auch das ganze Land zwischen Trachon und Galiläa", oder wie ant. XV, 10, 3 dies näher erläutert wird, „Ulatha und Panias und das Land umher" dem Herodes zuteilte, so ist es unmöglich, mit Schürer S. 714 f. den durch letzteren Namen deutlich bezeichneten Bezirk mit dem von Zenodor in Besitz genommenen *οἶκος Λυσανίου* zu identificiren. Letzteres ist vielmehr ein viel weiterer Begriff. Zur Herrschaft des Lysanias und nach dessen Tod des Zenodorus gehörten nur unter anderem auch die Bezirke von Panias und Ulatha. Darum kann auch der den Namen der beiden Bezirke vorangestellte, nicht gerade geschickte Ausdruck ant. XV, 10, 3 nichts ändern: „Der Kaiser gab auch den nicht unbedeutenden Gebietsanteil dieses (des Zenodorus) dem Herodes, der zwischen dem Trachon und Galiläa liegt". Nur von da aus erklärt sich auch die Ausdrucksweise in bezug auf die dem Philippus zugefallenen Gebietsteile ant. XVII, 11, 8 (neben Batanäa, Trachon, Hauran) *οὐκ ἔστι μέρη οἴκου τοῦ Ζηνοδώρου λεγομένου* — bell. II, 6, 3 *καὶ μέρη τινὰ τοῦ Ζηνωνᾶ οἴκου τὰ περὶ Ἰ . . .* (?). Gemeint ist das lange Zeit zum Reich der Ituräer gehörige Gebiet von Panias, welches ant. XVII, 8, 1 allein diese Bezirke vertritt, und *Ulatha*, welches XV, 10, 3 davor genannt wird, ein Name, der sicherlich mit dem talmudischen אולתא, dem heutigen

das Abila des Lysanias genannt wurde [22]), hat Jesus nie besucht und von irgend welcher Bedeutung dieser Stadt für die Geschichte der apostolischen Gemeinde verlautet nichts. Die Erwähnung dieses Gebietes und seines Herrschers zu der Zeit Joh. des Täufers und Jesu erklärt sich wohl nur daraus, daß die Tetrarchie dieses jüngeren Lysanias nach dessen Tod während der Jahre 37—44 n. Chr. dem jüdischen König Agrippa I (AG 12, 1—23) und während der Jahre 53—100, also auch zur Zeit, da Lc schrieb, dem König Agrippa II (AG 25, 13—26, 32) gehörte (s. A 22) und daher zu dem „Lande Israels" im weiteren Sinne zu rechnen war (cf Neubauer, géogr. du Talmud p. 1 f.). Da wir die Dauer der Regierung des Tetrarchen Lysanias nicht kennen, sondern nur wissen, daß im J. 37 n. Chr. über seine Tetrarchie anderweitig verfügt wurde, so wird durch diese Angabe unser chronologisches Wissen nicht bereichert; denn der Name des Pilatus hat uns bereits in die Zeit vor dem Frühjahr 36 und der des Philippus in die Zeit vor 33/34 n. Chr. versetzt. — Neben allen bis dahin genannten weltlichen Herrschern durften auch die Spitzen der geistlichen Obrigkeit Israels nicht fehlen. Daher heißt es zum Schluß (2): *ἐπὶ ἀρχιερέως Ἅννᾶ καὶ Καϊαφᾶ*. Damit kann nicht die falsche Vorstellung ausgedrückt sein, daß das hohepriesterliche Amt damals oder regelmäßig ein zwischen zwei Männern geteiltes gewesen sei,

„See Huleh" zwischen dem Ursprung des Jordan und dessen Einmündung in den See Genezareth identisch ist cf Neubauer, Géogr. du Talmud p. 27; Buhl Geogr. Pal. S. 112 f. In dieselbe Gegend weist uns auch Jos. bell. II, 6, 3 (s. vorhin), wo der Ortsname, wodurch die „Teile von Zenodors Besitz" näher bestimmt werden, allerdings sehr unsicher überliefert ist. Die einzige halbwegs glaublich klingende Form *Ἰαμνίαν* ist doch wohl mit dem bell. II, 20, 6 zwischen *Σεπφ* und *Μηρω* (bell. III, 3, 1 *Μηρωθ*, vita 37 *Ἀμηρωθ*) genannten *Ἰαμνειθ*, *Ἰαμνειν* und dem vita 37 vor *Μηρωθ* oder *Ἀμηρωθ* genannten *Ἰαμνια* zu identificiren cf Reland, Pal. p. 182. 825. Es ist das in den nördlichen Wohnsitzen des Stammes Dan gelegene Jamnia, das Seitenstück zu dem Jamnia oder Jabne in Judäa in der Nachbarschaft der ursprünglichen Wohnsitze Dans. Dagegen spricht nicht die gelegentliche Zusammenstellung mit Sepph, dem heutigen Safed, das weiter südlich liegt, und mit Meroth (Meron, Merom), dessen Lage nicht sicher zu bestimmen ist cf Buhl S. 234 f.

[22]) So Jos. ant. XIX, 5, 1; Ptolem. V, 15, 22. Das zu dieser Stadt gehörige Gebiet, von Lc *ἡ Ἀβιληνή* genannt, bezeichnet auch Jos. ant. XVIII, 6, 10; XX, 7, 1 als die Tetrarchie des Lysanias, bell. II, 11, 5 u. 12, 8 als die *βασιλεία* desselben. Nach diesen Stellen schenkte Caligula a. 37 dem jüdischen König Agrippa I (37—44) außer der Tetrarchie des a. 33/34 verstorbenen Philippus auch diese Tetrarchie des Lysanias, ebenso Claudius a. 53 dem Agrippa II († entweder a. 100 oder einige Jahre vorher s. Schürer I[4], 599). Das oft wiederholte Urteil, daß Lc den im J. 34 v. Chr. gestorbenen Beherrscher des ganzen Reichs der Ituräer, Lysanias, den Sohn des Ptolemäus (s. oben A 21) irrtümlich in die Zeit um 25—30 n. Chr. verlegt und zu einem Tetrarchen nur der Abilene gemacht habe, scheitert schon an den Angaben des Josephus und darf heute wohl als erledigt gelten, cf Schürer I, 716—719.

wie das der römischen Konsuln, denn dies würde *ἀρχιερέων* statt *ἀρχιερέως* erfordern[23]). Ebenso aber auch wenn die Vorstellung ausgedrückt werden sollte, daß in der fraglichen Zeit zuerst Hannas und nach diesem Kajaphas das Amt des Hohenpriesters innegehabt, was aber auch dadurch ausgeschlossen ist, daß es sich bei dieser wie bei allen vorangegangenen Angaben um die Zeit nicht eines andauernden Zustandes oder Geschehens, sondern nur des einmaligen Auftretens des Joh. handelt. Der Leser, der nicht anderswoher über diese Personen unterrichtet ist, scheint kaum anders verstehen zu können, als daß in dem Augenblick, da Joh. zu predigen und zu taufen anfing, Hannas das Amt des Hohenpriesters verwaltete, wodurch aber der Sinn des daneben stehenden Namens Kajaphas völlig rätselhaft wird. Wesentlich ebenso verhält es sich mit AG 4, 6, nur daß die dortige Wortstellung *Ἅννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊαφᾶς* den Titel Hoherpriester noch ausschließlicher auf Hannas zu beschränken scheint, und daß die weiter folgenden Worte zu der Annahme berechtigen könnten, daß Kajaphas und einige andere Männer nur darum neben Hannas genannt seien, weil sie hohepriesterlicher Abkunft waren und auf grund solcher Abstammung zu den Hohenpriestern im weiteren Sinn gehörten[24]). Da Lc, hierin mit Mr übereinstimmend, in der Leidensgeschichte niemals einen Hohenpriester mit Namen nennt, aber auch, hierin von Mr 14, 53. 60 f. 63 abweichend, aus der oft erwähnten Vielheit der Hohenpriester (19, 47; 20, 1. 19; 22, 2. 4. 52. 66; 23, 4. 10. 13; 24, 20) nicht ein einziges Mal einen einzelnen Mann heraushebt, geschweige denn so charakterisirt, daß er als der regierende Hohepriester kenntlich wird, so ist schwerlich zu entscheiden, ob er die richtige d. h. den Angaben des Mt und des Jo sowie des Josephus entsprechende Vorstellung von den amtlichen Verhältnissen des Hannas und des Kajaphas besessen hat. Nach Mt 26,

[23]) *ἀρχιερέων* ist griech. sogut wie gar nicht bezeugt, dagegen stark in den Versionen: *sub principibus sacerdotum* a f ff² q Vulg (ebenso b, nur umgestellt *sacerd. princ.*, dagegen e *pontifice*), „in der Zeit des H. und des K. der Hohenpriester" Kopt (dagegen Sah Singular), „in dem Hohepriestertum des H. und des K". SsScS¹. — Statt *Ἅννας*, wie der Mann hier und AG 4, 6; Jo 18, 12 heißt, nennt ihn wie einen gleichnamigen Hohenpriester späterer Zeit Josephus regelmäßig *Ἄνανος*, was abgesehen von der nach Art des Josephus angehängten griech. Endung -os der hebr. Urform חנן genauer entspricht. Doch wird die Verdoppelung des ν bei Lc und Jo ebenso wie die Schreibweise *Ἰωαννης* s. oben S. 67 A. 59 eine wirkliche Aussprache wiedergeben. Möglich wäre auch, daß der aram. männliche Name חנה eingewirkt hätte cf Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1876 S. 594. — Zu dem Namen חנן s. Bd. IV², 491 A. 96.

[24]) Lc gebraucht von 9, 22 an 12 oder 13 mal, in der AG 10 oder 11 mal *οἱ ἀρχιερεῖς* von den zum Synedrium gehörigen Hohenpriestern. Daneben aber zeigt er namentlich in der AG (cf auch Lc 22, 50. 54) deutliche Kenntnis davon, daß an der Spitze der Hohenpriester und des ganzen Synedriums der eine Hohepriester im engeren Sinne stand (AG 5, 17. 21. 27; 9, 1 cf mit 9, 14. 21).

3. 57; Jo 11, 49; 18, 13f. 24. 28 ist zur Zeit des Todes Jesu Kajaphas regierender Hoherpriester gewesen. Dies wird von Josephus, der über Jesus kein Wort verliert [24a]), nicht nur bestätigt, sondern auch auf die ganze Zeit der Predigt des Täufers und Jesu ausgedehnt, indem wir durch ihn erfahren, daß während der ganzen Amtszeit des Pilatus, während welcher Jesus nach den Evv (auch Lc 13, 1), nach Paulus (1 Tm 4, 13) und Tacitus (ann. XV, 44) gelehrt und gelitten hat, und schon einige Zeit vor dem Amtsantritt des Pilatus Joseph mit Beinamen Kajaphas, ein Schwiegersohn des Hannas, das hohepriesterliche Amt verwaltete. Während unentschieden bleiben muß, in welchem der Jahre 18—25 n. Chr. Kajaphas eingesetzt wurde, steht seine Amtsentsetzung kurz vor dem Passa des J. 36 fest [25]). Sein Schwiegervater Hannas ist nach der berichtigten Chronologie der amtlichen Tätigkeit des Quirinius in Palästina (s. Excurs IV und oben S. 132) im J. 4/3 oder 3/2 v. Chr. von Quirinius eingesetzt worden und bis zu einem der Jahre 15—16 n. Chr. im Amte geblieben, länger als irgend einer der

[24a]) Da eine vor Jahr und Tag, wenn ich recht erinnere, aus Leipzig mir zugegangene anonyme Zuschrift unter anderen Belehrungen mir mitgeteilt hat, daß diese beiläufige Bemerkung unwahr sei, erlaube ich mir, auf Forsch VI, 301—305, auch S. 255f. zu verweisen.

[25]) Der Prokurator Gratus, der Vorgänger des Pilatus, hat nach Jos. ant. XVIII, 2, 2 während seiner 11jährigen Amtszeit (a. 15—26 p. Chr.) 1) den Hohenpriester Hannas abgesetzt und statt seiner den Ismael, Phabi's Sohn, eingesetzt, 2) bald darauf den Eleazar, Sohn des Hohenpriesters Hannas, 3) nach Ablauf eines Jahres den Simon, Sohn des Kamithes, 4) wiederum nach Jahresfrist den Joseph mit Beinamen Kajaphas. Da wir nicht wissen, wie bald nach Antritt seines Amtes Gratus den Hannas abgesetzt hat, und wie viel Zeit zwischen nr. 1 und 2 vorstehender Daten verstrichen ist, so läßt sich der Amtsantritt des Kajaphas nicht chronologisch genau bestimmen. Rechnen wir für nr. 1 beispielsweise 1 Jahr nach Ankunft des Gratus, für nr. 2 nur $^1/_2$ Jahr, wozu dann für nr. 3 und 4 noch je 1 Jahr kommt, so würde Kajaphas a. 18/19 eingesetzt worden sein. Es kann das aber ebensogut einige Jahre später, um a. 20—25 geschehen sein. Die Absetzung des Kajaphas ist nach ant. XVIII, 4, 3 Niese 95 von dem syrischen Statthalter Vitellius bei Gelegenheit seines ersten Besuches von Jerusalem zu Ostern 36 verfügt worden, nachdem Vitellius kurz vorher d. h. schon vor seiner Ankunft in Jerusalem dem Pilatus durch den zu seinem Nachfolger bestimmten Marcellus befohlen hatte, sich nach Rom zu begeben. Es läßt sich also nicht mehr sagen, als daß Kajaphas frühstens a. 18/19, spätestens a. 25/26 Hoherpriester wurde und, da er im Frühjahr 36 abgesetzt wurde, mindestens 10—11, höchstens 17—18 Jahre im Amte war. Die chronologische Unsicherheit in bezug auf den Amtsantritt des Kajaphas und die gleichzeitige Amtsentsetzung des Hannas läßt uns um so mehr in Unwissenheit in bezug auf die Amtsdauer des Hannas, als auch der Amtsantritt des Hannas sich nicht genau bestimmen läßt. Auch wenn man sich davon überzeugt, daß die Schätzung des Quirinius nicht 6/7 n. Chr., sondern 4/3 v. Chr. stattfand (s. Exc. IV und oben S. 131f.), wäre noch nicht gesagt, ob Hannas noch im J. 4, oder erst 3 oder auch 2 v. Chr. antrat. Auch das Ende seiner Amtsführung kann, wie zu Anfang dieser Anmerkung gezeigt wurde, in irgend eines der Jahre 15—21 fallen.

Hohenpriester der herodäischen Zeit[26]). Schon die hiedurch bewiesene staatsmännische Befähigung sowie der Umstand, daß noch zu seinen Lebzeiten sein Sohn Eleazar ein Jahr lang, sein Schwiegersohn Kajaphas mindestens 11 Jahre und, vielleicht auch noch vor seinem Tode, ein zweiter Sohn Jonathan (a. 36—37) das hohepriesterliche Amt innehatte (ant. XVIII, 4, 3), machen es sehr begreiflich, daß Hannas noch viele Jahre nach seiner Amtsentsetzung den überwiegenden Einfluß auf die Politik des Synedriums und die dem jeweilen regierenden Hohenpriester zustehenden Befugnisse ausübte, der an Stellen wie Jo 18, 13—24; AG 4, 6 durchblickt. Daraus ist denn auch wohl die immerhin auffällige Ausdrucksweise Lc 3, 2: AG 4, 6, welche den Hannas neben dem das Hohepriestertum amtlich vertretenden Kajaphas als den eigentlichen Hohenpriester erscheinen läßt. Näheres hierüber Bd V, 164 f. 195 f. zu AG 4, 6 und 5, 17.

Obwohl, wie bereits bemerkt, die bis dahin erörterten synchronistischen Angaben nicht dem Zweck dienen, das erste Auftreten des Joh. chronologisch zu bestimmen, sondern, soweit das durch bloße Namen und Amtstitel geschehen kann, eine Vorstellung von den Zuständen in Palästina zu geben, unter welchen Joh. auftrat, geben sie uns doch die Termine an die Hand, zwischen welche unter anderem auch dieses Ereignis fällt. Nach dem Frühjahr 26, in welchem Pilatus Prokurator von Palästina wurde, und vor dem J. 33/34, in welchem der Tetrarch Philippus starb, ist nach Lc Joh. aufgetreten. Aber auch die ganze Wirksamkeit Jesu mit Einschluß seines Todes und der ersten Erlebnisse seiner Gemeinde in Jerusalem fällt zwischen diese beiden Termine[27]). Nur von dem Anfang aller ev Predigt gibt Lc einen bestimmten Zeitpunkt an mit den Worten *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος*. Der Text ist sicher überliefert[28]). Auch der Sinn scheint zweifellos; denn wenn auch der Gebrauch von *ἡγεμονία* in bezug auf Tiberius neben *ἡγεμονεύοντος* von der amtlichen Stellung des Pilatus den der Geschichte Unkundigen zu dem Irrtum verleiten könnte, daß es sich auch bei Tiberius nur um einen Statthalterposten handle, so ist doch selbstverständlich das 15. Jahr der kaiserlichen Regierung des Tiberius gemeint[29]). Woher Lc diesen

[26]) Jos. XX, 9, 1. S. auch hiezu Exc. IV. Man konnte von einem „Hause des Hannas" als einer hohepriesterlichen Dynastie reden cf Bd I³, 702 A 67.

[27]) Dies kann hier nicht bewiesen werden, bedarf dessen aber auch kaum, da es trotz aller Meinungsverschiedenheiten über die Chronologie des Pl aus dieser mit Sicherheit hervorgeht. Aus den Schriften des Lc ergibt sich unmittelbar nur dies, daß der Tod Jesu vor dem Passa 36, vor welchem Pilatus und während dessen Kajaphas je ihres Amtes entsetzt wurden (s. A 17* 25), und somit, da Jesus zur Zeit eines Passas starb, allerspätestens im Frühjahr 35 erfolgt ist cf Lc 23, 1 ff.; AG 4, 6. 27 cf 1 Tm 6, 13.

[28]) So las schon Marcion cf GK II, 455; über kleine Abweichungen s. oben S. 175 A 17.

[29]) *ἡγεμών* zur Bezeichnung des regierenden Kaisers Strabo VI p 288;

alle übrigen chronologischen Angaben des NT's (auch Jo 2, 20) an Bestimmtheit übertreffenden Ansatz geschöpft hat, wissen wir ebensowenig, als woher er gewußt hat, daß in dem Augenblick, da Joh. anfing zu predigen, ein gewisser Lysanias die kleine Tetrarchie von Abila beherrschte. Abzuweisen ist aber vor allem die oft geäußerte Meinung, daß Lc von einem ihm überlieferten Datum des Todes Jesu aus durch Rückrechnung das 15. Jahr des Tiberius als Zeit des ersten Auftretens des Joh. gewonnen habe. Selbst wenn Lc eine chronologische Überlieferung vom Todesjahr Jesu gehabt hätte, könnte sie nicht der Angelpunkt seiner chronologischen Vorstellung vom Verlauf der ev Geschichte gewesen sein. Denn es ist erstens bei ihm so wenig wie bei den anderen Evv die geringste Spur von einer solchen Überlieferung oder auch nur von einem Interesse an einer genauen zeitlichen Bestimmung des Todes Jesu [30]) zu entdecken. Es wäre zweitens unbegreiflich, daß er sein chronologisches Wissen bei Erzählung einer Tatsache angebracht hätte, deren zeitliches Verhältnis zum Tode Jesu er weder hier (3, 1) noch in der Leidensgeschichte noch im Verlauf der zwischen dem Auftreten des Joh. und dem Tode Jesu verlaufenden Geschichtserzählung angibt oder auch nur andeutet (s. oben S. 174). Es muß also die Angabe des 15. Regierungsjahres des Tiberius als Zeit des Auftretens des Joh. auf selbständiger Überlieferung beruhen. Fraglich aber ist, welche Berechnung der Regierungsdauer des Tiberius dabei zu grunde liegt. Ist, was anzunehmen uns am nächsten liegt, der Tod des Augustus am 19. Aug. 14 n. Chr. als

XII, 519; XIV, 627; vereinzelt auch Philo leg. ad Caj. 21 p. 567 von Augustus: *ἕνα ἄνδρα καὶ ἡγεμόνα* und Josephus ant. XIX, 2, 1 *ἡγεμόνα αἱρεῖσθαι*, bell. II, 11, 2 *ἡ ἡγεμονικὴ κλῆσις* Wahl zum Kaiser, sehr viel häufiger *ἡγεμονία* von der Regierung als Kaiser Philo leg. ad Caj. 2 u. 21 p. 546. 566; Jos. bell. II, 9, 1; 12, 8; ant. XVIII, 2, 2; 6, 9—11; XIX, 1, 10; vita 1; dafür oft *ἀρχή* bell. I prooem. 6; ant. XVIII, 4, 6; XX, 8, 4; auch *ἡγεμονεύειν* bell. II, 9, 5 (von Tiberius); 11, 1 ohne Unterschied von *βασιλεύειν* bell. IV, 9, 2; ant. XX, 8, 1. Auch noch bei Eusebius neben häufigerem *βασιλεύειν*, *βασιλεία* h. e. I, 9, 2 u. 3; II, 4, 1 etc. zuweilen *ἡγεμονία* IV, 3, 1; 4. — Die Stellung von *Καῖσαρ* hinter *Τιβέριος* (2, 1 umgekehrt *Κ. Αὐγ.*) ist die gewöhnliche s. oben S. 121 A 1. Es ist bereits zum Titel geworden, doch durchweg ohne Artikel im NT (nur Jo 19, 12 zweimal mit Artikel, nicht so Jo 19, 14), bei Lc, abgesehen von 2, 1; 3, 1, stets ohne Namen und ohne Artikel sowohl vom Kaiser in abstracto, als von dem jeweilen regierenden: Lc 20, 22. 24. 25; 23, 2, ebenso Mt und Mr an den Parallelstellen, auch Phl 4, 22; 9mal in AG; nur AG 25, 21. 25 *ὁ Σεβαστός*, einmal AG 11, 28 *Κλαύδιος* ohne Titel. Für Kaiser *βασιλεύς* nur 1 Pt 2, 13. 17, mehrmals aber inbegriffen in *οἱ βασιλεῖς* z. B. Lc. 21, 12; 22, 25; 1 Tm 2, 2; Ap 6, 15.

[30]) Während z. B. Jo 19, 14. 31 Tag und Stunde der Verurteilung und des Todes Jesu und das zeitliche Verhältnis dieser Tatsachen zur Festzeit genau angegeben wird, erfährt der Leser des Lc erst ganz nachträglich 23, 54. 56; 24, 1, daß Jesus an einem Freitag gestorben ist, und das Verhältnis zum Passa wird hinter 22, 1—15 nicht wieder berührt.

Anfang seiner Regierung anzusehen[31]), so wäre sein 15. J. = 19. Aug. 28 bis dahin 29. Dieser Ansatz hat aber kaum überwindliche Bedenken gegen sich für jeden, der von der Echtheit und somit auch der wesentlichen Glaubwürdigkeit des 4. Ev überzeugt ist, nach welchem zwischen dem Passa Jo 2, 13 ff. und dem Passa Jo 12, 1 ff. drei Jahre, also zwischen der Jo 1, 19—34 vorausgesetzten Taufe Jesu und vollends zwischen dem ersten Auftreten des Täufers und dem Tode Jesu mindestens 3 Jahre und mehrere Monate verstrichen sind. Die Meinung aber von einer nur einjährigen Lehrtätigkeit Jesu findet gegenüber dem chronologischen Schema des Jo bei den Synoptikern keinerlei Bestätigung, sondern vielmehr ihre Widerlegung, und von Lc gilt dies noch mehr als von Mt und Mr, s. unten zu Lc 3, 23; 6, 1; 13, 6—9. 34. Es empfiehlt sich daher immer wieder die alte Annahme, daß Lc die Jahre des Tiberius vielmehr vom Beginn seiner Mitregentschaft an gerechnet habe[32]). Nach der einzigen chronologisch bestimmteren Nachricht des dem Tiberius sehr nahe gestandenen Vellejus ist Tiberius kurz vor d. 16. Januar 12 n. Chr., also wohl entweder am 1. Januar 12 oder in den letzten Wochen des J. 11

---

[31]) So rechnet Josephus bell. II, 9, 1 = ant. XVIII, 2, 2 und bell. II, 9, 5 = ant. XVIII, 6, 10 (Regierungsdauer 22 Jahre, 6 [ant. dafür stark bezeugt 5] Monate und 3 Tage, gerechnet vom 19. August 14 bis 16. März 37) cf ant. XVIII, 4, 6 das 20. J. des Tiberius = 33—34 n. Chr. — Auch Philo leg. ad Caj. 37 rechnet 23 Jahre der Regierung des Tiberius als Autokrator.

[32]) Von der Literatur über den Gegenstand nenne ich: J. Usserii annales V. et N. Test. ed. Clericus 1722 p. 579. 586; Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evv S. 177 ff. 191 ff.; Schürer, I⁴, 443 f.; Ramsay, Was Christ born at Bethlehem, 1898, p. 199 ff. 221 ff. Vellejus Paterculus, Reitergeneral und langjähriger Begleiter des Tiberius auf dessen Kriegszügen, berichtet lib. II, 121 als ein letztes Ereignis vor dem Triumphzug des Tiberius am 16. Januar 12 n. Chr., an dem er selbst ehrenvollen Anteil nahm: *cum . . . senatus populusque Romanus postulante patre ejus* (d. i. Augustus), *ut aequum ei jus in omnibus provinciis exercitibusque esset, quam erat ipsi, decreto complexus esset (etenim absurdum erat non esse sub illo, quae ab illo vindicabantur, et qui ad opem ferendam primus erat, ad vindicandum honorem non judicari parem) in urbem reversus . . . egit triumphum.* Dieselbe Tatsache erwähnt Suet. Tib. 20 erst nach dem Triumph und in Zusammenhang mit einer Erwähnung des dritten Census, den Augustus 100 Tage vor seinem Tode, also um d. 10. Mai 14 n. Chr. hielt (Suet. Aug. 97), hierin sich anlehnend an die eigenen Worte des Augustus in dem während der letzten Wochen vor seinem Tode verfaßten *Index rerum a se gestarum* II, 9 (Res gestae D. Aug. ed.² Mommsen p. LXXXII u. 39); *Tertium consulari cum imperio lustrum conlega Tib. Caesare filio feci.* Die gleichzeitige griech. Übersetzung, die hier verstümmelt, aber aus II, 2 mit Sicherheit zu ergänzen ist, bietet: *τρισ̣σ̣ευ̣σ̣άμην ὑπατικῇ ἐξουσίᾳ Τιβερίου Καίσαρος τοῦ υἱοῦ μου.* Tacit ann. I, 3 meint dasselbe mit *collega imperii.* Nur Vellejus gibt eine annähernd bestimmte chronologische Angabe für die Erhebung des Tiberius zum Mitregenten. Sie kann ganz kurz vor d. 16. Januar 12 n. Chr., aber auch schon mehrere Monate früher erfolgt sein.

n. Chr. zum Mitregenten erhoben worden. Sein 15. Regierungsjahr, vom Tage seiner Erhebung zum Mitregenten an gerechnet, würde sich demnach entweder genau oder ungefähr mit dem J. 26 n. Chr. decken. Die Meinung von Ramsay p. 221 ff., daß Lc nach einer in späterer Zeit ziemlich verbreiteten Sitte einen gleichviel wie kleinen Bruchteil eines Jahres, in welchem der Herrscher antrat, als erstes Regierungsjahr gerechnet habe und somit für ihn, je nach der zu grunde gelegten Jahresrechnung, das 15. J. des Tiberius entweder am 1. Jan. oder 18. April oder 23. Sept. 25 begonnen habe, hat wenig verlockendes. Im ersten und zweiten Fall wenigstens könnte Joh. nicht mehr zur Zeit der Prokuratur des Pilatus, die um Ostern 26 begonnen hat (s. oben S. 175 f.), aufgetreten sein. Hat dagegen Lc die Jahre von der kurz vor 1. Jan. 12 erfolgten Erhebung des Tiberius zum *collega imperii* gerechnet, so bleibt für das erste Auftreten und Wirken des Täufers, die beträchtlich später geschehene Taufe Jesu und die Ereignisse in Jo 1, 19—2, 12 das ganze Jahr vom Antritt des Pilatus um die Passazeit 26 bis zum Passa 27. Bei Erörterung der Frage nach der Wahrscheinlichkeit der Annahme, daß Lc vom 1. Januar 12 an die Jahre des Tiberius gerechnet habe, muß man sich gegenwärtig halten, daß die Regierungsjahre des Tiberius wie die des Augustus von jeher verschieden gezählt worden sind [33]). Man hat auch keinen Grund anzunehmen, daß ein im Orient einheimischer Schriftsteller oder ein städtisches Gemeinwesen in der Provinz überall die gesetzlich vorgeschriebenen Titel mit der Genauigkeit eines Kanzleibeamten in Rom angewandt habe [34]). Einen solchen Titel gibt Lc hier dem

[33]) Clemens Al. strom. I, 144, der selbst dem Tiberius 22 Jahre zuschreibt, weiß von anderen, die ihm 26 Jahre, 6 Monate, 19 Tage geben s. auch oben A 31 und unten A 36—38.

[34]) Auf Grund der Tatsache, daß Tiberius ebenso wie seine Mutter Livia gesetzmäßig erst seit dem Tode des Augustus den Titel Augustus, *Σεβαστός* führte, versagte z. B. Eckhel, Doctr. numm. III, 276 ff. den Münzen, die ihm diesen Titel schon für die letzten Jahre vorher zuschreiben, jeden Glauben wenigstens in bezug auf die Ziffern. Dagegen ist nach Th. Mommsen's Urteil (Res gestae D. Augusti ed. 2 p. X f.) die Inschrift eines Tempels zu Apollonia an der phrygisch-pisidischen Grenze C. I. Gr. 3971 = Waddington III, nr. 1194, welche von Augustus und Livia als *Σεβαστοί* redet und die Worte enthält *Τιβερίῳ Καίσαρι θεῷ Σεβαστῷ*, noch zu Lebzeiten des Augustus gesetzt worden; und was die Livia anlangt führt Mommsen neben andern zweifelhaften Münzen eine von Alabanda (Mionnet III, 307 nr. 21 cf Mus. Sanclem. II tab. 14, 23 p. 53) als sicheren Beweis dafür an, daß sie zu Lebzeiten des Augustus mit diesem unter den Titel *Σεβαστοί* zusammengefaßt wird. Andrerseits hätte sich Wieseler S. 191 in bezug auf C. I Gr. 4521 cf Add. p. 1174 damit begnügen sollen zu sagen, daß *ἐπὶ τῆς τῶν κυρίων Σεβαστῶν σωτηρίας* sich ebensogut auf Augustus und Tiberius und auf die Zeit der Mitregentschaft des letzteren, als auf Tiberius und Livia und die Zeit nach dem Tode des Augustus beziehen könne. Auch sonst hat Wieseler, dem dann andere gefolgt sind, bei Verteidigung seiner richtigen These manche Ungenauigkeiten unterlaufen lassen. Eine römische

Tiberius auch nicht. Obwohl griechische Schriftsteller des 1. Jahrhunderts zuweilen den römischen Kaiser ἡγεμών nennen und noch häufiger seine Regierung durch ἡγεμονία, ἡγεμονεύειν bezeichnen (oben S. 128 f. A 29), muß doch die Anwendung von τῆς ἡγεμονίας an dieser Stelle unmittelbar vor dem ἡγεμονεύοντος Π. Πιλάτου in hohem Grade befremden. Man sollte denken, daß ebensogut wie ein Marcion und die ältesten Übersetzer der Evv dadurch sich bestimmen ließen, den anscheinend unpassenden Gleichklang zu beseitigen (s. oben S. 175 A 17), Lc diesen schon aus stilistischen Gründen von vornherein vermieden haben würde, indem er statt ἡγεμονίας entweder ἀρχῆς oder βασιλείας oder ohne jedes Synonymon geschrieben hätte „im 15. Jahr des Kaisers Tiberius“ [35]). Daran hinderte ihn, wie es scheint, das Bedürfnis, einen Ausdruck zu gebrauchen, welcher geeignet schien, die Jahre der Mitregentschaft mit denen der Alleinherrschaft zusammenzufassen, wie Lc denn auch den ihm selbstverständlich wohlbekannten Titel Σεβαστός (AG 25, 21. 25) hier vermeidet. Es ist aber auch nicht an dem, daß erst die Not moderner Apologeten sie auf den Gedanken gebracht hätte, ihre chronologischen Wünsche durch die Annahme zu befriedigen, daß Lc die Jahre des Tiberius vom Anfang seiner Mitregentschaft an zähle. Derselbe Tertullian, der in bezug auf die Schätzung des Quirinius, ohne den überlieferten Text des Lcev zu kritisieren oder gar zu ändern, die mißverständliche Angabe des Lc auf grund von Nachforschungen durch eine ganz andere ersetzt (oben S. 133 f.), macht es gerade so mit den Anfangsworten von Lc 3, 1, indem er, wenn nicht alles trügt, die Zeit der Selbstoffenbarung Christi einmal mit *anno XII Tiberii Caesaris* bezeichnet [36]). Ohne im geringsten den allein überlieferten Text des

Münze, die nach S. 192 beweisen soll, daß man, wahrscheinlich in Rom selbst, den Tiberius schon im J. 13 n. Chr. Augustus genannt habe, bezeugt dies nur vermöge eines von Wieseler verschentlich hinter Aug. fortgelassenen F. (d. h. *Augusti filius*, nicht *Augustus*) s. Cohen, Médailles impér., ed. 2, tom. I, 212 nr. 1 (Av. *Ti. Caesar Aug. F. Tr. Pot. XV*, Rev. *Caesar Augustus Divi F. Pater patriae*). Es folgen nr. 3—6 Münzen, welche den Tiberius *Divi Aug(usti) F(ilius) Augustus*, den Augustus aber als *Divus Aug. Divi F.* bezeichnen, also nach dem Tod des letzteren geprägt sind. Auch über die in Betracht kommenden griech. Münzen hat Wieseler, dem andere zu vertrauensvoll gefolgt sind, S. 190 f. wenig genau berichtet s. unten A 38*.

[35]) So LXX z. B. Jer 25, 1.3; Dan 11, 1, zuweilen auch Hos Jer 1, 2; Haggai 1, 10; so regelmäßig in den Papyri z. B. Berl. äg. Urk. nr. 197, 1; 297, 1.

[36]) c. Marc. I, 15. Obwohl Kroymann in seiner Ausg. p. 309, 14 *quinto decimo* mit der Randbemerkung *scripsi*; anno XV *M* (Montepessulanus), a. XII *R* (benanus) *vulgo* hat drucken lassen, muß als sicher gelten, daß jenes eine beinah unvermeidliche Emendation eines Schreibers nach seiner lat. Bibel ist, die um so näher lag, da Tertullian dem fraglichen Jahr des Tiberius in der nächsten Zeile *a. XV Severi* gegenüberstellt. Das *a. XII*

Lc *anno XV Tiberii C.* zu beanstanden, setzt er in einer geschichtlichen Erinnerung, die kein Citat sein will, an dessen Stelle seine abweichende Angabe als den für seine Leser und Zeitgenossen verständlicheren Ausdruck. Tertullian muß also durch Erkundigung erfahren oder durch historische Forschung erkannt haben, daß der Ausgangspunkt der Jahreszählung des Lc um 3 Jahre weiter zurückliege, als der zu seiner Zeit übliche Ausgangspunkt für die Zählung der Regierungsjahre des Tiberius d. h. der Tod des Augustus[37]). Das 12. Jahr nach diesem Termin läuft vom 19. Aug. 25 bis dahin 26 n. Chr., deckt sich also bis auf 4 $^1/_3$ Monate mit dem 15. J. des Tiberius, wenn man dieses mit Lc vom 1. Jan. des J. 12 als dem Anfang der Mitregentschaft des Tiberius an rechnet und somit dem J. 26 gleichsetzt. Da aber die Mitregentschaft des Tiberius möglicherweise schon in einem der Monate Oktober—Dezember des J. 11 begonnen hat (s. oben S. 184), so würde sich in diesem Fall die Diskrepanz zwischen dem 12. Jahr nach der von Tertullian angewandten Rechnung vom Beginn der Alleinherrschaft (19. Aug. 14) und dem 15. Jahr nach der von Lc angewandten Rechnung vom Anfang der Mitregentschaft (Okt. 11—Jan. 12) vollends bis auf einen geringfügigen Rest herabmindern. Auf alle Fälle aber behalten beide Zählungen Recht, wenn der Täufer in den Monaten zwischen 1. Jan. und 19. Aug. 26 aufgetreten ist, ein Ansatz, der durch die zweite Angabe des Lc (zur Zeit der Prokuratur des Pilatus) nur insofern näher bestimmt wird, daß Joh in der Zeit zwischen April und August 26 n. Chr. aufgetreten sein muß. Das 12. Jahr des Tiberius bei Tertullian kann nicht durch einen absichtslosen Schreibfehler entstanden sein. Ebensowenig wird es auf einem Zufall beruhen, daß am entgegengesetzten Ende der christlichen Welt in der „Schatzhöhle", einer syrischen Schrift des 6. Jahrhunderts, im Zusammenhang mit anderen Angaben aus Lc 3 dieses „12. Jahr des Tiberius" wiederkehrt, zwar nicht als Zeit des Auftretens des Joh., sondern als Todesjahr Christi[38]). Dies will aber nicht viel besagen, da die

---

der Hss des Rhenanus als zufällige Verschreibung aus *a. XV* zu beurteilen liegt auch graphisch fern. Wo Tertullian den Text von Lc 3, 1 nach Marcions Text reproducirt c. Marc. I, 19 und IV, 7, tut er es ohne jede Andeutung einer Kritik an dem auch sonst glänzend bezeugten Text des Ketzers (GK II, 455), und an beiden Stellen ist *anno quinto decimo* ohne Variante überliefert. Einen Bibeltext mit *anno XII* hat es weder vor noch nach Tertullian gegeben. Wenn Tertullian I, 19 bei der Bestimmung des Zeitabstandes zwischen dem Auftreten Christi und der Separation Marcions es ablehnt, eine genauere chronologische Untersuchung anzustellen, so zeigt gerade auch dies, daß er sich mit der Frage beschäftigt hat.

[37]) Dio Cassius 58, 28, von den 70 Jahren seines Lebens regierte (ἐμονάρχησε) Tiberius 22 J., 7 M., 7 T., cf oben A 31 u. 33 die Zählungen des Philo, des Josephus und des Clemens.

[38]) Ich citire nach Bezold's deutscher Übersetzung der Schatzhöhle

alte Annahme einer nur einjährigen Lehrtätigkeit Jesu sich bekanntlich trotz aller biblischen Beweise ihrer Verkehrtheit bis in späte Jahrhunderte hier und dort behauptet hat. Einen syrischen Text von Lc 3, 1 mit dieser Ziffer hat es, soviel wir wissen, ebensowenig gegeben, als einen griechischen oder lateinischen. Man hat also auch hier nur die Wahl zwischen der unwahrscheinlichen Annahme, daß die in der Überlieferung des ev Textes unerhörte, aber sehr sinnvolle Angabe *a. XII Tiberii*, die uns in zeitlich und örtlich weit auseinanderliegenden Schriften begegnet, zweimal durch einen zufälligen Schreibfehler entstanden sei, und der unbedenklichen Annahme, daß eine im 1. Jahrhundert hier oder dort vorgekommene Zählung der Regierungsjahre des Tiberius vom Anfang seiner Mitregentschaft von Lc angewandt wurde und auf Wegen, die wir nicht mehr übersehen, sowohl dem Tertullian als dem Vf der Schatzhöhle oder einer älteren syrischen Quelle, die dieser benutzt hat, zugeflossen ist und gelegentlich zur Lösung der chronologischen Probleme verwertet worden ist [38a]).

(1882) S. 61; das 1888 von demselben nach 4 Hss herausgegebene syrische Original S. 250 f. zeigt keine Variante zu der Jahresziffer. „Und als Herodes gestorben war und Joseph von seinem Tode gehört hatte, da kehrte er nach Galiläa zurück (Mt 2, 19—22). Und als der Messias dreißig Jahre alt war, wurde er von Johannes getauft (Lc 3, 21—23). Johannes aber war sein ganzes Leben lang in der Wüste (Lc 1, 80; 3, 2). . . . Und im zwölften Jahre der Regierung des Tiberius (Lc 3, 1) litt der Messias."

[38a]) Wenigstens anmerkungsweise sind hier noch gewisse Münzen zu erwähnen, in welchen C. Wieseler, Beiträge S. 190 den stärksten Beweis dafür zu finden meinte, daß man im syr. Antiochien und anderen Städten der Umgebung eine Zeit lang die Jahre des Tiberius vom Anfang des J. 12 an gezählt habe. Das wäre um so bedeutsamer, wenn Antiochien die Heimat des Lc und wohl auch der Wohnsitz des Theophilus ist s. oben S. 10 f. Es handelt sich hauptsächlich um 2 Münzen bei Mionnet V, 158 nr. 96. 97, von denen Klebs Prosopogr. imp. R. I, 251 bemerkt: *male descripti sunt nummi ex Morellio sumpti*, und deren Echtheit schon Eckhel III, 276 ff. bestritten hatte s. oben S. 185 A 34. Die erste dieser Münzen hat nach dem Thesaurus Morellianus ed. Haverkamp (1734) unter Fam. Junia tab. I Lit. 7 (cf auch tab. IV nr. III und im Kommentar p. 225. 233) als Av. Kopf des Tiberius ohne Kranz mit der Umschrift *Σεβαστος Σεβαστου Καισαρ*, Rev. (in 6 Zeilen) *Α | επι Σιλανου | Αντιοχεων | ΕΜ*. Mionnet nr. 96 hat die Ziffer *Α* hier fortgelassen und, ebenso wie Mor. selbst im Kommentar im Widerspruch mit seiner Abbildung, im Av. *Καισαρ* vor *Σεβαστος* gestellt. Cf dagegen auch Catal. of greek coins in the brit. Mus. of Gal. Cappad. Syria p. 169 (4 Exemplare mit *Α* darüber und *ΕΜ* darunter). Es folgt bei Mor. eine zweite und dritte Münze, beide mit demselben Av. und als Rev. gleichfalls *Α* oben übergeschrieben, darunter die eine *ΔΜ*, die andere *ΕΜ*, dann eine vierte mit dem Av. *Γ | επι Σιλανου Σελευκειν | ΖΜ*, diese auch im brit. Mus. l. l. p. 273 und Mion. V, 276 nr. 886. Drei etwas andersartige antiochenische Münzen ohne Bild und Name eines Kaisers aus der Zeit desselben syrischen Statthalters Q. Caecilius Metellus Silanus mit den Ziffern *ΒΜ*, *ΓΜ*, *ΔΜ*, bei Mor. l. l. tab. IV nr. III. Diese überall den Schluß des Rev. bildenden Ziffern bezeichnen das Jahr der Ära von Actium. Das 13. J. ist = Sept. 12—13 n. Chr. Nach der zuerst genannten Münze

Nach der sechsfachen, die öffentlichen Verhältnisse in Palästina zur Zeit des ersten öffentlichen Auftretens des Joh. skizzirenden Zeitbestimmung folgt endlich (2^b) die so umständlich eingeleitete Aussage über die Berufung des Täufers zu prophetischer Tätigkeit in einem vom AT her bekannten Ausdruck. Daß das Wort Gottes zu einem Menschen oder über einen Menschen kommt [39]), bedeutet eine innere Einsprache Gottes, durch welche der Mensch nicht nur Auftrag und Antrieb zu prophetischer Verkündigung, sondern auch einen bestimmten Inhalt solcher Predigt empfängt, cf Num 22, 8 ff. 20. 35. 38. Solche Kundgebung Gottes ward dem Joh. in der Einsamkeit zuteil, in einem der von menschlichen Ansiedelungen entblößten Landstriche, in welchen er den größten Teil seiner jüngeren Jahre verlebt hatte. Wie durch *ἐν τῇ ἐρήμῳ* an 1, 80 wird der Leser auch durch die Bezeichnung des Joh. als Sohn des Zacharias an alles das erinnert, was 1, 5—25. 36—44. 57—79 aus der Zeit vor und nach seiner Geburt von ihm und seinen Eltern berichtet ist. Infolge der empfangenen Offenbarung trat er (3) mit einer in die ganze Umgegend des Jordan dringenden Predigt auf, deren charakteristischer Inhalt eine Aufforderung zur Taufe war (cf AG 10, 37) und zwar einer Taufe, die einerseits Ausdruck einer Sinnesänderung sein, andrerseits zu einem Sündenerlaß dienen sollte. Unter *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* [40]) ist die

---

(Mion. V, 158 nr. 96) wäre in diesem J. in Antiochien eine Münze auf Tiberius als *Augustus Augusti filius* geprägt worden. Diese Titulatur an sich wäre nicht unmöglich s. oben A 34, und wenn das von Mionnet fortgelassene *A* des Rev. das erste Regierungsjahr des Tiberius bezeichnet, so hätte man hier den Beweis, daß in Antiochien wenigstens während eines Teils des 1. Jahres der Mitregentschaft des Tiberius etwa Sept.-Dezember 12 n. Chr. dieses Jahr als dessen erstes Regierungsjahr gerechnet worden sei. Unbedingt würde nicht dagegen sprechen, daß z. B. die Münze von Seleucia vom J. 47 = Sept. 16—17 n. Chr. mit *Γ* unterschrieben ist, also im 3. Jahr des Tiberius, vom Tode des Augustus an gerechnet, geprägt wurde; denn man konnte bald nach dem Tode des Augustus anfangen, die Regierungsjahre des Tiberius auch von diesem Punkt an zu rechnen. Mißtrauen gegen das übergeschriebene *A* muß es aber erwecken, daß es ohne Unterschied auf dem Av. der Münzen vom J. 44 (Sep. 14—15) und 45 (Sept. 15—16) steht. Ersteres wäre wirklich das 1. Jahr nach dem Tode des Augustus. Das *A* dagegen auf einer Münze des Jahres Sept. 15—16 ließe sich nicht rechtfertigen. Man müßte schon annehmen, daß *A* nur fehlerhafte Lesung für *Δ* sei, daß man also im J. 15/16 zur Abwechselung wieder einmal vom Anfang der Mitregentschaft an gerechnet hätte. Vom 1. Jan. 12 gerechnet, wäre das 4. Jahr des Tiberius = a. 15. n. Chr.

[39]) Am genauesten entspricht Jer 1, 1 LXX (ohne Äquivalent im Hebr.) *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἱερεμίαν κτλ.* Auch Jer 1, 2 hat LXX *λόγος τοῦ θεοῦ* (Hebr. דבר יהוה), sonst überall *κυρίου* und *πρός* (אֶל) statt *ἐπί* Jer 1, 4; 2, 1; Gen 15, 1; 1 Reg 18, 1; 19, 9; 2 Reg 20, 4. Letzteres häufiger vom Geist Lc 1, 35; 3, 22; AG 1, 8.

[40]) Cf Mt 3, 5; Bd I^3, 134 A 35; LXX Gen 13, 10. 11 für הַיַּרְדֵּן כִּכַּר. Zu absol. Gebrauch von *ἔρχεσθαι* cf Mt 17, 10—12; Jo 4, 25; 10, 8, mit

Bodensenkung zu verstehen, durch welche der Jordan dem toten Meer zuströmt, und zwar wegen des beigefügten πᾶσα diese in ihrer ganzen Ausdehnung, wenigstens zwischen dem See Genezareth und dem toten Meer, und samt den westlich und östlich an die Jordanaue anstoßenden Landstrichen. Diese Ortsangabe ist aber nicht mit ἦλθεν zu verbinden, so daß gesagt wäre, Joh. sei in diesem ganzen Gebiet predigend umhergezogen, was durch περιῆγεν mit ἐν (Mt 4, 23) oder Accus. (Mt 9, 35; 23, 15, objektlos AG 13, 11) oder durch διῆλθεν (Lc 11, 24; AG 13, 6; 16, 6) ausgedrückt sein würde und sachlich falsch wäre; denn Joh. hat zwar an verschiedenen Plätzen getauft und gepredigt, ist aber im charakteristischen Unterschied von Jesus nie ein Wanderprediger gewesen, sondern hat stets einen festen Standort innegehabt und abgewartet, daß die Leute zu ihm kamen. Es wird also ἦλθεν für sich im Sinne von „er trat auf“ zu nehmen und εἰς πᾶσαν τ. π. mit κηρύσσων zu verbinden sein. Joh. trat mit einer Predigt auf, die in ihrer Wirkung auf das ganze Jordantal und die angrenzenden Gebiete sich erstreckte. Die so nach ihrem Ursprung, Schauplatz, Wirkungskreis und Inhalt kurz charakterisirte Predigt des Joh. entsprach (4—6) der Weissagung in Jes 40, 3—5, in welcher nach Jo 1, 23 der Täufer selbst die treffendste Voraussdarstellung seiner Berufsaufgabe erkannt hat, und die daher auch Mt 3, 3; Mr 1, 3, wie hier von Lc auf ihn gedeutet worden ist. Während die Anführungen des Mt und Mr, abgesehen von der dem Mr eigentümlichen Voranstellung eines Citats aus Mal 3, 1, in bezug auf Umfang und Wortlaut buchstäblich mit einander übereinstimmen, hat Lc das Citat augenscheinlich nicht aus einer mit Mr oder Mt verwandten Schrift oder aus der mündlichen Überlieferung der Gemeinde geschöpft, sondern hat das „Buch der Reden des Propheten Jesaja“, auf das er allein im NT sich in dieser umständlichen Form beruft[41]), selbst aufgeschlagen und nach der ihm allein zugänglichen LXX citirt. Dafür ist vor allem beweisend die Ausdehnung des Citats über Jes 40, 4—5, während Mt und Mr sich auf Jes 40, 3 beschränken. Eine gewisse Abhängigkeit von einer dem Lc mit Mt-Mr gemeinsamen Quelle würde darin zu Tage treten, daß Lc wie jene hinter τὰς τρίβους statt τοῦ θεοῦ ἡμῶν abweichend von LXX αὐτοῦ geschrieben zu haben scheint. Aber eben dies ist zu bezweifeln. Die Bezeugung von τοῦ θεοῦ ἡμῶν reicht in hohes Alter hinauf[42]), und das später

folgendem Partic. Lc 7, 33. 34; zu κηρύσσων mit εἰς Mr 1, 39, besonders aber AG 26, 20 nach richtiger LA.

[41]) Cf Lc 4, 17—20 (AG 8, 28. 30. 32; 28, 25—28 s. zu letzterer Stelle Bd I³, 480), cf auch βίβλος ψαλμῶν Lc 20, 42; AG 1, 20, βίβλος τῶν προφητῶν AG 7, 42.

[42]) Während Mt 3, 3 nur Sc Ss om. den ganzen Satz, S¹ hat αὐτοῦ),

zur Herrschaft gekommene *αὐτοῦ* unterliegt dem dringenden Verdacht, durch Assimilation an Mt - Mr entstanden zu sein. Im übrigen bietet Lc hier, abgesehen von einigen Kürzungen, kaum etwas, was er nicht in seiner LXX gelesen haben könnte [43]), und zeigt jedenfalls keinerlei Beeinflussung durch den hebr. Text. In Form dieses Citats bringt Lc nachträglich eine sehr bedeutsame Ergänzung der inhaltlichen Beschreibung der Predigt des Täufers in v. 3. Hier erst hören wir, daß er ein nahe bevorstehendes Kommen Gottes zu seinem Volk angekündigt und seine an das Volk gestellten Forderungen unter den Gesichtspunkt einer Zubereitung für dieses Kommen Gottes gestellt hat, wodurch die auf Seiten des Volkes vorhandenen Hindernisse für ein heilbringendes Kommen Gottes beseitigt werden cf 1, 16 f. 76—78.

Nach dem ausführlichen Citat mit einem *οὖν* (7) zur Person des Täufers zurücklenkend, gibt Lc 7—9 eine Rede des Täufers, die nicht als eine Ausführung der in v. 3—6 teils ausdrücklich hervorgehobenen teils angedeuteten Themata seiner allgemeinen Predigt gelten kann. Diese Rede ist an die Volkshaufen gerichtet, die bereits mit dem Entschluß, sich von ihm taufen zu lassen, aus den Städten und Dörfern, wo sie wohnen, zu ihm in die menschenleere Jordanaue hinauskommen [44]). Sie enthält daher nicht sowohl eine Einladung zur Sinnesänderung und der dieselbe sinnbildlich darstellenden Taufe, als vielmehr eine strenge Rüge der äußerlichen und unwahren Weise, in der das Volk der Forderung des Täufers zu entsprechen scheint und meint. Dies gilt jedenfalls von den Worten, womit Joh. beginnt: „Schlangengeburten, wer hat euch die Anweisung gegeben, euch vor dem im Kommen begriffenen Zorn zu flüchten“? Auf den ersten Blick scheint ein Selbstwiderspruch darin zu liegen, daß derselbe Joh., der alles Volk aufforderte, im Blick auf das nahe bevorstehende Weltgericht

---

Mr 1, 3 kein vorhandener syr. Zeuge (Ss Sc sind defekt) *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* bezeugt, findet sich Lc 3, 3 nur dies in Ss Sc S[1]. Dazu kommt Iren. III, 9. 1 (der zwar Mt und Lc zugleich citirt und im Eingang dem Mt folgt, dann aber ganz nach Lc mit Einschluß von Lc 3, 5 f. citirt) *Dei nostri* (Stieren bemerkt, Clarom. u. Voss. dafür *domini nostri*, Harvey schweigt). Da kein Lat so liest, muß dies aus dem griech. Irenaeus stammen. Auch das eigentümliche *(τρίβους) ὑμῶν* in D (nicht so d), was nur im Munde des Täufers allenfalls erträglich wäre, wird aus *ἡμῶν* verschrieben und Rest eines *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* sein. In Sh gibt eine Hs eine Übersetzung von *(τρίβους) ἡμῶν*.

[43]) Om. 4 (5[b]) *πάντα* vor *τὰ σκολιά*, schreibt *εὐθείας* (sc. *ὁδούς* oder *χώρας*) statt *εὐθείαν*, ferner *αἱ τραχεῖαι* statt *ἡ τραχεῖα* und *ὁδοὺς λείας* (LXX nach cod. A u. a., *πεδία* B), endlich om. (6) *καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου*. Letzteres schien angesichts des Verlaufs der ev Geschichte hier wenig am Platz cf Lc 24, 26.

[44]) So wird *ἐκπορεύεσθαι* (cf Mr 1, 5; Mt 3, 5 cf *ἐξέρχεσθαι* Lc 7, 24 ff.) auch hier zu deuten sein.

durch Sinnesänderung und Taufe sich gegen den im Gericht sich offenbarenden Zorn Gottes zu sichern, Leuten, die zu ihm kommen, um sich von ihm taufen zu lassen [45]), durch diese seine Frage zu verstehen gibt, daß ihr Kommen unbegreiflich sei, und daß jedenfalls er selbst ihnen keine Anweisung hiezu gegeben habe. Er hat Sünder, denen ihre Sünde leid ist und die Erlaß ihrer Schuld begehren, nicht Menschen, die ihrer Gesinnung nach zu dem *σπέρμα τοῦ ὄφεως* gehören (Gen 3, 15; Bd I[3], 136), aufgefordert, sich der ihm aufgetragenen Taufe zu unterziehen, d. h. nicht irgend ein Wasserbad zu nehmen, sondern ein *βάπτισμα μετανοίας* über sich ergehen zu lassen, also vor allem sich zur *μετάνοια*, zu einer gründlichen Abkehr von der sündhaften Richtung ihres Denkens und Wollens zu entschließen. Und er hat die Taufe nicht empfohlen als ein Zaubermittel, wodurch auch die Unfrommen gegen die Wirkungen des Zornes Gottes, gegen die Straffolgen der Sünde gefeit werden, sondern als einen wahrhaftigen Ausdruck herzlichen Verlangens, von der Schuld wie von der Macht der Sünde loszukommen. Nur unter diesen Voraussetzungen gilt die Verheißung der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, welche Joh. gleichfalls an die Taufe knüpft. Indem er den Volkshaufen erklärt, daß ihrem Kommen zur Taufe diese Voraussetzungen fehlen, scheucht er sie nicht endgiltig von sich und der Taufe zurück, sondern beginnt damit, ihnen eine allerkräftigste Bußpredigt zu halten. Gerade darum, weil ihr Kommen zur Taufe, so wie es bis dahin geartet ist, der Forderung des Täufers durchaus nicht entspricht, und die Hoffnung, dadurch vor Gottes Zorn geschützt zu werden, eine völlig eitle ist, sollen sie Früchte hervorbringen, die der Sinnesänderung entsprechen d. h. sie sollen ein Verhalten an den Tag legen, welches Zeichen und Zeugnis ihrer innerlichen und wahrhaftigen Abwendung von der Sünde und ihrer entschlossenen Zuwendung zu der bevorstehenden Tatoffenbarung Gottes sei. Diese Forderung wird ergänzt durch die Warnung (8[b]): „und fanget nicht an [46]), bei euch selbst zu sprechen: zum Vater haben wir den Abraham". Der Versuch, durch Berufung und ihre Zugehörig-

[45]) An diesem *βαπτισθ. ὑπ' αὐτοῦ*, das deutlicher als Mt 3, 7 *ἐπὶ τὸ βάπτισμα* die ernstliche Absicht der Leute ausdrückt, sich der Taufe des Joh. zu unterziehen und die harte Anrede des Täufers unbegreiflich zu machen schien, hat man früh Anstoß genommen. Daher Sc nur „kamen zu ihm", dazu + Ss S[1] „sich taufen zu lassen" (ohne „von ihm"), *βαπτ. ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ* D b d e l q

[46]) Das bei Lc und Mr besonders häufige, scheinbar pleonastische *ἄρχεσθαι* c. inf. entspricht wohl aram. (syr.) ܫܪܝ im Pael, ähnlich unserem „anfangen" in gewissen RAen (z. B. „was soll ich anfangen" d. h. „nach Lage der Dinge neues tun" oder „sagen") cf Lc 13, 25. 26; 14, 9. 29; 23, 30. Hier entspricht es dem *δοκεῖτε* c. inf Mt 3, 9 Bd I[3], 147 A 43, das in wenigen Hss (L Z) auch hier eingedrungen ist.

keit zum Geschlecht Abrahams, dem erwählten Volke Gottes, die Furcht vor dem Gericht Gottes zu bannen oder gar dem Gericht selbst sich zu entziehen, kann nicht zum Ziel führen. Denn, wie der Prophet Joh. ihnen weiter (8c) bezeugt, es vermag Gott aus den am Boden um ihn her liegenden Steinen, auf die er mit dem Finger hinweist (*τούτων*), dem Abraham Kinder zu erwecken d. h. anstatt der ihres angeborenen Berufs unwert gewordenen Juden Heiden und Samariter in sein Volk aufzunehmen, um so dem Abraham zu einem seines Namens werten Geschlecht und einer Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung zu verhelfen cf 1, 54 f. 73. In Gottes Gericht gilt kein auf leibliche Abstammung gegründeter Adelstitel oder geschichtlich begründeter nationaler Vorzug, sondern allein der persönliche Charakter. Der dadurch in das Gewissen der Hörer gedrückte Stachel wird (9) noch durch die Versicherung verschärft, daß das Gericht auch [47]) ein unmittelbar bevorstehendes sei. Die Axt liegt bereits an der Wurzel der Bäume; so wird denn allernächstens jeder Baum, der keine gute oder nach anderer LA (s. A 47) überhaupt keine Frucht trägt, umgehauen und ins Feuer geworfen werden. Durch diese Drohung ist die Forderung eines der echten Sinnesänderung entsprechenden Verhaltens unter dem Bilde von Früchten (cf 8b) aufs neue in dringlichster Form wiederholt, und dadurch erscheint die Frage der Volkshaufen (10): „was sollen wir also tun“ wohl veranlaßt. Diese Frage wird nicht einmal, sondern in der einen oder anderen Form als ein Echo seiner Predigt hundertfach an den Täufer gerichtet worden sein [48]). Die so Fragenden mögen von dem strengen Bußprediger und Asketen als Antwort erwartet haben, daß er sie anweisen werde, aller Lebensfreude zu entsagen, in Sack und Asche Buße zu tun (cf 10, 13) und ihm selber nachahmend außerordentliche Verzichtleistungen zu geloben und zu leisten (1, 15. 80; 7, 33). Wie mögen sie erstaunt sein, als er ihnen statt dessen antwortet (11): „Wer

---

[47]) Das Mt 3, 10 nach den besten Zeugen fehlende *καί* hinter *ἤδη* ist hier überwiegend bezeugt. SsSc *καὶ ἰδού*, S[1] *ἰδοὺ δέ*. — *καλόν* om. Orig. (tom. VI, 28 in Jo in ausdrücklichem Gegensatz zu Mt 3, 10); Iren. IV, 36, 4 (nach Arund Clarom.), a ff[2] aur, beste Hss der Vulg. Ein indirektes Zeugnis liegt auch darin, daß Ss Mt 3, 10, wo das Attribut sonst widerspruchslos bezeugt ist, es fortläßt. Cf auch Julian, Syr. Erz. ed. Hoffmann p. 29, 8. — Der Plur. *καρποὺς* hier und dagegen *καρπόν* v. 8 in D verdient schwerlich Beachtung.

[48]) Es kann nicht zufällig sein, daß nach überwiegender Bezeugung v. 10. 11 Imperfecta stehen *ἐπηρώτων* — *ἔλεγεν* (daneben allerdings auch *λέγει* stark bezeugt), v. 12. 13 dagegen Aoriste *ἦλθον* — *εἶπεν* und v. 14 wahrscheinlich *ἐπηρώτησαν* (mit C D b c d l ff[2] q r, offenbar auch SsSc; das *ἐπηρώτων* der Meisten ist als Assimilation an v. 10 verdächtig) und wiederum *εἶπεν*. In v. 10 f. wird ein häufig Vorkommendes, in v. 12—14 werden seltene Ausnahmsfälle geschildert. Cf das *καὶ ἡμεῖς* im Munde der Soldaten v. 14.

zwei Leibröcke hat, teile (einen derselben) dem mit, der keinen hat, und wer Nahrungsmittel hat, tue (damit) ebenso"! Aber gerade darin zeigt sich die wahre Größe dieses Propheten, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen ist, die ihm persönlich von Kindesbeinen an vorgeschriebene und seinem Sonderberuf entsprechende Lebenshaltung zu einer Regel für alle zu machen, daß er vielmehr die schlichte Übung der Nächstenliebe als das Gott wohlgefällige Verhalten bezeichnet, worin vor allem anderen der geänderte Sinn, die wahre Frömmigkeit in der anbrechenden neuen Zeit wie von altersher sich darstellen soll[49]). Dem entspricht auch, was er (12. 13) einzelnen Zollbeamten, die gleichfalls mit dem ausgesprochenen Wunsch, von ihm getauft zu werden, sich bei ihm einstellten und an ihn als einen angesehenen Religionslehrer die gleiche Frage richteten, zur Antwort gab: „Treibet (als Zoll) nicht mehr ein, als euch vorgeschrieben ist". Während diese wegen ihrer Erpressungen berüchtigten Unterbeamten der großen Zollpächter durchweg jüdischer Herkunft[50]) und gerade darum bei den Juden besonders verhaßt und verachtet waren, sind die Soldaten, deren etliche sich gleichfalls bei Joh. einfanden, als Nichtjuden vorzustellen[50a]), wahrscheinlich aber doch als solche, die wie der Hauptmann von Kapernaum (Lc 7, 2—10) und Cornelius in Caesarea (AG 10, 1—45) zwar die Beschneidung nicht angenommen hatten, aber doch in Glaube und Sitte dem Judentum sehr nahe getreten waren. Als Nichtjuden und überdies als Werkzeuge der auf dem jüdischen Volk lastenden römischen Herrschaft und der von den echten Juden wie eine Fremdherrschaft empfundenen Regierung der Herodäer bitten sie den jüdischen Propheten nicht ohne Bedenken um Antwort auf die Frage, was sie tun sollten, um dem strengen Gericht Gottes zu entrinnen. Das nach den besten Zeugen hinter, nicht vor τί ποιήσωμεν zu lesende und dadurch als eine nachträgliche Ergänzung des Gedankens gekennzeichnete καὶ ἡμεῖς gibt der sorglichen Frage Ausdruck, ob es auch für sie, deren Beruf mit jüdischer Frömmigkeit besonders wenig verträglich scheint, noch eine Rettung vor dem kommenden Zorn der

---

[49]) Hierin stimmt Joh. ebensosehr mit den alten Propheten z. B. Micha 6, 6—8 als mit Jesus Lc 10, 25—37.

[50]) Das gilt jedenfalls von allen im NT sei es summarisch erwähnten, sei es näher charakterisirten Zöllnern Lc 5, 27—32; 7, 29; 15, 1; 18, 10—14; 19, 1—10. — Die Anrede διδάσκαλε, bei Lc noch 11 mal als Anrede an Jesus, entspricht dem von Lc niemals gebrauchten ῥαββί cf Jo 1, 38 (20, 16), letzteres als Anrede auch des Täufers Jo 3, 26. — πράσσειν im Sinne von „Geld eintreiben, einkassiren" im NT nur bei Lc hier und 19, 23; auch πράκτωρ 12, 58.

[50a]) Selbstverständlich gilt dies von den unter dem Prokurator stehenden römischen Truppen, aber auch von dem Söldnerheer eines Herodes und seiner Söhne cf Jos. bell. I, 33, 9; ant. XVII, 8, 3.

Gottes Israels gibt[51]). Joh. gibt ihnen ebensowenig wie den Zöllnern den Rat, ihren irdischen Beruf aufzugeben, sondern fordert nur, daß sie innerhalb ihres Berufes tun, was jeder weltliche Vorgesetzte von ihnen fordern würde. Sie sollen weder durch Mißbrauch ihrer Gewalt und Einschüchterung noch durch verläumderische Anzeigen von irgend jemand Geschenke erpressen, sondern sich an ihrem Solde genügen lassen[52]).

In eine vorgerückte Zeit wird der Leser durch den Satz (15) versetzt: „Da das Volk in Erwartung war und alle in bezug auf Joh. in ihren Herzen (die Frage) erwogen, ob etwa er selbst der Christ sei, antwortete ihnen allen Joh." etc. Das *αὐτός*, welches sonst unmittelbar hinter dem Namen des Joh. müßig wäre, fordert den Gegensatz zu einer anderen Person, die als Messias anzusehen oder, wenn sie noch nicht erschienen ist, zu erwarten ist (cf 7, 19), falls nicht etwa Joh. selbst der Messias sein sollte. Dies setzt voraus, daß Joh. bereits in irgend einer Weise vom Messias geredet hatte. Eben dies ist aber auch sonst zweifellos, obwohl Lc bis dahin noch nicht einmal gesagt hat, daß Joh. das baldige Kommen der Gottesherrschaft verkündigt habe. Denn das endgeschichtliche Gericht Gottes, das Joh. in nahe Aussicht stellte, war nach Anschauung der alten Propheten wie der frommgesinnten Zeitgenossen des Joh. unlöslich verbunden mit der Aufrichtung der endgiltigen Gottesherrschaft und diese nur dem Namen nach verschieden von der Herrschaft des Messias aus Davids Geschlecht[53]). In diesen Gedankenkreis muß der Täufer nach Lc 1 schon im Elternhaus eingetaucht worden sein. Es ist daher auch undenkbar, daß er längere Zeit gepredigt haben sollte, ohne vom Messias und seinem Werk etwas zu sagen; aber er muß dies in so allgemeinen Ausdrücken und vor allem so ganz ohne Hinweis auf eine bestimmte, bereits vorhandene Person getan haben, daß bei der Mehrheit des Volkes unter dem Eindruck seiner gewaltigen Rede der Gedanke auftauchen und, wenn auch zögernd und zweifelnd, wie das *μήποτε* andeutet, erwogen werden konnte, ob der Prediger des Reiches Gottes und seines Gesalbten nicht am Ende selbst dieser Gesalbte sei[54]). Diesen, wenigstens dem Täufer selbst gegenüber nicht laut

---

[51]) D + *ἵνα σωθῶμεν* hinter *ποιήσωμεν* sowohl v. 12 als v. 14, hier anstatt *καὶ ἡμεῖς*, dem Sinn nach richtig und lukanisch cf AG 16, 30.

[52]) *διασείειν* (eigentlich durchschütteln) im NT nur hier, *συκοφαντεῖν* nur noch 19, 8. Zu beiden im Gebrauch weit von ihrem etymologischen Sinn abgeirrten und synonym gewordenen Wörtern viele Beispiele bei Wettstein.

[53]) Die innige Verbindung dieser drei Ideen zeigen besonders deutlich die etwa 80 Jahre vor der Predigt des Täufers entstandenen Lieder Ps. Salom. 2 und 17.

[54]) Cf die Antwort, die Joh. auf die allgemeiner lautende Frage einer Deputation des Synedriums gab Jo 1, 20. Daß diese Fragen erst in vor-

geäußerten Gedanken (16) trat Joh. mit der an alles Volk gerichteten, also in öffentlicher Rede ausgesprochenen Erklärung entgegen: er selbst taufe sie d. h. das Volk (cf v. 21) oder jedermann, der sich dazu bereit finden lasse, mit Wasser; es komme aber der stärkere Mann, dem er nicht wert sei, den Riemen seiner Sandalen loszubinden, der werde sie d. h. wiederum das Volk, soweit es für das eine oder das andere Mittel geeignet ist, mit heiligem Geist und mit Feuer taufen [55]). Die Form, in der nach Lc der stärkere Nachfolger des Joh. eingeführt wird, bestätigt, daß Joh. allerdings schon vorher von seinem Nachfolger geredet und diesen als eine an Kraft und Würde ihm selbst überlegene Persönlichkeit dargestellt hatte. Er erinnert daran hier nur zu dem Zweck, um dessen Berufstätigkeit als eine im Vergleich zu seiner eigenen so erhabene darzustellen, daß der Gedanke, ein Mensch wie Joh. könne die Aufgabe dieses Stärkeren an sich reißen wollen, als Torheit erscheinen muß. Wenn Joh. die Berufstätigkeit des Messias als ein *βαπτίζειν* bezeichnet, so bedient er sich nicht eigentlich eines bildlichen Ausdrucks für die Handlung seines Nachfolgers auf Grund einer äußeren Ähnlichkeit oder Gleichheit derselben mit seiner eigenen Tätigkeit [56]), wohl aber eines uneigentlichen Ausdrucks zu dem Zweck einer gegensätzlichen Parallelisirung der Tätigkeit ihrer beider. Diejenige des Messias gleicht nach ihrer Erscheinungsform und ihrer Wirkung derjenigen des Vorläufers ebensowenig wie das Element des Feuers dem Element des Wassers oder der übersinnliche Geist dem sinnlichen Wasser. Mag das Wasser der Johannestaufe denen, die sich bußfertigen Sinnes derselben unterziehen, immerhin ein Symbol der Sündenvergebung Gottes sein (v. 3), tilgen kann es die Sünde nicht; dazu gehört Feuer. Und neues Leben im Menschen kann das äußerlich über ihn hinströmende Wasser nicht schaffen; dazu bedarf es des

gerückter Zeit an Joh. herantraten, ergibt sich aus der Natur der Sache und wird durch AG 13, 25 bestätigt.

[55]) Aus Mt und Mr wurde der Text mannigfach bereichert. Vor *ἔρχεται* + *εἰς μετάνοιαν* C D, meiste Lat nach Mt 3, 11; hinter *ἔρχεται* + *ὀπίσω μου* L Ss cf Mt Mr Jo; zu *ἱκανὸς* + *κύψας* M Ferr. Ol. Auch der völlige Gleichlaut mit Mt 3, 11 in bezug auf *ἐν πνεύμ. ἁγ. καὶ πυρί* ist verdächtig, Ss *ἐν πνεύματι καὶ πυρὶ ἁγ.*, unter Beibehaltung der gewöhnlichen Stellung om. *ἁγίῳ* Aug. cons. II, 12, 26 als Eigentümlichkeit des Lc, Tert. bapt. 10; Clem. ecl. proph. 25, 1 ohne Bezug auf einen einzelnen Ev. Streicht man *ἁγίῳ*, darf darum doch nicht, wie in Expository Times 1909/10 p. 174 vorgeschlagen wurde, *πνεῦμα* im Sinn von Wind verstanden werden. — Daß Lc *ὕδατι* ohne das instrumentale *ἐν*, dagegen *πνεύματι* mit demselben schreibt, wird aus Mr 1, 8 stammen, vorausgesetzt, daß dort die gleiche Verschiedenheit ursprünglicher Text ist. Mt 3, 11 und Jo 1, 26. 33 ist *ἐν* konsequent angewandt. Cf Bd I², 140 A 48.

[56]) Ebensowenig wie wenn Jesus Lc 12, 50; Mr 10, 38 von seinem Todesleiden als einer Taufe redet, die er über sich ergehen lassen muß. Eher könnte man dies von 1 Kr 10, 2 sagen.

Geistes Gottes. Das Feuer ist wie v. 9 und 17 und an so zahllosen Stellen beider Testamente ein Bild des gegen die Sünde und die Sünder entbrannten und im Gericht sich durchsetzenden Zornes Gottes. Daß der Messias bei seiner Berufstätigkeit sich des Feuers als Mittels bedienen werde, heißt demnach, daß er das mit der schließlichen Offenbarung Gottes oder der endgiltigen Herstellung der Gottesherrschaft verbundene Gericht vollstrecken wird. Andrerseits wird er die Verheißung der alten Propheten von der Ausgießung eines das Volk Gottes innerlich umwandelnden Geistes[57]) zur Erfüllung bringen d. h., uneigentlich geredet, er wird durch heiligen Geist taufen. Dieses uneigentlichen Ausdrucks bedient sich Lc auch da, wo er berichtet, daß der Auferstandene im gleichen Gegensatz zum Werk des Täufers, wie dieser selbst hier, die baldige Ausgießung des Geistes über die Gemeinde verheißen hat (AG 1, 5; 11, 16), obwohl Lc weiß, daß kein äußerer Vorgang, der ein *βαπτίζεσθαι* heißen könnte, die Erfüllung dieser Verheißung am Pfingstfest vermittelt hat[58]). Daß die Taufe mit hl. Geist und die Taufe mit Feuer nicht allen Gliedern des Volks ohne Unterschied und nicht beide zugleich oder nach einander denselben Individuen widerfahren werden, würde, wenn es dessen noch bedürfte, die neue Schilderung (17) der zweiseitigen Tätigkeit des Messias unter dem Bilde der die Ernte abschließenden Scheidung des Getreidekorns von der Spreu deutlich machen. Wie Joh. die zum Hieb geschwungene Axt bereits an der Wurzel angelangt sieht (v. 9), so sieht er im Geist auch seinen gewaltigen Nachfolger schon mit der Wurfschaufel in der Hand bereit stehen, um die ihm gehörige Tenne zu reinigen und das von Stroh und Spreu ausgesonderte Korn in seine Kornkammer zu bergen, während er die Spreu unauslöschlichem Feuer übergibt, cf Jo 4, 36 einerseits und Jes 66, 24 andrerseits. Mit diesem drohenden Hinweis auf das mit dem nahen Kommen des Reiches Gottes und seines Christus verbundene Gericht schließt das, was Lc aus der Predigt des Täufers mitteilt. Dies hindert den Ev aber nicht, dies alles unter den Gesichtspunkt einer das Heil verkündigenden guten

[57]) Joel 3, 1—5; Jes 44, 3f.; Ez 11, 19; 18, 31f.; 36, 25—38; Sach 12, 10.

[58]) Selbstverständlich widerspricht dem nicht die nachträgliche Anwendung der Taufe auf die außerhalb der mit dem Geist begabten Gemeinde Stehenden AG 2, 38. 41. Auch AG 11, 16f. bezieht sich auf die Geistmitteilung vor der Taufe und unabhängig von derselben cf AG 10, 44—48. Daß ebensowenig die Erscheinung der feurigen Zungen AG 2, 3 zu der Deutung von *πυρί* im Munde des Täufers als einer Begleiterscheinung des Geistes (Pseudocypr. de rebapt. 17; Theoph. lat. I, 3; Hier. zu Mt 3, 11 etc.) berechtigt, braucht nicht nochmals bewiesen zu werden cf Bd I³, 141. Ischodad p. 43 zu Mt 3, 16 kennt bereits 12 Gründe, aus welchen der Geist Feuer genannt werde, und will diese im Komm. zum Anfang der AG dargelegt haben.

Botschaft zu stellen, indem er (18) abschließend sagt: „Viele und (auch noch) andersartige Ermahnungen aussprechend, versorgte er das Volk mit guter Botschaft“[59]). Die Predigt von Gottes Zorn und Gericht, von der unerläßlichen Sinnesänderung und deren Bewährung in einem Gott wohlgefälligen Verhalten steht doch im Dienst der wirksamen Verkündigung einer jetzt schon zu erlangenden Sündenvergebung (3), einer nahe bevorstehenden Offenbarung des „Heiles Gottes“ (6) und der endgiltigen Bergung der Frommen, die sich durch den hl. Geist zu neuem Leben erwecken lassen, in dem ewigen Reiche Gottes und seines Gesalbten, was alles ins Werk zu setzen, die Berufsaufgabe des demnächst auftretenden Messias ausmachen wird (16. 17 cf 1, 32f. 68—75; 2, 10f. 29—32). Zu der dem jüdischen Volk durch die gesamte Predigt des Täufers dargebotenen Gnade Gottes bildet den durch *μὲν οὖν* (18) bereits angekündigten Gegensatz (19f.) das Verhalten eines der 3, 1 genannten Machthaber, des jüdischen Tetrarchen Herodes Antipas gegen den großen Propheten. Dieser hat, da er von Joh. wegen Herodias, des Weibes seines Bruders[60]), die er diesem abspenstig gemacht und zu Lebzeiten ihres ersten Mannes geheiratet hatte, und wegen aller seiner sonstigen Missetaten gerügt wurde, zu allem andern auch das noch hinzugefügt[61]), daß er den Joh. ins Gefängnis warf. Mit einer Kürze, welche einem mit den Tatsachen nicht schon bekannten Leser die Veranlassung der Gefangensetzung des Täufers wenig deutlich macht, erwähnt Lc nur hier dieses Ereignis, zwar vorgreifend, aber doch

[59]) *πολλὰ καὶ ἕτερα* ist Objekt zu *παρακαλῶν*, nicht zu *εὐηγγελίσατο*, denn obwohl *εὐαγγελίζεσθαι* mit dem Akk. sowohl der Person, der man gute Botschaft bringt (AG 14, 15; 16, 10; Gl. 1, 9, dem entsprechend auch Passiv Lc 7, 22; Hb 4, 2), als der Sache, die man verkündigt (Lc 8, 1; AG 8, 4), verbunden wird, steht doch, wo das sachliche Objekt im Akk. dabeisteht, die Person stets im Dativ (Lc 1, 19; 2, 10).

[60]) Hinter *γυναικός* haben A C und die Mehrzahl der jüngeren Zeugen offenbar aus Mr 6, 17 *Φιλίππου* gegen ℵ B D L N Γ Δ Λ etc., alle Lat, Got, Sah, auch Ss. Wenn dieser hinter *τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* den Namen Herodes (mit ר davor) bietet, so wird das nicht eine stilwidrige Apposition zu dem im Syr. durch Suffix ausgedrückten *αὐτοῦ*, sondern zu *τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ* sein und somit von einem Gelehrten herrühren, der wußte, was wir durch Josephus wissen, daß der erste Mann der Herodias ein als Privatmann lebender Sohn Herodes des Gr. Namens Herodes war s. Bd 1^3, 508 A 74; zur Sache auch S 509 A 77. Auch Jos. ant. XVIII, 5, 4 sieht in dieser Ehe eine grobe Verletzung der jüdischen Sitte.

[61]) *προσέθηκεν* hier mit folgendem Verb. fin. (*κατέκλεισεν* nach ℵ* B D Σ, b d e ohne *καί*, in LXX zuweilen mit *καί* Jude 11, 14; 1 Chron 14, 13; Dan 10, 18), dagegen mit Inf. Lc 20, 11f.; AG 12, 3, wie in LXX regelmäßig z. B Gen 4, 2; 18, 29 = יסף עשׂה, was aber hier weniger passend wäre, weil es die Fortsetzung oder Wiederholung einer bereits vorher geübten Tätigkeit ausdrückt. Eher ginge an *προσέθηκε καὶ κατακλεισαι* cf Lc 19, 11; Gen 25, 1; Esther 8, 3. Ein Bedeutungsunterschied zwischen Act. und Med. ist nicht durchzuführen cf z. B. LXX u. Theodot. Dan 10, 18.

an passender Stelle, weil es der bis dahin geschilderten öffentlichen Tätigkeit des Joh. eine Ende bereitete, und weil eine spätere Erzählung (7, 18—35) die Gefangensetzung des Täufers voraussetzt [62]).

2. Taufe und Stammbaum Jesu 3, 21—38. Eine Erzählung von der Taufe Jesu, wie wir sie Mt 3, 13—17, in kürzerer Fassung Mr 1, 9—11 und in Gestalt einer Rückerinnerung des Täufers einigermaßen doch auch Jo 1, 31—34 lesen, kann man das nicht nennen, was Lc hier (21 f.) bietet. Er sagt nicht, woher Jesus kommt und wohin er geht; er nennt auch nicht den Ort der Handlung, der aus v. 3 nur unsicher zu erraten wäre. Er bezeichnet nicht einmal den Joh. als den Täufer Jesu, geschweige daß er von dem gegenseitigen Verhalten und Verhältnis der beiden Männer eine Andeutung machte. Lc erwähnt die Taufhandlung selbst nur in nebensächlichen Aussagen; die Hauptaussage gilt nur den auffallenden Begleiterscheinungen. Zu der Zeit, als alles Volk sich bereits hatte taufen lassen [63]), und nachdem auch Jesus sich hatte taufen lassen und hernach betete, öffnete sich der Himmel, und der heilige Geist kam in einer wie eine Taube aussehenden körperlichen Erscheinungsform auf Jesus herab, und es erging ein Ruf vom Himmel her, durch welchen Jesus als der Sohn Gottes ausgerufen wurde. Je größer das Gewicht ist, das Lc auf die Himmelsstimme legt, um so wichtiger ist die Frage nach dem Wortlaut, in welchem er sie wiedergibt. Dem mit Mr 1, 11, im wesentlichen aber auch mit Mt 3, 17 übereinstimmenden Text [64]), der schließlich zur Alleinherrschaft gelangte — ich nenne ihn α —, steht ein anderer jedenfalls sehr alter Text (β) gegenüber, der in

[62]) Über die Abweichung des Lc von der Art wie Mt 4, 12; Mr 1, 14 die Tatsache zuerst erwähnen s. unten zu 4, 14. Das καθεξῆς 1, 3 würde ihn nicht gehindert haben, hier gleich auch die Hinrichtung des Joh. zu erwähnen, die er nicht wie Mt 14, 1—12; Mr 6, 1—29 erzählt, sondern nur in Worten des Herodes 9, 9 in Erinnerung bringt.

[63]) Der durch ἐν τῷ eingeleitete Inf. aor. βαπτισθῆναι, eine dem Lc eigentümliche Ausdrucksweise (2, 27; 8, 40 v. l.; 9, 36; 11, 37; 14, 1; 19, 15; 24, 30; AG 11, 15 cf unten zu 11, 37 und Blaß § 71, 7) ist nicht völlig gleich mit ἐν τῷ βαπτίζεσθαι. Das Getauftwerden des gesamten Volkes wird nicht als ein andauerndes und sich wiederholendes Geschehen vorgestellt, in dessen Verlauf das ἐγένετο . . . ἀνεῳχθῆναι κτλ. eintrat, sondern als ein einmaliger Vorgang, der bereits der Vergangenheit angehörte, als das in der Hauptaussage Berichtete geschah. Selbstverständlich ist ἅπαντα τὸν λαόν ebenso hyperbolisch gebraucht wie die ähnlichen Ausdrücke Mt 3, 5; Mr 1, 5; Lc 3, 15; 7, 29; 15, 1; Jo 3, 26. Es ist damit nicht ausgeschlossen, daß auch nach diesem Moment, also auch nach Jesus noch manche sich von Joh. taufen ließen cf Jo 3, 23, sondern nur ausgedrückt, daß Joh. bereits eine großartige Volksbewegung hervorgerufen hatte, als nun auch Jesus von ihm sich taufen ließ.

[64]) σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Statt ἐν σοί ist Lc 3, 22 das aus Mt 3, 17 stammende ἐν ᾧ noch viel geringer bezeugt als Mr 1, 11. Auch die syrische Variante „und mein Geliebter" Ss Ephraim cf Burkitt, Ev. damephar. II, 116 ist ohne Bedeutung.

wörtlicher Übereinstimmung mit Ps 2, 7 nach LXX lautet: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*[65]). Ist jede genaue Übereinstimmung mit Mt und Mr im Lcev, neben welcher eine starke und mehr oder weniger kühne Variante bezeugt ist, als Interpolation verdächtig, so gilt das von dem Text α in besonders hohem Maße. Verhielte es sich umgekehrt, so bliebe unbegreiflich, warum Text β nur in Lc 3, 22 und zwar schon vor der Mitte des

[65]) Cf Bd I³, 150 S. 70; Einl II³, 362. Da dieser Text niemals in Mt oder Mr eingedrungen ist, muß jede Anführung der Himmelsstimme in dieser Form als Zeugnis für diesen Text von Lc 3, 22 gelten. Unter den griech. Hss steht D mit diesem Text noch immer allein. Die stärkste Verbreitung fand er im Abendland: a b c d ff² l r (nicht e q Vulg), Juvencus I, 362 (mit geringer Beimischung aus Mt-Mr *placet haec mihi gloria prolis*), Lact. inst. IV, 15, 2, Hilar. in psalm. 2 ed. Vindob. p. 59, 10; trin. VIII, 25; zu Mt 3, 17 ed. Bened. p. 70; Ambrosiaster, quaest. 54 ed. Souter p. 99, Faust. Manich. bei Aug. c. Faustum 23, 2 Tyconius reg. 1 (ed. Burkitt p. 7, 6 *secundum Lucan*), Aug. enchir. de fide, spe et caritate 49, cf auch cons. evv. II, 14 (wo er nach Vulg citirt, aber bekennt, daß manche lat. Hss so lesen; er hat aber auch gehört: *in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri*, soll wohl heißen „in den griechisch. Hss überhaupt, die insgesamt, als Klasse älter sind, als die lateinischen"). — Daß bei den Syrern, deren Evangelientext sonst so große Verwandtschaft mit dem abendländischen zeigt, diese LA ganz unbezeugt ist, erklärt sich einfach genug daraus, daß die verschiedenen Textformen der syr. Evv auf das Diatessaron als ihre Wurzel zurückgehn, und daß in diesem selbstverständlich nur e i n e Form der Himmelsstimme bei der Taufe enthalten war und zwar wesentlich diejenige von Mr 1, 11, welche Ss Sc Mt 3, 17; Ss Lc 3, 22 (hier ist Sc defekt, zu Mr 1, 11 fehlen Ss Sc) aufgenommen haben s. vorige Anm. und unten Exc. VI. — Als griech. Zeugen sind, abgesehen von D und dem Original der altlat. Evv, zu nennen 1) Just. dial. 88 u. 103 cf GK I, 511 f., 2) Clem. paed. I, 25 mit eingeschobenem *ἀγαπητός*, 3) Method. conv. 8, 9, 4) wahrscheinlich auch Orig. tom. I, 29 in Jo., wogegen hom. 27 in Luc. nichts beweist, 5) das griech. Ebjonitenev, dessen aus den 3 synoptischen Evv zusammengestoppelte Taufgeschichte Epiph. haer. 30, 13 aufbewahrt hat cf GK II, 722 f. Darin werden 3, durch zweimaliges *καὶ πάλιν* von einander unterschiedene Rufe vom Himmel berichtet, nämlich a) einer wörtlich nach Mr 1, 11, b) der zweite abgekürzt, sicherlich doch aus Lc 3, 22 *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, c) der dritte nach Mt 3, 17, nur mit *ἐγ' ὃν* statt *ἐν ᾧ*. Daß man hierauf nicht die Annahme gründen kann, zu der Heer (Bibl. Stud. XV, 39. 44 f. 56) sich zu neigen scheint, daß Lc sowohl a (oder c) als b geschrieben habe, liegt auf der Hand. Ebensowenig läßt sich Usener's Übersetzung des urspr. Lctextes: „ich habe heute dich g e b o r e n" (das Weihnachtsfest S. 126) mit Heer S. 39 A 1 durch Berufung auf das Kal יָלַד Ps 2, 7 rechtfertigen; denn bekanntlich gebrauchen die Hebräer diese Form, wie die Griechen *τίκτειν*, auch von der zeugenden Tätigkeit des Vaters, wie umgekehrt *γεννᾶν* auch von der gebärenden Mutter cf Bd IV², 74 A 64. Daß das Wort in Ps 2 und hier bei Lc „erzeugen" bedeutet, ergibt sich daraus, daß Jahveh, der Gott Israels, der nicht wohl als gebärende Mutter vorgestellt werden kann, hier der zu seinem Sohn Redende ist, und selbst da, wo der Geist als der bei der Taufe zu Jesus Redende eingeführt wird, wie im Hebräerev (GK II, 689 frg. 3), würde daraus an sich noch nicht folgen, daß die redende Person als Mutter Jesu gedacht sei; denn רוח ist im Aram. gen. communis cf aber auch ebendort S. 690 frg. 4.

2. Jahrhunderts eingedrungen wäre, dagegen zu keiner Zeit in Mt und Mr. Die künstlichen Zurechtlegungen, welche β bei den kirchlichen Auslegern von Justin bis zu Ambrosiaster sich gefallen lassen mußte, sind ein sicherer Beweis dafür, daß Text β in den katholischen Kreisen des 2. und 3. Jahrhunderts, in denen wir ihn verbreitet finden, nicht entstanden und an die Stelle von α gesetzt worden sein kann. Er schien zu deutlich die verschiedenen Formen häretischer Christologie des 2. Jahrhunderts zu begünstigen, nach welchen Jesus erst bei der Taufe durch den bei dieser Gelegenheit mit ihm vereinigten Christusgeist die übermenschliche Würde eines Sohnes Gottes und die Kraft eines Welterlösers erlangt haben sollte[66]). Dazu kam, daß β im Vergleich mit Mt und Mr dem im voraus von der Glaubwürdigkeit aller Evv überzeugten Harmonisten eine schwierige Aufgabe stellte; denn nicht jedem mochte es glaublich erscheinen, daß, wie der Vf des Ebjonitenev's voraussetzte und noch ein Augustin unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit von β als genügende Lösung des Problems empfahl (s. A 65), sowohl der von Mt-Mr, als der von Lc nach Text β berichtete Ruf, gleichviel in welcher Folge, vom Himmel erschollen sei. Es ist daher begreiflich, daß man von katholischer Seite den in mehr als einem Betracht anstößigen Text β durch Aufnahme von Mr 1, 11 beseitigte[67]), und daß diese Korrektur zuerst bei den Griechen, seit Hieronymus auch bei den Lateinern den ursprünglichen Text beinah völlig verdrängte, während die Syrer unter dem nachhaltigen Einfluß ihres ältesten Ev, des Diatessarons, den Text β gar nicht kennen lernten. Begreiflich ist dies Stück Textgeschichte, aber nicht rühmlich. Auch die von neueren Gelehrten aus diesem Text gezogenen Folgerungen gegen die Glaubwürdigkeit von Lc 1, 26—38 oder gegen die Echtheit einzelner Sätze in dieser Erzählung sollten niemand abhalten, die Ursprünglichkeit dieses Textes anzuerkennen. Es besteht ja nicht nur nach der Meinung des Lc, der c. 1 sogut wie c. 3 geschrieben hat, sondern auch in der Tat zwischen diesem Text und jener Erzählung, insbesondere Lc 1, 35, gar kein Widerspruch. Dort handelte es sich um eine die männliche Zeugung ersetzende und gleich dieser das Dasein und das Sosein der erzeugten Person begründende Wirkung des Geistes Gottes auf die Jungfrau, die ihn gebären sollte. Dagegen ist das hier wörtlich wiederholte Gotteswort aus Ps 2, 7 sowohl nach seinem ursprünglichen Zusammenhang, als in seiner hier vorliegenden Anwendung auf Jesus an einen längst

---

[66]) Iren. I, 26, 1 über Kerinth, cf auch III, 9, 3 (griechisch in Oxyrh. Papyri IV, 204f.); 11, 1—3; Einl I³, 365 A 4; II³, 225 A 16; 582f.

[67]) Man wählte diesen und nicht Mt 3, 17, weil Mr, nicht aber Mt, mit β, dem urspr. Text des Lc darin übereinstimmte, daß er dem Ruf die Form einer Anrede an Jesus gegeben hatte.

im Leben stehenden Mann gerichtet. Die darin erwähnte Erzeugung ist also nicht ein für die Existenz dieses Menschen konstitutiver Vorgang, sondern das Wort „heute habe ich dich erzeugt" ist ein bildlicher Ausdruck für die Erhebung des so Angeredeten zum Gesalbten Jahvehs oder zum König Israels. Jesus, der als Person der geborene Sohn Gottes ist (1, 35), ist durch den Empfang des Geistes bei der Taufe zum Amt des Königs gleichsam gesalbt [68]), zum Messias (*Χριστός*) bestellt und in demselben amtlichen Sinn, wie der in Ps 2, 7 von sich Redende und nach derselben Stelle von Gott als Sohn Angeredete, ein Sohn Gottes geworden [69]). Dieselbe Psalmstelle, welche hier zum Ausdruck des am Tage der Taufe Jesu an ihm verwirklichten und ihm selbst kundgegebenen Willens Gottes verwendet ist, wird, wie es scheint, AG 13, 33 auf die Auferstehung Jesu und Hb 1, 5 auf den Eintritt Jesu in das irdische Leben bezogen. Die apostolische Gemeinde war keine Schule und ihre Schriftsteller waren keine Schulmeister, die sich und ihre Leser aus pädagogischen Gründen ängstlich an unveränderliche Regeln des Gedankenausdrucks und des Schriftgebrauchs banden. Ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, aber auch ohne ihre Meinung für das Verständnis des gutwilligen Lesers zu verdunkeln, wenden sie insbesondere auch den Begriff des Sohnes Gottes in mannigfaltigster Weise auf Jesus an [70]). Was Lc anlangt, so ist Jesus nach 1, 35, womit aber auch Mt und Jo übereinstimmen (Bd I[3], 107. 148 f.; IV[3], 77—82), im eigentlichen und einzigartigen Sinn Sohn Gottes, und daher „der geliebte" oder, was dasselbe ist, „der einziggeborene Sohn Gottes" auf grund seiner wunderbaren Erzeugung und seiner Geburt von der Jungfrau. Nach 2, 49 spricht der Zwölfjährige, der von dem Wunder seiner Geburt nichts weiß und an seinen Beruf als Messias wenigstens in jenem Augenblick gewiß nicht gedacht hat, von Gott als seinem Vater zum gerechten Staunen seiner Eltern, aber begrifflich

---

[68]) Cf 1 Sam 10, 1; 16, 13; Ps 89, 21 und die häufig zu Tage tretende Synonymik von Gesalbter und König z. B. 1 Sam 2, 10; Ps 2, 2 u. 6. Die Salbung mit Öl aber erscheint schon 1 Sam 10, 6. 9 f.; 16, 13 als Symbol der Begabung mit Geist, wodurch einer „ein anderer Mann" wird und „ein anderes Herz" bekommt. Geradezu Salbung mit Geist Jes 61, 1 = Lc 4, 18; AG 10, 27; 10, 38; 2 Kr 1, 21; 1 Jo 2, 20. 27.

[69]) 2 Sam 7, 14; Ps 89, 27 f. S. mehr Bd I[3], 149 f. A 69, 70.

[70]) Cf Rm 1, 3 f. Bd VI, 39 f. die Unterscheidung von *υἱὸς θεοῦ* auf grund des Eintritts in fleischliches Dasein und *υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει* auf grund der Auferstehung. Ähnliche Elastizität zeigt der Begriff *πρωτότοκος* Kl 1, 15. 18; Rm 8, 29; bei Lc auch *ὁ Χριστός*. Schon der eben geborene Jesus ist dies nach Lc 2, 11. 26; aufs neue, oder eigentlich erst jetzt tatsächlich ist er es geworden durch die Salbung mit Geist nach 3, 22 (cf das *σήμερον* hier und 2, 11); 4, 1. 14. 18 (s. vorhin A 68); noch einmal ist er es geworden, nun aber in unwidersprechlicher Weise, durch Auferstehung und Erhöhung, gleichsam seine Thronbesteigung AG 2, 36.

doch nicht in anderem Sinn als in dem zu seiner Zeit nicht völlig unerhörten Sinn der persönlichen Gotteskindschaft des frommen Menschen s. oben S. 169. In dem Augenblick, da er, aus dem Wasser emporgestiegen, seinen Vater im Himmel anruft und gleichzeitig vom Geist innerlich sich ergriffen fühlt, bekommt er nach Lc 3, 22 als Antwort des Vaters zugerufen, daß er eben jetzt durch den Geist, der ihn ergriffen hat, von Gott zu Gottes Sohn im Sinn von Messias gemacht und für dieses Amt ausgerüstet sei. Obwohl „Sohn Gottes" durchaus kein gebräuchlicher Messiastitel bei den Juden jener Zeit war (s. auch unten zu 22, 67. 70), war doch für den 30jährigen Jesus, der schon als Zwölfjähriger um das Verständnis der Schrift sich bemüht gezeigt hatte, und daher auch für seine Gemeinde dieser Sinn des Zurufs von oben durch die buchstäbliche Entlehnung aus Ps 2, 7 unmißverständlich gegeben. Aber auch damit ist die Anwendbarkeit des Begriffs noch nicht erschöpft. Sofort (3, 23—38) bekommt der Leser zu hören, daß der Davidssohn Jesus auch als Adamssohn, also wie alle Menschen in gewissem Sinn, ein Gottessohn sei.

Ehe Lc diesen letzten Gedanken durch die Gestaltung der Genealogie Jesu zum Ausdruck bringt, knüpft er enge [71]) an die Aussage dessen, was bei Gelegenheit seiner Taufe ihm von Gott widerfahren und in bezug auf seinen nunmehr anzutretenden Beruf ihm gesagt worden ist, eine Aussage über die Altersstufe, die er erreicht hatte, als er nun anfing den ihm zuerkannten Beruf auszuüben. So nämlich ist das ἀρχόμενος, dessen Echtheit und dessen Stellung hinter Ἰησοῦς als gesichert gelten darf [72]), aus

---

[71]) Neben καὶ αὐτὸς ἦν (die meisten Hss, nur nicht die ältesten + ὁ) Ἰησοῦς findet sich ἦν δὲ Ἰησοῦς D. ebenso mit ὁ vor Ἰησοῦς Hippol. kleine Schr. ed. Achelis p. 166, 2, *Jesus autem erat* Iren. II, 22, 5, „Jesus aber (als er ungefähr 30 J. alt war, wurde für einen Sohn Josephs gehalten)" Ss. „Er aber Jesus war (ungefähr 30 J. alt und wurde gehalten für einen Sohn Josephs)" S[1]. Sowohl die enge Anknüpfung durch καί, als das wegen Mangels eines deutlichen Gegensatzes entbehrlich scheinende αὐτός war manchem anstößig. Letzteres bei Lc sehr häufig mit ziemlich schwacher Betonung (1, 17. 22; 2, 28; 4, 15; 5, 1. 14; 6, 20; 8, 1 etc., nur einmal mit folgendem Namen 24, 15) erklärt sich doch hier daraus, daß v. 21—22 abgesehen von Ἰησοῦ — προσευχομένου nicht von Jesus als Subjekt, sondern nur von solchem, was ohne sein Zutun an ihm und in bezug auf ihn geschah, und von seiner Berufsstellung die Rede war, jetzt aber zu einer Aussage über die Beschaffenheit seiner Person übergegangen wird; und mit καί statt mit δέ (so an der sonst vergleichbaren Stelle Mt 3, 5 Bd I[3], 132) wird dazu übergegangen, weil mehr als der begriffliche Gegensatz die Zusammengehörigkeit des durch den empfangenen Geist und den Ruf in Jesus geweckten Bewußtseins um seinen Beruf als Messias und der davon unabhängigen äußeren Umstände seines ersten Auftretens ausgedrückt werden sollte.

[72]) ἀρχόμενος I) om. e f, Ss (dieser om. auch ὡσεί, übersetzt überhaupt frei s. vorhin A 71) S[1] Sah. — II) Statt ἀρχ. haben ἐρχόμενος (ἐπὶ

dem Zusammenhang zu ergänzen. Abgesehen von dem angehängten Participialsatz (*ὤν, ὡς ἐνομίζετο κτλ.*), der die lange Namenreihe bis v. 38 umfaßt, liegt der Satz vor: „Und er war, (nämlich) Jesus, als er anfing, (ein Mann) von ungefähr 30 Jahren". Wie dies enge mit v. 22 verknüpft ist, worin gesagt war, für welches Lebenswerk Jesus bei Gelegenheit seiner Taufe bestimmt und ausgerüstet wurde, so weist das *ἀρχόμενος* auch bereits hin auf das Nächste, was 4, 1 und weiterhin 4, 14 ff. von ihm gesagt werden soll, daß er nämlich erfüllt und getrieben von dem bei der Taufe empfangenen Geist, zuerst einen Kampf der Versuchung bestanden und alsdann in Galiläa a n g e f a n g e n hat als Prophet zu predigen und zu wirken. Da eine syntaktische Verbindung von *ἀρχόμενος* mit *ὡσεί ἐτῶν τριάκοντα* grammatisch unmöglich ist, andrerseits aber die genitivische Altersangabe, wenn sie nicht von einem Substantiv regiert ist, ein *εἶναι* oder *γίνεσθαι* zu seiner Ergänzung nicht entbehren kann [73]), so muß *ἦν* mit *ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα* das Prädikat bilden, und *ἀρχόμενος* kann, wenn und weil es nicht mit *ἦν* zusammen ein periphrastisches Imperfekt bildet, nur ein Attribut zu dem eben deshalb nachträglich noch hinter *ἦν* appositionsweise beigefügten *Ἰησοῦς* sein. „Er d. h. Jesus als Anfangender" [74]) oder „Jesus bei Beginn seines öffentlichen Wirkens war etwa 30 Jahre alt". Damit ist, was beiläufig bemerkt zu werden verdient, bewiesen, daß Lc von einer mehrjährigen Lehrtätigkeit Jesu weiß. Denn welcher halbwegs einer angemessenen

---

τὸ βάπτισμα) Clem. strom. I, 145, Sd s. Exc. VI. — III) *ἀρχόμενος* zwischen *Ἰησοῦς* und *ὡσεί* oder *ὡσ* ℵ B L X, Gr. 1, Hippol. l. l., Orig. hom. 28 (ausdrücklich, auch griechisch Sel. ad Ezech. 1, 1 Delarue III, 406). So auch wohl Iren. II, 22, 5 (*ad baptismum enim venit, nondum qui triginta annos suppleverat, sed qui inciperet esse tamquam triginta annorum.* Dies ist Deutung, setzt aber doch *ἀρχόμενος ὡσεί* voraus. Weniger genau scheint, was nun als Citat folgt: *ita enim, qui ejus annos significavit, Lucas posuit. Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum, quum veniret ad baptismum*). Ferner die Lat z. B. ff², wenn auch viele (b c l q, Ambros. p. 98, 4, Aug. cons. II, 3, Vulg.) *erat* zwischen *Jesus* und *incipiens* schieben. — IV) Dasselbe mit *εἶναι* hinter *ἀρχ.* Ferr., S³ Rand, cf auch Iren. vorhin (unter III). — V) *ἀρχ.* hinter *τριάκοντα* A D (dieser aber mit folgendem *ὡς ἐνομίζετο εἶναι* ohne *ὤν*) N (om. *ὤν*) Γ Δ Λ Π u. die Masse der griech. Hss, aber auch a. — VI) *ἀρχ.* zwischen *ἐτῶν* u. *τριάκοντα* Γ.

[73]) Cf 2, 42 *ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα*, Mr 5, 42; AG 4, 22 mit *ἦν* Lc 8, 42 ohne *ἦν* von *θυγατήρ* abhängig, 1 Tm 5, 9 von *χήρα*. Das hebr. ב vor der Zahl der Lebensjahre wird in LXX regelmäßig durch Genit. ohne *υἱος* übersetzt Gen 5, 32; 7, 6; 21, 5. Die syrischen Übersetzer der Evv von Ss Sc an haben diesen Semitismus durch בר, fem. בת wieder ans Licht gezogen z. B. Lc 2, 42; 3, 23; 8, 42.

[74]) Zu *ἀρχόμενος* cf Lc 23, 5, noch besser AG 1, 22; 10, 37, aber auch AG 1, 1, obwohl der Gegensatz dort ein anderer ist. So verstand auch schon Iren. II, 22, 4—5 trotz seiner falschen Beziehung von *ἀρχόμενος*. Kanon 11 von Neocaesarea sagt von Christus, daß er im 30. Jahr getauft wurde *καὶ ἤρξατο διδάσκειν*.

Ausdrucksweise mächtige Schriftsteller wird von einem großen Lehrer sagen, daß er zur Zeit des Anfangs (seines öffentlichen Wirkens) ungefähr 30 Jahr alt gewesen sei, oder daß er in diesem Alter angefangen habe, öffentlich aufzutreten, wenn der Lehrer nicht wenigstens einige Jahre als solcher tätig gewesen ist und somit eine Altersstufe erreicht hat, auf welche diese ausdrücklich auf den Moment seines ersten Auftretens beschränkte Altersangabe nicht mehr paßt! Andrerseits ergibt sich aus diesem Sachverhalt auch, daß Lc die Altersangabe unbeschadet ihrer durch ὡσεί ausgedrückten Unbestimmtheit [75]) als eine ziemlich genaue aufgefaßt haben will. Sonst würde, da Jesus jedenfalls nicht mehr als 3—4 Jahre öffentlich gelehrt hat [76]), die Beschränkung der Angabe auf den Beginn seiner Lehrtätigkeit und die darin enthaltene Vorstellung, daß Jesus im weiteren Verlauf und am Ende seines Lebens und Lehrens mehr als ungefähr 30 Jahre alt gewesen sei, wiederum unzutreffend sein. Sie läßt also einen geringen Spielraum, etwa zwischen dem Anfang des 29. und der Vollendung des 31. Lebensjahres. Dies ist nicht ohne Wichtigkeit für die oben S. 183 ff. erörterte Frage nach der Meinung des 15. Jahres des Tiberius in 3, 1 und somit für die absolute Chronologie des Lebens Jesu. Nehmen wir als Ausgangspunkt der Rechnung d. h. als erstes Lebensjahr Jesu das späteste denkbare, das ist das letzte Regierungsjahr des Herodes († Ende März 4 v. Chr.), also das J. 5/4 v. Chr., so würde das 30. J. Jesu gleich dem J. 25/26 n. Chr. sein. Der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu könnte aber, wenn er bereits im 31. J. stand oder dieses schon vollendet hatte, auch in eines der Jahre 26/27 oder 27/28 fallen. In keinem dieser Fälle aber könnte der Täufer im 15. J. der Alleinregierung des Tiberius d. h. August 28/29 n. Chr. aufgetreten sein; denn, da Jesus erst dann getauft wurde und als Lehrer auftrat, als die Wirksamkeit des Joh. bereits ihren Höhepunkt erreicht hatte (s.

[75]) ὡσεί (hier wie anderwärts mit der weniger gut bezeugten v. l. ὡς, dies 1, 56 in ℵ B . ., 8, 42 und mehrmals in AG noch besser bezeugt) dem Lc sehr geläufig: 9, 14 „ungefähr 500“ = 100×„ungefähr 50“ (scheint genauer sein zu sollen als Mr 6, 40. 44); Lc 9, 28 „ungefähr 8 Tage später“ = Mr 9, 2; Mt 16, 2 „nach 6 Tagen“; 22, 59 „nach Ablauf etwa einer Stunde“ = Mr 14, 70 μετὰ μικρόν, 23, 44 „ungefähr die 6. Stunde“. Mr 15, 33; Mt 27, 45 ohne ὡσεί, cf auch AG 1, 15 (mit der nicht gerade runden Zahl 120); 2, 41; 10, 3; 19, 7. 34. Lc bekundet sein Streben nach Genauigkeit gerade auch durch die Unbestimmtheit solcher Zahlenangaben s. oben S. 24 A 38. Die Sicherheit jedoch, daß nicht 3 oder 4 Jahre zu 30 zuzuzählen oder davon abzuzählen sind, gibt doch erst der durch ἀρχόμενος angedeutete Gegensatz. — Vom Dichter Persius, der nach der beinah gleichzeitigen Vita am 4. Dez. 34 n. Chr. geboren wurde und am 24. Nov. 62 starb, also nur 28 Jahre weniger 10 Tage alt wurde, sagt dieselbe Vita *decessit . . . anno aetatis tricesimo.*

[76]) Über die in der alten Kirche vereinzelt auftauchende Annahme einer viel längeren Lehrtätigkeit Jesu cf Bd IV³, 431 A 54 zu Jo 8, 57.

oben S. 199), so würde der Beginn der Lehrtätigkeit Jesu kaum früher als in d. J. 29/30 fallen. Damals aber war Jesus, auch wenn wir sein Geburtsjahr so spät, wie irgend tunlich, ansetzen, nicht mehr in dem vorhin näher bestimmten Sinn „ungefähr 30 J.“ alt, vollends nicht, wenn er, wofür man Gründe anführen kann, schon ein wenig früher als im Jahre 5/4 geboren wurde. Die Richtigkeit der Altersangabe in 3, 23 vorausgesetzt, ergibt sich also, daß das 15. Jahr des Tiberius 3, 1 nicht vom Beginn seiner Alleinherrschaft an gerechnet ist, und bestätigt sich die ohnehin wahrscheinliche Annahme, daß dabei der Beginn seiner Mitregentschaft um den Anfang des J. 12 n. Chr. den Ausgangspunkt der Zählung bildet s. oben S. 183 ff.

An die Angabe des Alters, in welchem Jesus seine Berufstätigkeit begann, schließt sich die ihr untergeordnete Bemerkung, daß er dies tat als einer, der ein Sohn, wie (allgemein) angenommen wurde, Josephs war[77]). Obwohl Lc durch die Einschiebung von *ὡς ἐνομίζετο* vor *Ἰωσήφ* deutlich ausspricht, daß Jesus nicht in jedem Sinne ein Sohn Josephs genannt werden konnte, und damit den Leser an seine Erzählung in 1, 26—38 erinnert, durch welche die leibliche Vaterschaft Josephs im Verhältnis zu Jesus ausgeschlossen ist, bezeugt er doch andrerseits durch die Erwähnung der Vaterschaft Josephs an dieser Stelle und durch die nachfolgende Stammtafel die große Bedeutung, die es für das ganze öffentliche Wirken Jesu hatte, daß Jesus bei Beginn desselben, zur Zeit seines ersten Auftretens, als ein Sohn Josephs galt (cf 4, 22; Jo 1, 45; 6, 42). Dies war auch keineswegs ein trügerischer Schein und ein bloßer Irrtum der Unkundigen; denn der ohne

---

[77]) Statt der so wiedergegebenen Wortfolge *ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ* (ℵ B L Ψ, Orig. hom. 28, auch griech. erhalten, Eus. quaest. 1 ad Steph. mit *τοῦ* vor *Ἰωσήφ*) wurde leicht *υἱός* hinter *ἐνομίζετο* verstellt, weil der artikellose Gebrauch der indeklinabelen Eigennamen im Genitiv nur bei unmittelbar vorangehendem regierendem Substantiv (*υἱός, υἱοί, οἶκος, πόλις, θεός* Lc 1, 16. 27; 2, 4; 13, 16; 18, 38; 20, 37; Mt 1, 1) üblich und für das Verständnis bequem ist. Die Voranstellung von *υἱός* drückt aber deutlicher aus, daß nicht sowohl das Sohnsein Jesu, das ja im Verhältnis zu Maria, zu Adam und zu Gott außer allem Zweifel steht, als die Vaterschaft Joseph's im Verhältnis zu Jesus eine nicht in jedem Sinn tatsächliche war. — Es wird *νομίζειν* auch von Lc öfter von irriger Meinung, falscher Vermutung gebraucht (2, 44; AG 16, 13), und es war eine Übertreibung, wenn Julius Africanus bei Eus. h. e. I, 7, 10 hierin förmlich ausgedrückt finden wollte, daß Jesus *κατὰ νόμον* in ausschließendem Gegensatz zu *κατὰ φύσιν* ein Sohn Josephs gewesen sei, und dies dann auch auf das Verhältnis Josephs zu Eli und auf den ganzen Stammbaum angewandt wissen wollte. Richtig aber ist, daß *υἱὸς νομιζόμενος* hier nicht wie bei Pseudodemosth. 40, 47 (im Gegensatz zu *φύσει παῖδες*, was dort gerade die legitimen Söhne bedeutet) einen nur angeblichen, unechten Sohn bezeichnen kann, daß *νομίζεσθαι* vielmehr, wie so oft, nach Bengel z. St. *denotat sensum ac morem communiter nec non jure receptum.*

Zutun Josephs erzeugte Jesus ward erst geboren, nachdem Maria seine Ehegattin geworden war, und er war, da Joseph zur Mutter Jesu als seinem Eheweib und zu ihm als seinem Sohn sich bekannte und sich von ihm als Vater anreden ließ (s. oben S. 128. 168 zu 2, 5. 48), Josephs legitimer Sohn. Die Bedeutung aber dieser Tatsache für das öffentliche Wirken Jesu unter seinem Volk, von dessen Anfang Lc hier handelt, besteht darin, daß auf der Josephssohnschaft Jesu und auf dieser allein nach Lc wie nach Mt die Davidssohnschaft Jesu beruht, welche die verschwiegene oder auch laut ausgesprochene Voraussetzung seines bei der Taufe ihm zuerkannten Berufs als Messias sowie alles Glaubens an ihn und jedes Bekenntnisses zu ihm war. Darum knüpft Lc, der überall auf die Davidssohnschaft Jesu das größte Gewicht legt [78]), an die Aussage von der allgemein anerkannten Josephssohnschaft Jesu eine Stammtafel, die von Joseph zu David und von David zu Adam und zu Gott hinaufführt. Daß diese Stammtafel nicht dem Zweck dient, die davidische Abkunft Jesu zu beweisen, ergibt sich erstens daraus, daß diese auch von den erbittertsten Feinden unter den Volks- und Zeitgenossen Jesu, denen ein Urteil darüber zustehen mochte, niemals in Frage gestellt worden ist. Ihnen muß also die davidische Herkunft Josephs, als dessen Sohn sie Jesus kannten, als eine ebenso unumstößliche, wie ihnen unbequeme Tatsache festgestanden haben. Erst nach dem Tode Jesu versuchten die jüdischen Gegner des Christenglaubens dieser unbequemen Tatsache dadurch sich zu entledigen, daß sie Jesus für ein uneheliches Kind der Maria erklärten, also die physische Josephssohnschaft Jesu bestritten. Für einen Theophilus aber und für solche Leser, die wie dieser der Zeit und dem Schauplatz der ev Geschichte ferner standen, konnte ohnehin eine bloße Aufzählung barbarisch klingender Namen [79]) ohne Berufung auf amtliche Urkunden oder sonstige glaubwürdige Zeugnisse keinerlei Beweiskraft haben. Zweitens aber waren für einen Beweis der davidischen Herkunft Jesu nicht nur die 34 Namen von Isai, dem Vater Davids bis zu Adam (v. 32—38), sondern auch die 21 Namen von Neri bis zu David (v. 27—31) ohne jeden Belang, da niemand bestreiten konnte, daß die vor diesen genannten Serubabel und Sealthiel Davididen waren. Es handelt sich also für Lc nicht um einen in Wirklichkeit oder scheinbar beweiskräftigen genealogischen Nachweis, sondern um Darstellung des geschichtlichen Zusammenhangs des Messias Jesus mit dem Anfang der Menschheitsgeschichte in der kurzen

[78]) Lc 1, 27. 32. 69; 2, 4. 11. 33f. 48; 4, 22; 18, 38f.; 20, 41—44; AG 2, 29—36; 13, 22—26. 33—37; 15, 16.

[79]) Daß sich darunter kein griechischer, auch nicht aus der Zeit der griechischen und römischen Oberherrschaft findet, ist immerhin für das Geschlecht charakteristisch cf oben S. 64 A 54.

Form einer überlieferten Genealogie, deren Zuverlässigkeit anzuzweifeln, Lc keinen Anlaß fand, cf Bd I³, 44 ff. Daß aber Lc ebenso wie Mt 1, 1—16 als Stammbaum Jesu einen Stammbaum Josephs geben wollte und gegeben hat, bedarf an sich angesichts des klaren Wortlauts von v. 23 keines weiteren Beweises. Daß sich bis heute Leute finden, die dies zu bestreiten versuchen, erklärt sich einerseits aus der jedes geschichtlichen Zeugnisses im NT ermangelnden, aber schon seit dem Anfang des 2. Jahrhunderts in der Christenheit sich verbreitenden und in gewissen Kreisen zu einem Glaubenssatz gewordenen Meinung, daß Maria eine Davididin gewesen sei, und andrerseits aus der unleugbaren Schwierigkeit, unter Voraussetzung der wesentlichen Glaubwürdigkeit sowohl des Lc als des Mt die völlige Verschiedenheit der beiden Genealogien zu erklären [80]). Obwohl die Erledigung der damit angedeuteten Probleme über die Grenzen der Auslegung eines einzelnen Ev hinausgreift, dürften einige Erinnerungen doch auch hier am Platze sein. Der Erste, dessen Stellung zu diesen Problemen wir erkennen, Tatian, der kühne Vf des syrischen Diatessarons um 175, hat sie sehr einfach aus der Welt geschafft, indem er die beiden Genealogien als geschichtlich unglaubwürdig oder religiös wertlos von diesem ältesten Ev der Syrer ausschloß und dagegen durch dreiste Interpolation des Textes von Lc 2, 4 f. das Dogma von der davidischen Abkunft der Maria mit dem Anschein einer apostolischen Überlieferung umkleidete. Solche Gewaltsamkeiten würden die griechischen und lateinischen Kirchenlehrer aufs schärfste verurteilt haben, wenn sie Kenntnis davon gehabt hätten. Sie sind durchweg einig in der Erkenntnis, daß Lc sogut wie Mt eine Genealogie Josephs gebe [81]), suchen aber daneben ihre Überzeugung,

---

[80]) Oben S. 75 ff. 89 f. 125 ff. zu 1, 27. 36; 2, 4 f., ferner Bd I³, 69 f. A 35.

[81]) So Orig. hom. 17 zu Lc 2, 33, durch ein griech. Fragment bei Gallandi und Cramer p. 26 bestätigt: *ἐπεὶ ἡ γενεαλογία* (entweder die des Lc oder die der Evv in ihrer doppelten Gestalt) *ἐγενεαλόγησε τὸν Ἰωσὴφ ἀπὸ Δαβίδ, ἔδοξε δὲ περιττὴ εἶναι ἡ γενεαλογία ἐρχομένη ἐπὶ τὸν Ἰωσὴφ μὴ γεννήσαντα τὸν σωτῆρα, ἵνα ἡ γενεαλογία λόγον ἔχῃ ἐπιτήδειον, πατὴρ ἀνηγορεύθη Ἰωσὴφ τοῦ κ. ἡ. Ἰησοῦ Χρ.* In hom. 28 zu Lc 3, 23 ff. erwähnt Orig die Maria gar nicht, berührt aber auch das hormonistische Problem nicht. Ferner sei hier genannt Julius Africanus, dessen Versuch, dieses Problem zu lösen, auf der Unbestreitbarkeit der Voraussetzung beruht, daß Lc wie Mt eine Genealogie Josephs geben s. hier unten A 86. Hierhin gehört Eusebius schon dadurch, daß er h. e. I, 7 die Theorie des Africanus sich aneignet, aber auch in eigener ausführlicher Darstellung Quaest. 1 ad Steph. bei Mai, Nova p. bibl. IV, 1, 219 ff., obwohl er daneben p. 229 f. im Anschluß an Orig. hom. 28 noch einen „tieferen Sinn" der Differenz entwickelt. Ferner Hilarius ed. Bened. p. 609 f. zu Mt 1, 16; Ambrosiaster quaest. 56; Ambrosius, welcher den mit der Genealogie verbundenen Problemen das ganze 3. Buch seines Komm. zu Lc p. 98—138 widmet, meist in sehr engem Anschluß an Eusebius; Hieron. zu Mt 16 Vall. VII, 11 indirekt durch Aneignung der Theorie des Africanus; August. cons. II, 1 f.,

daß auch Maria eine Davididin gewesen sei, durch verschiedene Hypothesen zu stützen. So Origenes durch die Annahme einer ganz unglaublich unnatürlichen Wortstellung in Lc 1, 27 (s. oben S. 75 A 79), Eusebius und Viele, die ihm folgten, durch das kühne Urteil, daß mit der Davidssohnschaft Josephs stillschweigend auch die davidische Abkunft seiner Gattin Maria gegeben sei, weil nach Num 36 angeblich jeder Israelit verpflichtet gewesen sei, sich nur mit einem Weibe aus dem eigenen Stamm und sogar aus der gleichen Sippe zu verheiraten [82]). Wie verkehrt dies war, ergibt sich schon aus der vom Gesetz anerkannten Freiheit selbst der Priester und vollends der übrigen Israeliten in bezug auf die Wahl ihrer Eheweiber, woran oben S. 63 A 53[a] zu 1, 5 erinnert wurde. Num 36 enthält ein Ausnahmegesetz für den Fall, daß der Erbbesitz eines Israeliten, der keinen Sohn, dagegen aber Töchter hinterlassen hat, in folge dessen auf die Töchter übergeht. Dann sollen diese bei übrigens freier Wahl sich nur mit Männern des eigenen Stammes verheiraten dürfen, damit das Erbgut nicht an einen andern Stamm falle. Selbst wenn überliefert wäre, daß dieser Fall bei Maria und ihrer Jo 19, 25 erwähnten Schwester vor-

---

der die davidische Herkunft Christi völlig unabhängig gestellt wissen will von der Frage nach der Abstammung der Maria. Auch für den Fall, daß jemand beweisen könnte, daß Maria durch keinerlei Bande des Blutes mit David verbunden sei, würde (II, 2, 4) der Satz gelten: *sat erat secundum istam rationem accipere Christum filium David, qua ratione etiam Joseph pater eius recte appellatus est.* Letzteres aber würde nach II, 1, 2 selbst dann gelten, wenn Jesus gar nicht von Maria, der Gattin Josephs geboren, sondern als ein ihm völlig fremdes Kind von Joseph nur adoptiert worden wäre. Cf auch c. Faust. XXIII (das ganze Buch). — Aus späterer Zeit seien noch genannt Theophylakt (Migne 123 col. 744) und der Syrer Ischodad zu Mt 1 und Lc 3 (syr. II, 17f. III, 23, engl. p. 11f. 160), die sich die Theorie des Africanus aneignen.

[82]) Eus. kurz h. e. I, 7, 17, ausführlicher Quaest. ad Steph. p. 224. Cf zu Num 36 (cf 27, 1—11; Jos 17, 3) Dillmann, Exeget. Hdb. XIII², 221f.; Bäntsch, Handkomm. II, 2, 696f. Die von Eusebius beliebte Zuspitzung der gesetzlichen Bestimmung auf die πατριά innerhalb der φυλή ist im Gesetz ebensowenig begründet wie die Ausdehnung auf alle Eheschließungen in Israel. Auf Num 36, 10f. läßt sich höchstens die Vermutung gründen, daß, wie in dem dort berichteten Fall, auch sonst sogenannte Erbtöchter, die durch das Gesetz nur verpflichtet waren, keinen Mann aus einem anderen der 12 Stämme, als dem ihrigen, zu heiraten, gerne nähere Verwandte dazu wählten cf Tob 6, 12; 7, 10ff. Zu allen Zeiten haben Israeliten Frauen aus verschiedenen Stämmen geheiratet z. B. der Judäer David die Benjaminitin Michal, die Tochter Sauls 1 Sam 18, 17ff., der Levit und Hohepriester Jojada die Tochter des Davididen und Königs Joram 2 Chron 27, 11. Hillel stammte nur mütterlicherseits von David ab s. Bd I³, 45 A 6, und Lc 1, 5 zeigt, daß der Ev sehr wohl weiß, daß nicht alle Priesterfrauen Priestertöchter sind. — In der mißverständlichen Anwendung von Num 36 folgten dem Eusebius u. a. Ambrosius p. 100, Ischodad II, 20; Theophyl. zu Mt 1, 12—16 Migne 123 col. 154 und noch Calvin comm. in harm. evv. sectio III, 14.

gelegen habe, würde dies nichts für ihre davidische, sondern höchstens für ihre judaische Abkunft beweisen können. Aber auch dieses kaum, weil an eine Beobachtung des Gesetzes von Num 36 in der nachexilischen Zeit nicht zu denken ist, in welcher ja von abgesonderten Wohnsitzen der 12 Stämme oder auch einzelner Unterabteilungen derselben nicht die Rede sein konnte. Von dieser nicht auf den Text eines der Evv, sondern in bewußter Unabhängigkeit von den Genealogien des Mt und des Lc auf ein mißverstandenes atl Gesetz gegründeten Meinung ist nur ein Schritt bis zu der noch viel bodenloseren, aber auch viel später auftauchenden Behauptung, daß Lc im Unterschied von Mt als Stammbaum Jesu überhaupt nicht einen solchen Josephs, sondern denjenigen der Maria gebe [83]). Eine Urkunde, in welcher und in deren ge-

[83]) Es ist scharf zu unterscheiden der sehr alte Glaube, daß Maria eine Davididin war, der vom Anfang des 2. Jahrhunderts an bezeugt ist (wahrscheinlich schon bei Ign. Eph. 18, 2; Trall. 9, 1; sicher bei Justin dial. 43, 100. 120; nicht aber Protev. Jacobi cf N kirchl. Ztschr. 1902 S. 19ff.; Forsch VI, 328 A 2 und hier oben S. 76 A 80), und die Behauptung, daß einer der Evv und zwar nach vorherrschender Meinung Lc die Genealogie der Maria gebe cf hiezu Bd 1^3, 70 A 35. Daß z. B. Tertullian den Stammbaum bei Mt für den der Maria erkläre, läßt sich aus de carne Chr. 20 nicht beweisen; denn er reproducirt nur den Text von Mt 1, 16 mit seinem *ex qua* im Gegensatz zu dem *per virginem* der Valentinianer, und aus den folgenden Kapiteln 21. 22; c. Marc. III, 17; IV, 36; c. Jud. 9 sieht man nur, daß Tert. fest von der davidischen Herkunft Marias überzeugt ist, und daß er diesen Glauben auf Stellen wie Rm 1, 3; (Gl 3, 16) Jes 11, 1, auf die Evv aber (auch Lc 3, 38 benutzt er de carne 22) nur insofern gründet, als deren Genealogien zwecklos wären, wenn nicht Maria eine Davididin gewesen wäre. Auch Victor. in Ap 4, 7 wird schwerlich mit Recht für dieselbe Ansicht verantwortlich gemacht; denn nicht im Gegensatz zu einer anderen vorliegenden oder denkbaren Genealogie, sondern im Gegensatz zum Anfang der Erzählung des Lc (1, 5) sagt er von Mt. 1, 1ff.: *hominis [autem figura] Matthaeus enititur enuntiare nobis genus Mariae, unde carnem accepit Christus* (ed. Haußleiter p. 50. 51). Auch noch Augustin cons. II, 2 (4) gründete seine Überzeugung von der davidischen Herkunft der Maria wesentlich auf eine handgreiflich falsche Auslegung des *ex semine David secundum carnem* in Rm 1, 3 (cf Bd VI, 36ff.) cf c. Faust. XXIII, 8f. p. 714, 1f. 20ff.; 715, 26, hielt diesen Glauben aber völlig unabhängig von der Möglichkeit oder vielmehr der von ihm eingestandenen Unmöglichkeit, aus der Bibel einen geschichtlichen Beweis dafür zu führen s. oben S. 208f. A 81. Vergeblich nehmen katholische Gelehrte unserer Tage, die sich nicht mehr zu diesem Standpunkt Augustins aufzuschwingen vermögen, ihre Zuflucht sogar zu außerbiblischen Zeugen für dieses Dogma. Die jer. Chagiga fol 77^4 genannte, von mir Bd 1^3, 70 A 35 noch beiläufig und unter gleichzeitigem Hinweis auf Laible's Jesus Christus im Talmud erwähnte „Mirjam, Tochter des [illegible] (d. h. eines Mannes mit Namen „Zwiebelblatt" s. Dalman Lex. p. 59) hat mit Maria der Mutter Jesu und ihrem angeblichen Vater *Hli* (עלי) schlechterdings nichts zu schaffen. Strak, Jesus, die Häretiker und die Christen nach d. ält. jüd. Angaben, 1910 S. 11f. 34*f. hat die Stelle mit Recht nicht mehr der Aufnahme wert gefunden. Man muß die Schriften, die man citirt, z. B. die genannte Arbeit von H. Laible nicht gelesen haben, wenn man wie z. B.

schichtlicher Einrahmung die Mutter Jesu weder mit noch ohne Namen genannt wird, sollte eine Genealogie Marias sein, obwohl sie deutlich als Genealogie Josephs eingeführt ist, und einem Schriftsteller, der Lc 1, 1—4 zu schreiben verstand und eben hier (3, 23) durch sein ὡς ἐνομίζετο beweist, daß er den Zusammenhang seiner eigenen Erzählung im Auge behält, sollte die Fähigkeit oder der gute Wille, seine Meinung auszudrücken, dermaßen gefehlt haben, daß er den Joseph einen Sohn Eli's nennt, statt zu sagen, daß Eli sein Schwiegervater oder, noch deutlicher geredet, der Vater seiner Gattin Maria war [84]). Je unstatthafter solche, unter dem Druck des Dogmas von der davidischen Herkunft der Maria entstandene Hypothesen sind, um so größere Beachtung verdient jeder Versuch, die durchgreifende Verschiedenheit der Genealogien des Mt und des Lc aus tatsächlichen Verhältnissen zu erklären, die uns nicht vollständig überliefert sind, aber ohne Widerspruch mit geschichtlichen Tatsachen vermutungsweise angenommen werden können. Denn die Evv des Mt und Lc wurden zu einer Zeit geschrieben, als noch der eine oder andere der Brüder Jesu, die mit ihm unter einem Dache aufgewachsen waren und jedenfalls deren Vetter, Simeon, der Sohn des Klopas, noch unter den Lebenden weilten [85]). Wenn es un-

neuerdings wieder Heer (Bibl. Studien herausgeg. von Bardenhewer XV, 103) beide Talmude als Zeugen dafür anzuführen wagt, „daß Maria die Tochter Helis war".

[84]) Es sollte keines Beweises bedürfen, daß Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλεί ebenso wie v. 31 f. Δαυεὶδ τοῦ Ἰεσσαί und die gleiche Verbindung in allen kontrolirbaren Fällen dieser Stammtafel das Verhältnis des Sohnes zum Vater bezeichnet. So nach klass. Gebrauch (Herodot 1, 7; 7, 204) Lc auch sonst: 6, 15. 16; AG 1, 13 Ἰάκωβον Ἰακώβου cf Jo 6, 71, wohingegen LXX in vergleichbaren Fällen (1 Sam 1, 1; Esra 7, 1 ff.) das dem Semiten kaum entbehrliche בן durch υἱός wiedergibt, wie auch die Syrer es Lc 3, 23 ff. durch בר wiederherstellen, und die Lat. es teilweise durch *filius* oder *fili* (e ff²) übersetzen. Einen vernünftigen Grund, der den Lc gehindert haben könnte zu sagen, was er meinte (etwa durch Ἰωσὴφ τοῦ ἀνδρὸς Μαρίας [cf Mt 1, 16], ἧτις ἦν θυγατὴρ τοῦ Ἡλεί κτλ.), sucht man bei den Vertretern der hier bestrittenen Ansicht (z. B. Bengel im Gnomon zu Mt 1, 16 u. XI. XII) ebenso vergeblich wie bei denen, welche nur erklären wollen, warum beide Evv in der Tat nur eine Genealogie Josephs geben (z. B. Eus. quaest. p. 224. Calvin l. l.). Verfehlt ist besonders die Erklärung des Einen oder des Anderen aus dem Zweck, Spott oder böse Nachrede seitens der Juden zu verhüten. Denn erstens hatte Lc nicht auf jüdische Leser zu rechnen. Zweitens hat er durch seine Erzählung 1, 26—36, auf die er 3, 23 mit ὡς ἐνομίζετο wieder Bezug nimmt, mit größter Offenheit den Juden das geeigneteste, auch schon zur Zeit des Lc gründlich von ihnen benutzte Material zu schändlichen Verleumdungen geliefert cf Bd I³, 64 ff. Drittens kam gerade für Juden viel eher als für Griechen und Römer die mütterliche Herkunft unter gewissen Umständen in Betracht, wie das Gesetz in bezug auf die Erbtöchter, die Bestimmungen über die Ehen der Priester und Hohenpriester (oben S. 63 A 53ᵃ; S. 209 A 89) und dgl. mehr beweisen.

[85]) Cf über die Zeit des Todes des Jakobus Forsch VI, 234 f. 301 f.,

denkbar ist, daß ein Jakobus und ein Judas nicht gewußt haben sollten, ob der Mt 1, 16 genannte Jakob, oder der Lc 3, 23 genannte Eli der Vater ihres Vaters gewesen ist, so ist auch unglaublich, daß zu Lebzeiten der beiden Brüder, von denen Jakobus bis zum Passa des J. 66, Judas über die Zerstörung Jerusalems hinaus bedeutende Stellungen in der palästinischen Kirche einnahmen, und des Simeon, der ein Brudersson Josephs war und bis in den Anfang des 2. Jahrhunderts Bischof von Jerusalem war, beliebige, einander widersprechende Phantasien die echte Überlieferung über den Großvater und die nächstvorangegangenen Vorfahren dieser hervorragenden Männer aus dem Bewußtsein der Zeitgenossen völlig verdrängt haben sollten. Haben doch Juden jener Zeit, deren Herkunft sie zu keinerlei Ansprüchen auf irgend etwas berechtigen konnte, ihre Abstammung von diesem oder jenem der 12 Stämme geglaubt nachweisen zu können und gelegentlich in Erinnerung bringen zu sollen (Lc 2, 36; Rm 11, 1; Phl 4, 5), und ist uns doch glaubwürdig überliefert, daß nicht nur die Nachkommen der Anverwandten Jesu, sondern auch die Gemeinde von Jerusalem der davidischen Abkunft eines Jakobus, eines Simeon sowie der Enkel des Herrnbruders Judas ein großes Gewicht, ja geradezu eine kirchliche Bedeutung beigemessen haben (s. A 85). Der einzige, im Geiste echt historischer Kritik unternommene Versuch, die beiden, nur in wenigen Namen zusammentreffenden Genealogien des Mt und des Lc auf die zu grunde liegenden tatsächlichen Verhältnisse zurückzuführen und daraus ihre Verschiedenheit zu erklären, derjenige des christlichen Arztes Sextus Julius Africanus (um 230)[86], verdient noch heute volle Beachtung, zumal derselbe

---

über Judas Einl II³, 74f. 83f., über dessen Enkel und Simeon den zweiten Bischof Jerusalems Forsch VI, 235—243. 282. 352, über andere Nachkommen der Familie Jesu ebenda S. 295.

[86]) Die Briefe des S. Julius Africanus an Aristides und Origenes ed. W. Reichhardt 1909 (Texte u. Unters. 34, 3) S. 1—62. Durch diese gründliche Arbeit ist ein wesentlicher Fortschritt über Spitta's Untersuchung und Herstellung des Briefes an Aristides (Halle 1877) erzielt. Wie großen Anklang in der alten Kirche die Theorie des Africanus gefunden hat, zeigen manche oben S. 208f. A 81 bereits angeführte Autoren, in gewissem Sinn auch Ambrosius, der sie nur auf den Kopf stellt, indem er p. 108f. den von Lc genannten Eli für den leiblichen Vater, den von Mt genannten Jakob für den rechtlichen Vater Josephs erklärt, wogegen August. cons. II, 3 (5) wieder den Eli des Lc als den Adoptivvater, den Jakob des Mt als den Erzeuger Josephs ansieht, also zu Africanus zurücklenkt, ohne diesen zu nennen oder auch nur genau an ihn sich anzuschließen. — Ischodad bemerkt zu Mt 1 (syr. Text II, 20), Julianus apostata und Porphyrius „widersprechen den Evangelisten, daß nämlich Lc nicht die gesetzliche Geschlechtsfolge angebe; und, wenn anders, warum er dann von dem Obed, welchen Boas einem der Söhne der Noomi als Samen erweckte, nicht seinen gesetzlichen, sondern seinen natürlichen Vater erwähnt". Bezieht sich letzteres offenbar auf Lc 3, 32, wo als Vater Obeds Boas, also der wirkliche Erzeuger, und

nicht als bloße Hypothese eines sachkundigen Mannes auftritt, sondern im wesentlichen auf eine Überlieferung der Nachkommen der Familie Jesu sich gründet [87]). Da der Text seiner Abhandlung bis heute noch nicht vollständig hergestellt ist (s. A 87), dürfen einige dunkele Punkte, die wir nicht mehr aufzuklären vermögen, nicht allzusehr befremden. Das gilt namentlich von der in der Tat sehr befremdlichen Tatsache, daß Africanus im Widerspruch mit aller unmittelbaren Überlieferung des lucanischen Textes und ohne Begründung in dem bis jetzt vorhandenen Texte seines Briefes an Aristides die beiden Namen Matthat und Levi (3, 24) beharrlich ignorirt [88]). Die Möglichkeit, daß Joseph sowohl den

---

nicht Ruths erster Mann, also der gesetzliche Vater genannt ist, so haben Julianus, gegen den Hieron. zu Mt 1, 16 (Vallarsi VII, 11) sich auf Africanus und Eusebius beruft (cf auch Juliani imper. c. Christ. libr. ed. Neumann p. 212, 6 ff., wo nur auf das seither verloren gegangene 2. Buch verwiesen wird) und Porphyrius nicht nur den Lc, sondern auch die Behauptung des Africanus, daß Lc die gesetzliche Genealogie Josephs gebe, bestritten. Dagegen daß Porphyrius sowie Julian die Theorie des Africanus, sei es direkt durch Lesung des Briefs an Aristides, oder durch irgend eine Vermittlung (Julian etwa durch Eusebius h. e. I, 7) gekannt habe, wäre nichts einzuwenden.

[87]) Obwohl Afr. sich erst nach Darlegung seiner Ansicht auf die sogenannten *δεσπόσυνοι* beruft (Reichhardt S. 60, 15 ff. 61, 20 ff.), kann doch, abgesehen von der Erwägung des Unterschieds zwischen dem von Mt beharrlich angewandten *ἐγέννησε* und dem *ὡς ἐνομίζετο* des Lc (S. 60, 7—14), alles, was er als Lösung des Problems gibt (S. 59, 6—60, 7; 62, 9—14), seiner Natur nach nicht Hypothese, sondern nur Sache der Überlieferung sein. Dem entspricht es auch, das Afr. das darüber Hinausgehende, was er ausdrücklich auf die Familie Jesu zurückführt, mit den Worten *παρέδοσαν καὶ ταῦτα* S. 60, 17 einführt. Auf dieselbe Quelle weist auch hin, was er zu dem Namen der Großmutter Josephs S. 59, 16 bemerkt *Ἐσθᾶ, τοῦτο γὰρ καλεῖσθαι τὴν γυναῖκα παραδέδοται.* Den Namen *Ἐσθα* las Eus. quaest. 14 (Mai l. l. p. 248) 2 Reg 24, 8, wo LXX *Νεσθα* (v. l. *Νεεσθα, Νεεσθαν* u. dgl.) hat. In einer wunderlichen etymologischen Erörterung übersetzt Epiph. expos. fidei 6 das angeblich hebr. *εσθα* mit *γυνή*, faßt es also = hebr. אִשָּׁה, st. constr. אֵשֶׁת. Auf dieses hebr. Wort weist auch die Form *Escha* bei Hieron. zu Mt 12, 49 (Vall. VII, 86), die wahrscheinlich mit der Tradition bei Africanus zusammenhängt (cf Forsch VI, 269 A 1), aber bei Hieron. l. l. unsicher überliefert ist. Ein Mannsname אֶשְׁתּוֹן findet sich 1 Chr 4, 11 f. Aram. (und syrisch) אִשְׁתָּא (neben שִׁית, שֵׁת) wäre = „sechs“; אֶשָּׁתָא fem. = „Feuer“ oder „Fieber“.

[88]) Aus der Abhängigkeit von dem ihm vorliegenden Brief des Africanus erklärt es sich, daß Euseb. quaest. 1 p. 228 in förmlichem Citat und sofort auch in eigener Erörterung die Namen Matthat und Levi stillschweigend fortläßt. Das Gleiche gilt von den Abschreibern des Eusebius d. h. Ambrosius p. 108; Eustath. in hexaem. (Migne 18 col. 772) und Gregor. Naz. carm. 18, 26 ff. (Opp. II ed. Caillau p. 266 f.). Derselbe gibt aber daneben in demselben Gedicht v. 88 den gewöhnlichen Text vom Lc 3, 24 und zählt anderwärts orat. 42, 3 in Pentecosten vol. I, 733 nach der Genealogie des Lc Adam als den 77. von Christus an gerechnet. Völlig bedeutungslos ist auch, daß in dem lat. Cat. c (Colbertinus) nach Sabatier und der Sonderausgabe von Belsheim p. 70 auf den Namen Joseph (v. 23) sofort folgt

Jakob (Mt 1, 16) als den Eli (Lc 3, 24) in irgend einem Sinn zum Vater gehabt habe, welche sich für Africanus aus seiner

(v. 24) *Levi qui fuit Melchi*, so daß also nicht wie bei Africanus *Matthat* und *Levi*, sondern *Heli* und *Matthat*, und nicht bloß diese 2 Namen, sondern auch das Bindeglied zwischen *Joseph* und dem nächstfolgenden Namen, nämlich die Worte *qui fuit Heli, qui fuit Matthat, qui fuit* ausgefallen sind, also offenbar eine sinnlose Verstümmelung des Textes vorliegt. Auch die Angabe des lat. Irenaeus III, 22, 3, daß Lc von Christus bis Adam 72 Generationen zählte, ist kein Beweis für die Existenz eines Textes, wie ihn Africanus voraussetzt, zur Zeit des Irenäus. Denn abgesehen davon, daß die in Ziffern ausgedrückte Zahl (LXXII, LXXIII, LXXIIII, LXXV) an sich ein wenig sicherer Zeuge für seine Richtigkeit ist (s. Js. Voß bei Stieren p. 544[a] und Stieren selbst ebendort p. 541[b]), mußte erstens die Vergleichung der Zahl der Generationen bei Lc mit der Zahl der Völker in Gen 10 auf Irenaeus und seine Abschreiber verführerisch wirken. Zweitens gibt Lc, Adam und Christus mitgerechnet, nach den besten Zeugen 77 Namen oder, wenn man, was doch höchst unwahrscheinlich ist, Adam und Christus ausschließen dürfte, 75. Drittens schwebt die Hypothese von Grabe, daß Irenäus in seinem Text gerade dieselben 2 Namen wie Africanus und außerdem noch einen dritten Kainan in v. 36 **nicht** vorgefunden und so die Zahl 72 gewonnen habe, völlig in der Luft, denn abgesehen davon, daß die Ausschließung von Adam und Christus, wie gesagt, nach Analogie solcher Zählungen (z. B. Mt 1, 1—17) äußerst unwahrscheinlich ist, wäre die Echtheit anderer Namen der Liste des Lc, die in den bedeutenden Hss fehlen z. B. *Menna* (31), *Aminadab, Admin, Arni* (33) viel eher anzuzweifeln, als die in allen Hss erhaltenen Namen *Matthat* und *Levi* (24). Auch Ss hat *Matthat*, und das darauf folgende *bar* sowie ausreichender leerer Raum bezeugen, daß *Levi* und *Melchi* vom Schreiber nicht übergangen werden, sondern nur unleserlich geworden sind. — Sehr anders hat neuerdings Heer Bibl. Stud. herausgeg. von Bardenhewer Bd XV, 41 ff. das angebliche Zeugnis des Irenäus für den Text des Africanus beurteilt. Weil Irenaeus eine typologische Beziehung zwischen der Zahl der Generationen bei Lc und der Zahl der Völker in der Völkertafel Gen 10 entdeckt zu haben meint, muß Lc eine solche auszudrücken beabsichtigt haben. „Die jüdischen Zeitgenossen (des Lc) verstanden sofort, ohne jede Erklärung, was es bedeutete, daß Jesus der 72. Sproß von Adam her war" (Heer S. 58). Als ob Lc selbst ein Jude gewesen wäre, oder als ob der Grieche Lc für seine jüdischen Zeitgenossen und nicht vielmehr für den griechischen Heiden Theophilus und seinesgleichen geschrieben hätte! Und während der für Juden und Judenchristen schreibende Jude Mt seine Leser in umständlichster Form auf die Zahl der Glieder seiner Genealogie Christi glaubte aufmerksam machen zu müssen, soll Lc seinen, von rabbinischer Gematria ebenso wie er selbst unberührten Lesern es überlassen haben, die Namen seiner viel längeren Liste zu zählen, die er selbst nicht gezählt hat, und sich dadurch an Gen 10 erinnern zu lassen, wo ja keineswegs „die Nationen . . . nach dem Wortlaut der LXX auf 72 angegeben" sind (Heer S. 52), vielmehr in LXX und im hebr. Text ebenso wie Lc jede Zählung unterblieben ist, wie denn auch die an Gen 10; 46, 27; Deut 32, 8 anknüpfende Tradition über die Zahl der Völker und Sprachen bei Juden und Christen zwischen 70. 72. 73 und 75 schwankt s. auch unten zu Lc 10, 1. In solchen nicht nur jeder urkundlichen Grundlage entbehrenden, sondern auch in sich unglaublichen Annahmen (S. 41—58) meint Heer S. 58 sogar „einen sicheren textkritischen Standpunkt" für die Herstellung der ursprünglichen Gestalt der Genealogie des Lc gewonnen zu haben. Sie **darf** nur 72 Glieder enthalten haben. Man kann sich vorstellen, mit welchen Mitteln diesem selbsterfundenen

Kenntnis des Gesetzes über die Leviratsehe (Deut 25, 5—10 cf Lc 20, 27—38) ergab; sowie die Annahme, daß ein Fall dieser Art hier vorliege, welche ihm sein Zutrauen zu der Glaubwürdigkeit beider Evv wahrscheinlich machte, und endlich die Vermutung, die er auf die beharrliche Anwendung von *ἐγέννησε* bei Mt und das *ὡς ἐνομίζετο* des Lc gründete, daß Mt seiner Genealogie durchweg die leibliche Abstammung, Lc dagegen auch andere, gesetzlich hiermit gleichwertige Verhältnisse zugrunde gelegt habe: dies alles bekam doch erst festen Halt durch die Familienüberlieferung der noch zu seiner Zeit in verschiedenen Gegenden Palästinas lebenden Nachkommen des Zimmermanns Joseph. Nach dieser hatte nach dem Tode Eli's, der in kinderloser Ehe gelebt hatte, dessen leiblicher Bruder Jakob nach dem Gesetz Deut 25, 5 ff. Eli's Witwe geheiratet und mit ihr den Joseph erzeugt, so daß Joseph zwar ein leiblicher Sohn Jakobs, aber, rechtlich angesehen, nach jenem Gesetz ein Sohn Eli's war. Auch die Voraussetzung, ohne welche diese Tatsachen nicht zur Erklärung der beiden Genealogien getaugt hätten, daß nämlich einerseits Jakob und Eli leibliche Brüder, andrerseits aber Söhne von Männern aus verschiedenen Zweigen des davidischen Geschlechtes gewesen sind, war für Africanus durch die Familientradition verbürgt. Josephs leiblicher Vater Jakob war der Sohn des von Salomon abstammenden Davididen Matthan (Mt 1, 15) und dessen Gattin, Namens Estha (s. A 87). Nach Matthan's Tode verheiratete seine Witwe sich mit dem von Davids Sohn Nathan (Lc 3, 31) abstammenden Melchi und gebar diesem einen Sohn Eli (Lc 3, 23 f.), so daß der leibliche und der gesetzliche Vater Josephs, Jakob und Eli, leibliche Brüder, nämlich Kinder einer Mutter waren, also die Voraussetzung für das Eingehen einer Leviratsehe Jakobs mit der Witwe Elis tatsächlich gegeben war. Diese sei es auf mündlichem oder auf schriftlichem Wege dem Africanus zugekommene Überlieferung der Anverwandten Jesu setzt bei diesen Kenntnis der beiden Genealogien sowohl des Mt als des

---

Gebot zur Erfüllung verholfen wird. Nur der Schlußstein der kühnen Konstruktion sei noch erwähnt. Da Heer nach Grabe's Vorgang nur die Namen Matthat und Levi, die versehentlich aus v. 29 nach v. 24 versetzt worden sein sollen, und Kainan v. 36 streicht, gewinnt er 73 Glieder. „Da es aber nur 72 Namen sein können" (S. 80) muß noch ein Glied weggeschnitten werden. Diesmal trifft's „den Namen des hl. Joseph", „der zwar in allen Lucastexten steht" und daher nicht wohl aus dem Text verbannt werden kann, aber doch, da er durch *ὡς ἐνομίζετο* als nur putativer Vater bezeichnet ist, „in der Genealogie als solcher nicht mitzuzählen ist" (S. 81). Auf Grund der Möglichkeit, daß *ἐρχόμενος* statt *ἀρχόμενος* zu lesen sei (S. 86), gelangt Heer schließlich (S. 96) zu der Übersetzung von 3, 23: „Und er selbst, der Jesus, welcher mit etwa 30 Jahren zur Taufe kam, geltend als Sohn Josephs, war der Sohn des Heli." Das soll aber heißen: Eli war der Vater nicht etwa Jesu, geschweige denn Josephs, sondern der Vater der seit Lc 2, 51 nicht wieder genannten Mutter Jesu (S. 98 ff.)!

Lc vornus; denn sie wird nicht erst von Africanus zur Ausgleichung derselben verwendet, sondern ihre Aufstellung und Weiterverbreitung kann von vornherein kaum einem anderen Zweck gedient haben, als begreiflich zu machen, daß Joseph sowohl einen Jakob als einen Eli zum Vater gehabt habe, also die beiden Genealogien in Harmonie miteinander zu bringen. Andrerseits setzt sich diese Tradition ebenso wie Africanus mit dem allein bezeugten und zwar an dieser Stelle besonders stark beglaubigten Text von Lc 3, 24 (s. A 88) in formalen Widerspruch, indem sie die genealogischen Glieder Matthat und Levi völlig ignorirt. Dies daraus zu erklären, daß die Träger dieser Überlieferung und Africanus einen Text des Lc vor sich hatten, welcher diese Namen entweder überhaupt nicht, oder doch nicht 3, 24, sondern nur 3, 29 enthielt, und daß dies der ursprüngliche, aus der Überlieferung sowohl des griech. Originals als der Versionen seither völlig verschwundene Text des Lc sei, wäre doch äußerst phantastisch. Der wahrscheinlich aus dem lat. Abendland stammende, griech. schreibende Arzt Africanus und die Hebräer, die sich rühmten, Nachkommen des Davididen Joseph zu sein, gehören sehr verschiedenen Kreisen an, wenn auch beide, wenigstens zeitweilig, in Palästina ansässig waren, und Africanus schrieb erst um 220—240, also zu einer Zeit, in welcher das Lcev bereits in aller Welt verbreitet und in mehr als eine Sprache übersetzt war. Das Fehlen der Namen Matthat und Levi in v. 24 wird vielmehr Folge einer bewußten Zurechtstellung der lucanischen Stammtafel auf grund einer für zuverlässig geltenden Tradition der Nachkommen Josephs sein. Vielleicht ist auch beachtenswert, was der Nestorianer Ischodad, offenbar nach einer seiner Quellen, allerdings in nicht ganz durchsichtiger Sprache bemerkt[89]): „Während Eli (עֵלִי), welcher (auch) Heli (הֵלִי) heißt, in der Tat von Melchi erzeugt wurde, erwähnt doch Lc diese 3 Brüder: Eli, Matthat, Levi, weil es sich zutrug, daß diese 3 Brüder ohne Kinder starben, und es übernahm Einer des Anderen Weib, nachdem sein Bruder gestorben war. Und weil sie keine Kinder hatten, sagt er (Lc), daß Joseph angesehen wurde als ein Sohn des Eli, Sohn (? des Sohnes) des Matthat, Sohn (?) des Levi, Sohn des Melchi, entsprechend der Erfüllung des Gesetzes". Hienach würden auf Eli zunächst noch zwei Brüder desselben, nämlich Söhne Melchi's und der Eschtha, Namens

[89]) Syr. Text III, 23. Derselbe hat zu Mt 1 (syr. II, 18f.) den Brief des Africanus nach Eus. h. e. I, 7 citirt. Zu seinen Hauptquellen gehört „der Ausleger" κατ' ἐξοχήν d. h. Theodor von Mopsuestia s. die Einleitung von Harris vol. I p. XVII ff. XXXIII ff. — Daß eine Minderung der Zahl der nachexilischen Generationen um 2, welche sich unter Annahme der Richtigkeit von Ischodad's Angabe ergibt, die Liste nur glaubwürdiger machen würde, ist schon Bd I², 54 A 17 bemerkt worden.

Matthat und Levi in der Ehe mit Eli's Witwe gefolgt und ebenso wie Eli kinderlos gestorben sein, ehe der aus der früheren Ehe Eschtha's mit Matthan hervorgegangene Jakob die Leviratsehe mit Eli's Witwe einging und mit ihr in deren vierter Ehe den Joseph erzeugte, welcher daraufhin mit Recht als Sohn und Erbe Eli's registrirt wurde. Wer will sagen, daß das unglaublich sei (cf Lc 20, 27—33), oder daß es nicht in dem nur unvollständig auf uns gekommenen Brief an Aristides gestanden hat und als nebensächlich in den erhaltenen Stücken desselben übergangen worden ist? Daß Africanus dies nur beiläufig erwähnt, und daß die Späteren, die uns die Hauptstücke seiner Abhandlung im Auszug aufbewahrt haben, diese Notiz nicht mit fortgepflanzt haben, erklärt sich auch daraus, daß die Familientradition, der auch dies entnommen sein müßte, in diesem ganz nebensächlichen Punkt eine Korrektur des Lc enthielt, welche nicht jedem Leser des 3. und des 4. Jahrhunderts genehm war. Lc hätte die ihm überlieferte Namenliste dahin verstanden, daß Matthat und Levi Vater und Großvater Eli's gewesen seien, während sie in der Tat Brüder desselben gewesen wären. Mag es sich hiemit so oder anders verhalten, jedenfalls hat Africanus wohl gewußt und auch ausgesprochen [90]), daß die eine von ihm erwähnte Schwagerehe (Jakob mit der Witwe Eli's) und die zweimalige Verheiratung Eschtha's zuerst mit Matthan, sodann mit Melchi, noch nicht ausreichen, die Harmonie zwischen den Genealogien des Mt und Lc herzustellen. Sie erklären nur, wie zwei Linien, die den Serubabel als ihren Ahnherren ansehen (Lc v. 27; Mt 1, 12), in Joseph, der in rechtlichem Sinn der einen, in physischem Sinn der anderen Linie angehörte, wieder zusammentreffen konnten. Auch insofern erscheint dies unbedenklich, als Serubabel nach 1 Chron 3, 19 f. mindestens zwei Söhne hatte. Aber unter diesen und auch unter den weiterhin genannten Nachkommen Serubabels findet sich der von Lc (27) als Sohn Serubabels und Stammhalter genannte Resa [91]) nicht; und daß der als Sohn Resa's genannte *Ἰωαναν* (יוֹחָנָן) identisch sei mit dem 1 Chr 3, 19 als Sohn Serubabels genannten *Chananja* (nach Analogie des Wechsels zwischen Jechonja und Jojachin als Name desselben Königs), ist eine unsichere Vermutung. Es läßt sich in der ganzen Reihe der Namen von nachexilischen Davididen, welche Lc v. 24—27 angibt, kein einziger mit einiger Sicherheit in den Verzeichnissen der Davididen 1 Chr 3

---

[90]) Es sind zu beachten die Plurale (ed. Reichardt p. 58, 19) *ἀναστάσεσιν* (al. *ἀναστάσει, ἀνάστασιν*, conj. Schwartz *τελευταῖς*) *ἀτέκνων καὶ δευτερογαμίαις καὶ ἀναστάσει* (al. *ἀναστάσεσιν*) *σπερμάτων*.

[91]) Für *Ρησα* hat Ss כֹּשָׁא, S[1] vokalisiert רְסָא, nach jakob. Hss רִיסָא, e *Sarec.* Mit dem unzuverlässigen Namen *Ῥησαιος* apocr. III Esra 5, 8 (cf kanon. Esra 2, 2) ist der Name nicht zusammenzubringen.

nachweisen, außer Serubabel. Indem Lc diesen einen Sohn Sealthiels nennt, stimmt er nicht nur mit Mt 1, 12, sondern auch mit Esra 3, 2; Neh 12, 1; Haggai 1, 1. 12. 14; 2, 2. 23 überein. Nach 1 Chr 3, 18 dagegen wäre Serubabel ein Sohn des Pedaja, eines Bruders oder doch Verwandten Sealthiels. Da diese entgegengesetzten Angaben in Büchern sich finden, die einige Jahrhunderte früher als unser Ev geschrieben wurden, so ist wahrscheinlich genug, daß Serubabel entweder von Sealthiel adoptirt oder aus einer Leviratsehe Pedaja's mit der Witwe Sealthiels hervorgegangen ist. Wie in der ersten Gruppe von Serubabel bis Joseph (v. 23—27[a]) zeigt Lc auch in der zweiten von Sealthiel bis David (27[b]—31) nur im ersten und letzten Namen Übereinstimmung mit Mt und verhält sich wesentlich ebenso zu 1 Chr 3. Während nämlich Mt den Zusammenhang Sealthiels mit David durch die Könige des Reiches Juda vermittelt sein läßt und 1, 12 nach 1 Chr 3, 17 den Sealthiel als Sohn des Jechonja einführt (s. Bd 1[3], 57 f.), nennt Lc als Vater Sealthiels einen sonst unbekannten Neri und führt dessen Abstammung auf Nathan, einen 1 Chr 3, 5; 14, 4, aber auch schon 2 Sam 5, 14 neben und vor Salomo genannten leiblichen Sohn Davids[97]) zurück. Das Zusammentreffen des Lc mit 1 Chr 3 in bezug auf diesen einzigen Namen kann also, da der Chronist hierin dem viel älteren Bericht in 2 Sam folgt, den Beweis der völligen Unabhängigkeit des Lc von den Listen der Chronik nicht abschwächen. Eben hierauf beruht nicht zum wenigsten die wesentliche Glaubwürdigkeit und überhaupt der Wert dieser Genealogie. Es fehlen uns die Mittel, sie in allen Einzelheiten zu prüfen; die Listen der Chronik würden sich auch dann, wenn Lc nicht von vornherein seinen eigenen Weg eingeschlagen hätte, wenig zum Prüfstein eignen, weil sie für uns an mehr als einem Punkt recht dunkel und gewiß nicht fehlerlos überliefert sind. Andrerseits ist wahrscheinlich, daß auch die von Lc angeeigneten Listen nicht fehlerlos bis zu ihm gelangt sind (s. oben S. 213—217). Es fehlten, abgesehen von den jüngsten Vorfahren Josephs, ihm ebensosehr wie uns die Mittel, sie in allen Einzelheiten zu prüfen; und es fragt sich, ob er ein besonderes Interesse an diesen Einzelheiten hatte, die ihm ja nicht als Beweismittel für die von niemand bezweifelte Tatsache, daß Jesus als Josephs Sohn ein Sprößling des davidischen Hauses war, sondern nur als Mittel der Darstellung von Ideen dienten. Dies gilt durch-

[97]) Die Identifizierung dieses Nathan mit dem Propheten Nathan aus Davids Zeit, dem Erzieher Salomos (2 Sam 7, 2 ff.; 12, 1 ff. 25; 1 Reg 1, 8 ff.), die im Targum zu Sach 12, 12 vorliegt und, wie es scheint, auch von den durch Africanus bekämpften Leuten gebilligt und nicht einmal von Africanus angefochten wurde (Reichardt p. 55, 21 ff.), ist selbstverständlich ein grober Irrtum.

aus von der Weiterführung der Ahnenreihe über David hinaus bis zu Abraham und schließlich von Abraham bis auf Adam. Eben darum ist auch wenig glaublich, daß Lc diese Teile seiner Genealogie der von ihm vorgefundenen älteren Urkunde, ohne welche er die beiden ersten Teile (v. 23—31) gar nicht hätte niederschreiben können, entnommen haben sollte. Er brauchte diese Namen auch nicht mühsam aus der atl Geschichtserzählung zusammenzulesen, sondern fand sie 1 Chr 1, 1—4. 24—26; 2, 3—5. 9—15, die Glieder zwischen Juda und David noch bequemer Ruth 4, 18—22 zusammengestellt. Wenn die Reihe der Namen von Joseph bis hinauf zu David den Gedanken zum Ausdruck brachte, daß in Jesus die dem Hause Davids gegebene Verheißung, als deren Erbe ihn die aus Ps 2, 7 geschöpfte Himmelsstimme bezeichnet hatte, zur Erfüllung gekommen sei, so sagte die Weiterführung der Ahnenreihe bis zu Abraham, daß eben damit auch die dem Ahnherrn des Volkes Israel gegebene Verheißung und die weissagende Geschichte dieses Volkes zum Ziel gelangt sei. Während dies beides der gemeinchristlichen Überzeugung entsprach, und daher auch das Zusammentreffen des Lc mit Mt 1, 1—17 keiner literarischen Erklärung bedarf [93]), kann man das Gleiche nicht ebenso

---

[93]) Die Namen in v. 32: *Ιεσσαι*, *Ιωβηδ* (zum Teil z. B. in א* BSs und vielleicht von Lc selbst vermöge Verwechselung von *Δ* und *Λ* in *Ιωβηλ* verschrieben), *Βοος*, *Σαλα*, (so א* B, Ss שלא), *Ναασσων* sind materiell identisch mit den Namen in Mt 1, 4b—5 und Ruth 4, 20b—22. Wenn die fehlerhafte Form *Jobed* (statt *Obed*) und die inkorrekte Schreibung *Boos* (oder Boes statt Booz) wahrscheinlich auch bei Mt ursprünglich sind (Bd I[3], 60 Anm. unter nr. 3. 5 und S. 61. 63), darf man dies den Beweisen dafür zuzählen, daß der griech. Übersetzer des Mt gelegentlich unter dem Einfluß von Lc gearbeitet hat. Fehlerhaft ist auch die für Lc stark bezeugte Form *Sala* (s. vorhin), die aus שַׂלְמָא 1 Chr 2, 11 oder שַׂלְמָה Ruth 4, 20 verkürzt ist, wohingegen das von Mt gebrauchte *Salmon* dem hebr. שַׂלְמוֹן Ruth 4, 21 (LXX überall so oder *Σαλμαν*) entspricht, statt dessen aber SsSc auch bei Mt שלא eingeführt haben. — In v. 33 darf *Αμιναδαβ* als sicher gelten cf Ruth 4, 19; 1 Chr 2, 10; Mt 1, 4; aus dem hier, besonders aber Mt 1, 4 ziemlich verbreiteten Schreibfehler *Αμιναδαμ* entstand der noch schlimmere *Αδαμ* in א* Sah Aeth., wahrscheinlich auch Ss. Wie Aeth. daneben doch noch Aminadab hat, so scheint aus *Αδαμ* auch das hinter Aminadab stark bezeugte *Αδμειν* entstanden zu sein, ebenso wie das nach denselben Zeugen weiter folgende *Αρνει* aus dem mannigfaltiger bezeugten *Αραμ*, welches in einzelnen Hss (z. B. N) auch vor *Αρνει* oder *Αρνι* sich behauptet hat. — Von Esrom (33b) an sind die Namen im wesentlichen sicher und in Übereinstimmung mit den Listen und vereinzelten Angaben des AT's überliefert bis auf den als Sohn des Arphaxad und Vater des Sala zwischen diese beiden gestellten *Καιναν* oder *Καιμαν* (36). Daß dieser Name in D fehlt, in Ss durch קינן aus Gen 10, 22; 1 Chr 1, 17, in e durch *Thamon(?)* ersetzt ist, beweist höchstens, daß man an demselben Anstoß nahm. Den Syrern mußte er anstößig sein, weil er Gen 10, 24; 11, 12f.; 1 Chr 1, 18 in der Pesch. ebenso wie im Hebr. fehlt. An der Echtheit bei Lc ist nicht wohl zu zweifeln. Denn wenn dieser die Namen zwischen Abraham und Adam nicht einer vorgefundenen Genealogie Josephs oder Jesu entnommen,

bestimmt von der von Abraham bis zu Adam aufsteigenden Linie und dem dadurch ausgedrückten Gedanken behaupten, daß nämlich auch die mit Adam beginnende Geschichte der ganzen Menschheit in dem Israeliten und Davidssohn Jesus ihren von Gott gewollten und bewirkten Abschluß finde. Unmittelbar sagt das *τοῦ Ἀδάμ* (v. 38) zwar nur, daß Seth und somit auch Jesus ein בֶּן־אָדָם, ein Menschenkind, ein Glied des Menschengeschlechts sei (Jo 5, 27), und ebenso das folgende *τοῦ θεοῦ* nur, daß Jesus teilhabe an der Gottessohnschaft aller Menschen, die darauf beruht, daß Gott den ersten Menschen nach seinem Bilde geschaffen hat[94]). Wie aber durch den Zusammenhang mit 3, 22 mit dem *τοῦ Δαυείδ* (31) nicht nur gesagt ist, daß Jesus einer der vielen Davidssöhne sei, die nach einander und neben einander gelebt haben, sondern vielmehr, daß er der eine und einzige, von Gott verheißene und in der Person Jesu gesandte, die in Ps 2 ausgedrückte Idee verwirklichende Davidssohn sei, so ist auch mit *τοῦ Ἀδάμ* vermöge des Zusammenhangs ausgesprochen, daß Jesus die in der Erschaffung Adams ausgedrückte Idee des Menschen in sich verwirklicht habe, also nicht ein beliebiges Menschenkind, sondern der Menschensohn, der dem erstgeschaffenen Menschen als Abschluß der Geschichte entsprechende Mensch, der zweite Adam ist[95]). Das die aufsteigende Linie abschließende *τοῦ θεοῦ* aber drückt, gleichfalls vermöge des Zusammenhangs, den Gedanken aus, daß Jesus nicht wie andere Adamskinder einige, vielfach verwischte und verdunkelte Spuren der sie von allen anderen Geschöpfen unter-

---

sondern seinerseits einer solchen beigefügt hat (s oben S. 219f. im Text), so kann er sie auch nur der LXX entlehnt haben, da er nirgendwo eigene Kenntnis des hebr. AT bekundet. In LXX aber steht an den zunächst in Betracht kommenden Stellen Gen 10, 24; 11, 12f. zwischen Arphaxad und Sala, nach einigen Hss auch 1 Chr 1, 18 und (unter den Söhnen Sems) Gen 10, 22 ein *Καινάν* oder *Καιναμ*. Wie sollte Lc dazu gekommen sein, ihn gegen das Zeugnis seiner Quelle auszustoßen! Wie er in LXX hineingekommen ist, ob der vierte Mensch nach der Sintflut (Noah, Sem, Arphaxad, Kainam) ebenso heißen sollte, wie der vierte seit der Schöpfung (Adam, Seth, Enos, Kainam Lc 3, 37f.; Gen 5, 3—12 cf Hofmann nach Delitzsch), das sind Fragen, die der Ausleger des Lc nicht zu beantworten hat.

[94]) Die auf der Schöpfung des einen Menschen beruhende Gotteskindschaft aller Menschen ist nirgendwo stärker betont als in der Rede des Pl auf dem Areopag AG 17, 24—29. Cf Hb 12, 9 (Num 16, 22); Eph 3, 14f.(?). Auch Jo 4, 21. 23 handelt es sich um das Vaterverhältnis Gottes nicht zu Israel (Jo 8, 41) oder gar zu Jesus, sondern zu allen Menschen, welches menschlicherseits allerdings erst durch eine dem Wesen Gottes entsprechende Verehrung desselben zur Wahrheit wird. So auch AG 17, 28f.

[95]) Cf Rm 5, 14; 1 Kr 15, 22. 45—49. Auch AG 17, 31 tritt der zum Weltrichter bestimmte „Mann" dem „einen Menschen" des Anfangs (v. 26) gegenüber. — Lc hat *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ.* 25mal im Munde Jesu, wenig seltener als Mt, der es in seinem etwas kürzeren Buch (berechnete Stichen hat Mt 2480, Lc 2714) 29mal hat; AG 7, 56 gibt Lc den einzigen Beleg im NT für den Gebrauch dieser Selbstbenennung Jesu seitens der Gemeinde.

scheidenden Verwandtschaft mit Gott an sich getragen, sondern als der wahre Mensch zugleich auch die Idee der Gottessohnschaft der Menschen in sich verwirklicht habe und somit das treue und lebendige Abbild Gottes sei[96]). Wenn die Wurzeln dieser Gedankenreihe in der Selbstbezeugung Jesu liegen, so ist doch nicht zu bestreiten, daß unter den Zeugen urchristlicher Denkweise, die durch Schriften zu uns reden, Paulus derjenige ist, bei dem wir diese Gedanken zuerst und am deutlichsten entwickelt finden. Indem sein Schüler Lc sie an dieser Stelle seiner Erzählung im Schattenriß eines Stammbaums Jesu uns vor Augen stellt, ergänzt er nicht nur die Erzählung von 3, 21—22, sondern bereitet auch die 4, 1—13 folgende Erzählung vor. Der zweite Adam überwindet die Versuchung, welcher der erste erlegen ist.

3. Die Versuchung 4, 1—13. Über die lange Reihe der Namen in 3, 23—38 hinweg, die grammatisch angesehen nur einen Bestandteil der Aussage bilden (23), daß Jesus zur Zeit seiner Taufe und bei Beginn seiner Berufsarbeit etwa 30 Jahr alt war, knüpft die nunmehr folgende Erzählung durch mehr als einen Zug an die Erzählung von 3, 21—22 wieder an. Erfüllt von heiligem Geist[97]) d. h. von dem Geist, der sich bei der Taufe auf ihn niedergelassen hatte, kehrte Jesus vom Jordan zurück. Obwohl 3, 21 nicht gesagt war, von woher Jesus sich an die Taufstätte begeben hatte, machte der Leser doch aus 2, 39. 51 (cf 4, 16) oder aus der allgemeinen Kunde über „Jesus von Nazareth“ (Mt 21, 11; AG 10, 38) entnehmen, daß er von dieser galiläischen Stadt als seiner Heimat zum Jordan gekommen sei, und darnach auch das *ὑπέστρεψεν* von seiner Rückreise nach Galiläa verstehen. Ausgesprochen wird dies erst 4, 14, wo das in 4, 1 nur durch Angabe des Ausgangspunktes der Reise näherbestimmte *ὑπέστρεψεν*, nun aber mit Angabe des Ziels der Reise, wiederaufgenommen wird. Da somit v. 1 den Anfang, v. 14 den Schluß der Jesum vom Jordan nach Galiläa führenden Reise bezeichnet (cf 8, 37 u. 40), so ist diese Rückreise in die Heimat nach v. 2 durch einen 40tägigen Aufenthalt in der Einöde unterbrochen, und damit der Schauplatz der folgenden Erzählung nordwestlich vom unteren oder mittleren Lauf des Jordans zu denken[98]). Wie

[96]) Die Vorstellung von Christus als dem Bild, der sichtbaren Erscheinungsform des unsichtbaren Gottes (2 Kr 4, 4; Kl 1, 15, cf Jo 12, 45; 14, 4; Hb 1, 3) hat die Gottebenbildlichkeit des geschaffenen Menschen (Gen 1, 27; 1 Kr 11, 7; Jk 3, 9) zur Voraussetzung.

[97]) Die ungewöhnliche, aber nicht unerhörte Voranstellung von *πνεύμ. ἁγ.* vor *πλήρης* (Mr 8, 19; Nah 3, 1; Ps 33, 5; Jes 1, 15 entweder ausschließlich oder doch gut bezeugt), die in ℵ B D etc. und den meisten Übers. (aber nicht c) in die gewöhnliche Voranstellung von *πλήρης* geändert wurde (cf AG 6, 3. 5; 11, 24), legt den stärkeren Ton darauf, daß Jesus von keiner anderen Macht, als von Geist und zwar von heiligem Geist zur Heimreise bewogen wurde.

[98]) Cf Bd I[3], 152 f. Bei der nahen Verwandtschaft der Darstellung

Jesus sowohl in bezug auf den Anfang als den Schluß dieser Reise als von dem hl. Geist, der bei der Taufe über ihn gekommen war, erfüllt vorgestellt werden soll, so wird auch die Unterbrechung der Reise, daß er nämlich 40 Tage lang in der Wüste umhergetrieben wurde, auf denselben Geist als die treibende Kraft zurückgeführt [99]). Obwohl die Zeitangabe grammatisch mit dem Vorigen zu verbinden ist (s. A 99), ist doch tatsächlich damit auch gesagt, daß das als ein den Aufenthalt in der Wüste begleitender Umstand erwähnte Versuchtwerden von seiten des Teufels durch diesen ganzen Zeitraum sich hinzog. Welcher Art diese Versuchungen waren, wird nicht angedeutet. Daß Jesus während dieser 40 Tage nichts aß, aber erst nach Ablauf derselben Hunger empfand, dient zur Erläuterung der ersten der drei in v. 3—13 berichteten Angriffe des Versuchers, und beweist, daß die während der 40 Tage vorher erfolgten Angriffe anderer Art waren und jedenfalls nicht an die Empfindung des Hungers anknüpften. Sowie der Hunger sich einstellte, also die geistige Erregung, in der Jesus sich bis dahin befunden, nachließ und ihn nicht mehr über leibliches Bedürfen hinaushob (Jo 4, 31—34), schien dem Versucher die Empfindung des Hungers einen geeigneten Angriffspunkt zu bieten. Wenn der empfindlich gewordene Mangel an Nahrung zu der Würde des Gottessohnes, die Jesu bei der Taufe vom Himmel her zuerkannt worden war, wenig zu stimmen schien, und an sich schon dazu reizen mochte, durch Anwendung der Macht über die stoffliche Natur, die einem Gottessohn nicht fehlen kann, den Widerspruch zwischen dem Bewußtsein, zur Weltherrschaft berufen zu sein (cf Ps 2, 8), und der Lage eines hungernden Wüstenwanderers auszugleichen, so liegt doch die Kraft dieser Versuchung erst darin, daß der, der sich rühmt, von Gott Herrschergewalt über alle Welt empfangen zu haben (v. 6), zu Jesus spricht (3): „Wenn

der Versuchsgeschichte durch Mt und Lc darf und muß hier ein für allemal auf Bd I³, 151—162 verwiesen werden. Diese Verwandtschaft hat nicht nur in Ss (Sc fehlt), weil dieser von Sd abhängt, sondern auf die Textüberlieferung überhaupt schädigend eingewirkt. In solchen Stücken ist jede Übereinstimmung des Lc mit Mt, neben welcher Verschiedenheiten bezeugt sind, von vornherein verdächtig.

[99]) Zu ἐν τῷ πν. cf Lc 2, 27; 10, 21 (?); zu ἄγεσθαι in ähnlicher Verbindung Rm 8, 14; Gl 5, 18. An keiner dieser Stellen ist damit ein Zustand der Ekstase gemeint. — Aus Mt 4, 1 stammt ein nur schwach bezeugtes ὑπὸ τοῦ πνεύματος (N, a c) statt ἐν τῷ πν.; ebenso das sehr verbreitete εἰς τὴν ἔρημον statt des sicherlich urspr. ἐν τῇ ἐρήμῳ (so s B D L. a b, Sah). Während εἰς τ. ἐ. dazu nötigen würde, ἡμέρας τεσσ. mit πειραζόμενος zu verbinden, ist dieses vielmehr mit ἤγετο zu verbinden, eine Verbindung, welche nicht nur von solchen Übersetzern, die ἐν τ. ἐ. vor sich hatten, festgehalten wurde (z. B. a *cum temptaretur*), sondern auch von Vulg (*in desertum d. qu. et temptabatur*), SsS¹ („daß er vom Teufel versucht würde“ cf Mt 4, 1). — Nur wenige haben aus Mt 4, 2, auch noch „und 40 Nächte“ hinzugefügt.

du ein Sohn Gottes bist, so sage zu diesem Stein[100]), daß er Brot werde". Was Jesum verleiten soll, durch eigenwillige Selbsthilfe sich Speise zu verschaffen, ist die verlockende Aussicht, den Fürsten dieser Welt, den mächtigen Feind Gottes und alles Göttlichen in der Welt, von seiner Gottessohnschaft zu überführen, dadurch dessen Widerstand zu brechen und seine eigne Herrschaft, welche eins ist mit der vollkommenen Herrschaft Gottes in der Welt, herzustellen. Indem Jesus (4) auf diese Zumutung ganz im Sinn des angeführten Schriftworts (Deut 8, 3) antwortet: „Es ist geschrieben, daß der Mensch nicht auf grund von Brot allein leben wird" [1]), bezeugt er seinen Glauben, daß Gott auch da, wo der Mensch nicht hat und weiß, womit er sich sättigen und sein Leben erhalten soll, ihm Nahrungsmittel zu schaffen weiß (Ex 16, 12 ff.; 1 Reg 17, 3—16; 19, 5—9); und in dem Vertrauen, daß Gott zur rechten Zeit (Ps 145, 15) darnach mit ihm verfahren werde, überwindet er die Versuchung, eigenwillig d. h. ohne göttlichen Auftrag sich selbst zu helfen, durch Gebrauch einer Wundermacht, die ihm jedenfalls nicht dazu verliehen ist, um sich oder anderen leibliche Nahrung zu verschaffen, sondern nur als ein Mittel, seinen Beruf zu erfüllen. — Die zweite Versuchung wird dadurch vorbereitet, daß der Teufel ihn höher hinaufführt und von dem dadurch erreichten höheren Standort aus in einem Augenblick ein Bild aller Königreiche der Welt sehen läßt. Ist nicht zu bezweifeln, daß die Worte εἰς ὄρος ὑψηλόν mit oder ohne folgendes λίαν eine der vielen Interpolationen aus Mt 4 ist[2]), kann doch der Sinn von ἀναγαγών kein anderer sein, als ob ein derartiges örtliches Ziel der Bewegung genannt wäre. Nur etwa eine Entrückung in die Lüfte müßte, weil nichts im Zusammenhang darauf führen konnte (cf v. 1. 9), ausgedrückt sein. Daß nach v. 1 die innerlich treibende Kraft, die Jesum bewog, die Reise von Jerusalem nach Galiläa anzutreten und sie durch ein 40 tägiges Umherwandern in der Wüste zu unterbrechen, der ihm innewohnende hl. Geist war, schließt nicht aus, daß nun dem bösen Geist eine solche Macht über sein leibliches Leben eingeräumt

[100]) Zu dem τούτῳ, das eine begleitende Handbewegung voraussetzt, cf 3, 8; 17, 6.

[1]) Nur soweit erstreckt sich das Citat nach ℵ B L, Ss Sah. Die meisten + ἀλλ' ἐπὶ (oder ἐν) παντὶ ῥήματι θεοῦ, wenige auch noch ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος vor θεοῦ, alles aus Mt 4, 4. Durch Weglassung dieser Worte ist auch deren gewöhnliches Mißverständnis (Bd I[3], 157, A 14) beseitigt.

[2]) Om. ℵ B L, Ss, Sah Kopt, b Vulg (beste Hss). Dieselben Zeugen (außer b Vulg, dafür aber D d e) om. ὁ διάβολος. Ebenso entbehrlich ist dies wie eine ausdrückliche Angabe des örtlichen Zieles von ἀνάγειν cf z. B. Lc 8, 22; AG 21, 2 auf die hohe See fahren, überhaupt abfahren, oder AG 12, 4 aus dem Dunkel des Kerkers heraus auf einen höher gelegenen Platz, wo das Objekt allen Leuten sichtbar ist, oder Lev 11, 45; Num 14, 13; Jer 7, 21 aus der Knechtschaft zur Freiheit empor.

wird, daß Jesus sich durch ihn ohne Mitwirkung seines eigenen Willens auf einen höher gelegenen Punkt versetzt fühlt. In gleichem Sinn wird es auf eine Wirkung des Teufels zurückgeführt, daß auf dem Berg oder Hügel, auf den Jesus sich gestellt fühlt, eine Aussicht sich ihm darbietet, die das leibliche Auge von keinem Berge der Welt genießen kann. Was er wie mit leiblichen Augen zu sehen meint, erweckt in seiner Seele die Vorstellung, daß alle politischen Gebilde der kultivierten Welt (cf 2, 1; 3, 1) in diesem Bilde inbegriffen seien. Daß nicht ein Stück dieser weiten und mannigfaltigen Welt nach dem andern von ihm wahrgenommen wird, sondern das ganze Bild, während eines kürzesten Zeitraums, eines Augenblicks[3]) sich ihm darstellt, also auch alsbald wieder verschwindet, steigert den Eindruck, daß es sich nur um eine zauberhafte Vorspiegelung handelt. An den sinnlichen Reiz, den dieses Bild auf das Gemüt des dafür empfänglichen Menschen ausübt, knüpft der Teufel seine zweite Versuchung an, indem er (6) zu Jesus spricht: „Dir werde ich dieses ganze Herrschaftsgebiet[4]) und seine Herrlichkeit geben; denn mir ist es übergeben, und wem ich will, gebe ich es (7). Wenn du also niederfallst vor mir, wird es ganz dein werden“. Durch die Voranstellung von σοί (6) und σύ (7) sowie durch die vollen Formen ἐμοί und ἐμοῦ (cf dagegen Mt 4, 9) wird der Gegensatz zwischen dem so Redenden und dem Angeredeten sehr stark betont. Dem Sohn Gottes, welchem die Enden der Erde als Erbgut zugesagt sind (Ps 2, 8), und der doch jetzt hungern und warten muß, bis ihm jemand zu essen gibt, tritt der starke Geist gegenüber, dessen Macht über seine Sinne Jesus eben jetzt zu erfahren bekommt, und in dessen Mund, wie Jesus weiß, es nicht eitel Prahlerei ist, wenn er von sich sagt, daß ihm die ganze weite und schöne Welt als ein Gebiet seiner Machtübung überlassen sei. Nicht als den Schöpfer und ursprünglichen Herrscher der Welt gibt der Teufel sich aus, sondern weist mit dem παραδέδοται[5]) auf Gott als die ihm über-

[3]) ἐν στιγμῇ χρόνου cf Marc Aur. II, 17; VI, 36 ist gebräuchlicher als ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ 1 Kr 15, 52, beides synonym mit ἐν ἀτόμῳ.

[4]) Da erst in v. 6b gesagt ist, daß der Teufel über die Welt eine Herrschaft ausübt, kann τὴν ἐξουσίαν ταύτην 6a nicht heißen „die Herrschaft über dieses“, sondern bezeichnet die nach v. 5 von Jesus geschaute Welt als eine Herrschaft in konkretem Sinn, und zwar nicht eine herrschende Gewalt (Lc 7, 8), sondern ein Herrschaftsgebiet cf Lc 23, 7. Der Plur. αὐτῶν bezieht sich auf die in dem großen Weltbild zusammengefaßten Königreiche und überhaupt Gegenstände; der mit παραδέδοται, ἐστιν, πάσα wieder eintretende Sing ist gleichwohl nicht nur grammatisch, sondern auch begrifflich berechtigt, weil die Dinge, deren Vielheit ausgedrückt wird, wo von ihrer mannigfaltigen Herrlichkeit die Rede ist (cf 1 Kr 15, 27f.; IIb 2, 8), doch als ein einheitliches, einem einzigen Oberhaupt unterstelltes Herrschaftsgebiet vorgestellt wird.

[5]) Cf Lc 10, 22, mit πάντα παρεδόθη dasselbe Epict III, 22, 94, dafür auch δέδοται I, 29, 16 cf Lc 9, 1; 10, 19; 20, 2.

geordnete Macht hin, welche ihm Herrschergewalt über die Welt verliehen hat; aber diese Gewalt selbst stellt er doch als eine unbegrenzte, auch das Recht der Übertragung auf einen anderen Inhaber einschließende dar, und ein Akt der Huldigung vor ihm als dem unbeschränkten Weltherrscher ist der geringe Preis, den Jesus zahlen soll, um dadurch von ihm die Weltherrschaft übertragen zu bekommen, also mühelos das von Gott ihm als seinem Sohne gesteckte Ziel zu erreichen. Solche Huldigung aber erklärt Jesus für Anbetung eines Geschöpfes und somit für Abgötterei (8) durch Anführung des Wortes aus Deut 6, 13: „Anbeten sollst du den Herrn deinen Gott und ihn allein verehren". Durch die dem Lc eigentümliche Voranstellung und Betonung von *προσκυνήσεις* [6]) kommt der Gedanke zum Ausdruck, daß im Unterschied von anderem, was auch im Verkehr zwischen Geschöpfen zulässig sein mag, von Anbetung, wie sie der Versucher zwar nicht geradezu mit Worten, aber doch tatsächlich für sich gefordert hat, nur zwischen Gott und dem Menschen die Rede sein kann. In der dritten Versuchung (9—12) kommt zu den in der ersten und zweiten vom Teufel angewandten Kampfesmitteln ein drittes. Wieder beweist er wie bei der zweiten Versuchung seine Macht über das Sinnenleben Jesu, indem er die Empfindung in ihm erweckt, daß er nach Jerusalem versetzt und auf die den Tempelplatz umfassende hohe Mauer (Bd I³, 158 A 16) gestellt sei. Wieder hält er ihm wie bei der ersten Versuchung mit den Worten: „wenn du ein Sohn Gottes bist, so stürze dich von hier hinab", als lockenden Lohn für die ihm abgeforderte Handlung die Anerkennung seiner Gottessohnschaft seitens des Teufels vor Augen. Das wesentlich Neue aber ist, daß der Versucher diesmal, anknüpfend an die Bezeugungen des Gottvertrauens und der ausschließlichen Verehrung Gottes, womit Jesus seine vorigen Angriffe zurückgeschlagen hat, ihn zu einer Handlung herausfordert, die wie ein stärkster Beweis frommen Gottvertrauens aussieht, und daß er sich (10 f.) zum Beweis für die Berechtigung solcher Proben des Gottvertrauens seinerseits auf die heilige Schrift beruft und wie zur Stärkung des Glaubens Jesu ihm die dem Frommen gegebene Verheißung der Beschützung durch die Engel aus Ps 91, 11 f. vor-

---

[6]) Auch hier ist früh nach Mt geändert worden, erstens durch Aufnahme der nur bei Mt, bei dem diese Versuchung als dritte den Schluß bildet, angemessenen Worte: *ὕπαγε ὀπίσω μου Σατανᾶ* vor dem Citat, zweitens durch Nachstellung von *προσκυνήσεις* hinter *θεόν σου*. In letzterem Punkt hat die von Mt und auch von LXX abweichende Voranstellung von *προσκ.* vor *κύριον* zwar ℵ B D . . . und die meisten Lat gegen sich, dagegen die Mehrzahl der griech. Hss, Ss (derselbe mit Sc anders Mt 4, 10), Sah (nicht so Kopt), a für sich. Übrigens stimmt Lc mit Mt 4, 10 darin gegen LXX überein, daß auch er *προσκυνήσεις* st. *φοβηθήσῃ* schreibt und *μονῷ* zusetzt cf Bd I³, 161 A 23.

halt [7]). Indem Jesus hierauf (12) mit dem Hinweis auf das Wort aus Deut 6, 16[a] antwortet [8]): „Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen", erklärt er, daß jedes mutwillige, d. h. weder durch eine gemeingiltige Pflicht noch durch ein außerordentliches Gebot Gottes vorgeschriebene Handeln, wodurch der Mensch sich in Erwartung der Wunderhilfe Gottes in augenscheinliche Lebensgefahr stürzt, nicht ein Beweis frommen Gottvertrauens, sondern eine frevelhafte Herausforderung Gottes sei (cf Deut 6, 16[b]; Ex 17, 1—7). Daß der Teufel hiemit jegliche Versuchung vollendet hatte und daraufhin von Jesus sich entfernte, kann nur bedeuten, daß er in dem Bewußtsein, alle ihm für jetzt zur Verfügung stehenden Kampfesmittel erschöpft zu haben, den Kampf aufgab. Durch den Zusatz aber, daß er nur „bis zu einem gelegenen Zeitpunkt" [9]), also nur für eine Zeit lang und in Erwartung eines günstigen Zeitpunktes für einen neuen Angriff den Kampfplatz räumte, weist der Ev auf eine bestimmte spätere Versuchung Jesu durch den Teufel hin.

4. Vergleichung von Lc 3, 1—4, 13 mit Mr und Mt. Es sind in diesem Abschnitt kleinere Stücke enthalten, von denen wenig glaublich ist, daß Lc sie wesentlich ebenso in einer älteren christlichen Schrift vorgefunden oder aus dem Munde eines „Autopten von Anfang" oder eines anderen christlichen Erzählers empfangen hat. Dahin sind zu zählen: die synchronistischen Angaben in 3, 1. 2, die jeder Analogie in den Evv entbehrende Weiterführung des Citats aus Jes 40, 3 über v. 4—5[a] in 3, 5 f., die Namenreihe von Abraham bis zu Adam und Gott 3, 35—38, welche in einen Stammbaum Jesu oder Josephs aufzunehmen nur sehr eigenartige, so zu sagen theologische oder geschichtsphilosophische Ideen einen Schriftsteller veranlaßt haben können. Ebendies gilt aber auch von der auf den ersten Blick so befremdlichen und doch sehr sinnreichen Stellung der Genealogie hinter der Taufgeschichte statt vor der Geburtsgeschichte. Auch die in wenige Worte gefaßte Vorwegnahme der Gefangensetzung des Täufers 3, 19 f., über die Mr 6, 17—29; Mt 14, 3—11 im Zu-

[7]) Das *ὅτι* vor *τοῖς ἀγγέλοις* ist nicht Wiederholung des in LXX ebendort vorhandenen, aber kausal gemeinten *ὅτι* (= ב), sondern ist ebenso wie das ohne Anhalt in LXX geschriebene, aber stark bezeugte *καὶ ὅτι* (11) ein von *γέγραπται* abhängiges „daß". Im Unterschied von Mt 4, 6 fügt Lc (10) aus Ps 91, 11[b] noch *τοῦ διαφυλάξαι σε* (in wenigen Hss auch noch *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου*) hinzu.

[8]) Das nach dreimaligem *γέγραπται* (4. 8. 10) auffällige, weniger ehrungsvoll klingende und deshalb nach dem Mißbrauch der frommen Redewendung seitens des Teufels sehr passende *εἶπεν αὐτῷ* (cf Lc 2, 24; AG 2, 16; 13, 40) wurde nach Mt 4, 7 früh in *γέγρ.* geändert (D, die alten Lat; samt dem *ὅτι* davor fortgelassen in S8).

[9]) *ἄχρι καιροῦ* auch AG 13, 11 (dafür hat D hier *χρόνου*, Clem ecl. 53 *εἰς καιρόν* cf *μέχρι καιροῦ* IIb 9, 10; *μ. χρόνου* Teh 14, 4), zur Sache Lc 22, 53, überhaupt 22, 39—53; Jo 12, 31; 14, 30; IIb 5, 7 f.

sammenhang mit der Hinrichtung desselben episodenartig, aber ausführlich berichtet wird, ist doch schwerlich schon in einer anderen, früheren Schrift in gleicher Weise behandelt gewesen. Man kann das ebensowenig eine Erzählung von diesem für die Geschichte des Ev epochemachenden Ereignis nennen (cf AG 10, 37; 13, 25; Mr 1, 14; Mt 4, 12), wie die gelegentliche und nachträgliche Bezugnahme auf die Enthauptung des Johannes Lc 9, 7—9 eine Erzählung vom Ende dieses Mannes, oder die nur nebensätzliche Erwähnung der Taufe Jesu 3, 21 eine Erzählung von dieser heißen kann. Alle diese Stücke geben überhaupt keinen Anlaß, nach besonderen Quellen des Lc zu fragen, und keine Möglichkeit, diese Frage, wenn sie dennoch aufgeworfen wird, in glaubwürdiger Weise zu beantworten: Vertrautheit mit der elementarsten mündlichen Überlieferung, die Fähigkeit, in der griechischen Übersetzung „des Buches der Reden des Propheten Jesaja" (Lc 3, 4 cf 4, 17), eine im christlichen Elementarunterricht diesem zugeschriebene Weissagung (Mr 1, 1; Mt 3, 3) aufzufinden, und einige von älteren Zeitgenossen leicht zu erholende Belehrung über die politischen Verhältnisse in Palästina zur Zeit des Täufers und Jesu genügen völlig, die genannten Stücke dieses Abschnitts begreiflich zu machen.

Die Vergleichung von Lc 3, 1—4, 13 mit Mr 1, 1—13 kann die von vornherein naheliegende Vermutung, daß Lc dieses Ev gekannt und berücksichtigt habe (oben S. 22 ff. 52 zum Prolog), weder zur Gewißheit erheben noch widerlegen. Keinerlei Parallele bietet Mr zu Lc 3, 23—38. In der sehr kurzen Schilderung der öffentlichen Tätigkeit des Täufers Mr 1, 2—8 konnte die dort vorliegende ungenaue Zusammenfassung von Jes 40, 3 mit Mal 3, 1 und die Bezeichnung beider Sprüche als Worte Jesajas den später schreibenden Lc veranlassen, das Buch des Jesaja nachzuschlagen, die Worte aus Mal 3, 1, die er dort nicht fand und an späterer Stelle anzuführen hatte (7, 27), hier auszuscheiden und dagegen den wirklich jesajanischen Text vollständiger mitzuteilen. Die Schilderung der harten Lebensweise des Joh. Mr 1, 7 konnte Lc übergehen, da er einerseits 1, 15; 7, 25. 33 hierüber genügendes gesagt zu haben schien, andrerseits aber in einem Stück, das weder bei Mr noch bei Mt seinesgleichen findet (Lc 3, 10—14), sich bemüht zeigt, den Täufer als Prediger einer überaus schlichten, auch jedem rechtschaffenen Nichtchristen einleuchtenden Moral darzustellen. Eine stärkere Hervorhebung des Absonderlichen an seiner Lebenshaltung konnte so mißverstanden werden, als ob Joh. gerade hierin ein Vorbild für alle sein wollte und sollte (s. oben S. 194). Das einzige auffällige Zusammentreffen zwischen Lc 3, 1—14 und Mr 1, 1—6 besteht in dem völligen Gleichlaut der Worte *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (Lc v. 3 = Mr v. 4).

Schon die Verbindung von κηρύσσειν mit der Taufe als Objekt findet sich sonst nur noch AG 10, 37 cf 13, 24, auch βάπτισμα μετανοίας nur noch AG 13, 24; 19, 4, aber nirgends die den doppelseitigen Charakter dieser Taufe trefflich ausdrückende Verbindung dieser Näherbestimmung mit εἰς ἄ. ἁ. Ähnlich verhält es sich mit Lc v. 15—17 und Mr v. 7—8. Während Lc durch Angabe der Veranlassung eines Ausspruchs des Joh. über seinen Nachfolger (15) und Mitteilung eines weiteren Ausspruchs (17), den Mr nicht hat, selbständige Kunde bezeugt, stimmt er doch in der Hauptaussage, zumal wenn man Mt 3, 11; Jo 1, 27 vergleicht, in folgenden Worten sehr genau mit Mr überein: ἔρχεται δὲ (om. Mr) ὁ ἰσχυρότερός μου (ὀπίσω μου + Mr), οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς (κύψας + Mr) λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ. Die Gegensetzung des Taufens beider Männer, die bei Mr (8) folgt, hat Lc teils vor teils nach dieser gegensätzlichen Charakteristik der Personen untergebracht und dadurch, daß er zu ἐν πνεύμ. ἁγ. noch καὶ πυρί hinzufügt, die Anknüpfung des bei Mr fehlenden Satzes von der Reinigung der Tenne (v. 17) ermöglicht. Daß, wer einem anderen die Sandalen losbinden will, sich zu dem Zweck bücken muß, ist so selbstverständlich, daß wer nicht wie Mr eine besondere Neigung zu anschaulicher Schilderung hat, es füglich, wie Lc, ungesagt lassen kann. — Wie skizzenhaft alles in Mr 1, 1—15 ist, gibt Mr doch (9—11) im Unterschied von Lc (21—22) eine wirkliche Erzählung von der Taufe Jesu; was aber Lc darüber mitteilt, kann nicht als ein Excerpt aus Mr gelten. Wenn beide darin übereinstimmen, daß der Ruf von oben die Form einer Anrede an Jesus hatte (cf dagegen Mt 3, 17; 2 Pt 1, 17), so lautet er doch bei beiden wesentlich verschieden (s. oben S. 199 ff.). Von der Versuchung gibt nicht Mr (12—13), sondern Lc (4, 1—13) eine förmliche Erzählung, die auch nicht als farbenreichere Ausführung der mageren Skizze des Mr gelten kann; Lc verwertet nicht die dunkeln Andeutungen des Mr über das Sein Jesu in Gesellschaft der Tiere und das Dienen der Engel. Beide stimmen aber doch im Unterschied von Mt 4, 1—12 darin überein, daß sie von Versuchungen nicht erst nach Ablauf der 40 Tage, sondern schon während derselben reden. Fehlt es also in diesem ganzen Abschnitt nicht an bedeutsamen Übereinstimmungen des Lc mit Mr, so bildet andrerseits die überall zu Tage tretende Selbständigkeit des Lc gegenüber dem Mr keinen Gegengrund dagegen, daß er unser Mrev gekannt und zu rate gezogen hat. Die Dürftigkeit des Mrev gerade in seinem Anfang erklärt es, daß Lc in diesem seinem zweiten Hauptabschnitt viel entschiedener als in anderen Teilen, aus anderweitiger Überlieferung und eigenen Studienergebnissen eine reichhaltigere Darstellung zu geben befugt war.

Daß Lc unser Mtev nicht gekannt hat, ist bereits aus der Vergleichuug von Lc 1—2 mit Mt 1—2 so deutlich hervorgegangen und ist so allgemein anerkannt, daß es unnötig erscheint, dies nochmals durch Vergleichung von Lc 3, 1—4, 13 mit Mt 3, 1—4, 11 zu beweisen. Es fragt sich nur, ob die Übereinstimmungen der beiderseitigen Darstellungen in diesen Teilen auf eine von beiden Schriftstellern benutzte ältere Schrift oder mehrere solche zurückgeführt werden können. Ausgeschlossen von einer solchen Untersuchung sind abgesehen von den schon S. 226 besprochenen Stücken noch zwei andere, welche bei Mt überhaupt keine Parallele haben d. h. Lc 3, 10—14 und 3, 23—38. Wenn von letzterem Stück der größere Teil (3, 23—31) dem Lc in einer älteren Urkunde vorgelegen haben muß (s. oben S. 207 ff.), so hat diese jedenfalls auf Mt 1, 1—16 nicht den geringsten Einfluß geübt; und die schlichten Fragen und Antworten in Lc 3, 10—14 können viele Jahrzehnte lang als gerne erzählte und gehörte Anekdoten sich fortgepflanzt haben. Ein erstes Stück auffälliger Übereinstimmung liegt in Lc 3, 7—9 = Mt 3, 7—10 vor. Wie wahrscheinlich es sein mag, daß der Vf des Mtev, auch wenn er der Apostel Mt war, über die seinem Eintritt in die Jüngerschaft Jesu vorangegangenen Reden und Taten Jesu und des Joh. etwa vorhandene Aufzeichnungen von Augen- und Ohrenzeugen gerne zu rate gezogen hat, ist doch von einer Schrift, die ihm und dem Lc hier als Quelle gedient haben sollte, keine glaubhafte Vorstellung zu gewinnen. Eine donnernde Strafpredigt wie diese kann nicht tradirt werden ohne Nennung oder Charakteristik der Personen, an die sie gerichtet ist. Während aber Lc dieselben als eine Ansprache an die Volkshaufen einführt, ist nach Mt 3, 7 der Täufer durch den Anblick vieler Pharisäer und Sadducäer zu diesen strengen Worten veranlaßt worden; sie also zunächst, wenn auch im Beisein einer Volksmenge, hätte der Täufer als heuchlerische und gottfeindliche Schlangenbrut angedonnert. Welcher Erzähler wird sich diese Erklärung der harten Rede entgehen lassen, wenn er sie einmal gehört hat? Wahrscheinlicher und zur Erklärung besonders auch der kleinen Abweichungen (z. B. Lc 8 καρπούς st. καρπόν, ἄρξησθε st. δόξητε) geeigneter als die Hypothese, daß Mt und Lc hier aus der gleichen Schrift geschöpft haben, ist die Annahme, daß in der Missionspredigt und in der gemeindlichen Unterweisung, in welcher die Predigt des Täufers ihren festen Platz hatte (cf AG 1, 22; 10, 37; 13, 24 f.; 19, 4), diese leicht behältlichen Worte zwar im wesentlichen übereinstimmend, aber doch mit Abweichungen in der Einrahmung und in Einzelheiten des Ausdrucks tradirt wurden. Ganz ähnlich verhält es sich mit Lc 3, 15—17 = Mt 3, 11—12. Die geschichtliche Veranlassung, die Lc angibt, ist so glaubhaft und das Verständnis erleichternd, daß ein Erzähler, dem sie schriftlich

vorlag, sie nicht leicht unterdrückt haben würde. Wir sehen aber aus der Übereinstimmung zwischen Mt und Mr, mit dem Lc hier sonst sich viel näher als mit Mt berührt (s. vorhin S. 227 f.), daß das Wort des Täufers über seinen Nachfolger auch ohne Angabe der Veranlassung tradirt wurde. Dann wird auch die Übereinstimmung des Lc mit Mt in bezug auf den Zusatz *καὶ πυρί* und die Anfügung des Worts von der Reinigung der Tenne (Lc 17 = Mt 12) nicht aus der Identität einer benutzten schriftlichen Quelle, sondern aus der Verwandtschaft der mündlichen Traditionen, die nicht allseitige Identität war, zu erklären sein. Starke Abweichungen zeigt die Vergleichung von Lc 3, 21—22 mit Mt 3, 13—17. Zwar daß das der Taufe vorangehende Zwiegespräch zwischen Jesus und Joh. bei Lc fehlt, erklärt sich völlig daraus, daß Lc erstens überhaupt die Taufgeschichte nicht erzählt (s. vorhin S. 199), und zweitens die mit dem apologetischen Hauptzweck des Mt zusammenhängende Bedeutung dieses Gesprächs (Bd 1^3, 144) gänzlich außerhalb des Gesichtskreises des Lc liegt. Aber die formelle und materielle Verschiedenheit der Himmelsstimme bei Lc von dem Bericht nicht nur des Mt, sondern auch aller anderen direkten und indirekten Zeugen (Mr 1, 11; 2 Pt 1, 17 cf auch Jo 1, 32—34) beweist für die große Selbständigkeit der von Lc hier befolgten Tradition. Annähernd das Gleiche ist von der beiderseitigen Versuchungsgeschichte Lc 4, 1—13 = Mt 4, 1—11 zu sagen. Der von den vielen Interpolationen aus Mt gereinigte Text des Lc enthält eine Menge von sachlich nicht eben gewichtigen Verschiedenheiten. Die wichtigeren Abweichungen aber des Lc von Mt, nämlich 1) die Erwähnung von Versuchungen im Verlauf der 40 Tage des Fastens (dies auch bei Mr), 2) die Stellung der 2. Versuchung des Mt an die dritte Stelle, 3) der Hinweis auf neue Angriffe des Versuchers in späterer Zeit, erklären sich ebenso leicht aus der unvermeidlichen Variabilität mündlicher Traditionen, als es schwer sein würde, ausreichende Gründe zu ersinnen, welche entweder den Mt oder den Lc bewogen haben könnten, die von dem anderen Ev treuer bewahrte Fassung des ursprünglichen, ihnen beiden vorliegenden schriftlichen Berichts so zu verändern, wie er es getan haben müßte, wenn überhaupt ein solcher Bericht beiden zu grunde gelegen hätte [10]).

[10]) Die Ordnung der drei Versuchungen bei Mt wäre nur dann unwahrscheinlich, wenn es sich bei der Versetzung zuerst auf den Berg, dann auf den hohen Rand des Tempelplatzes um körperliche Bewegungen handelte, weil dann der Erzähler dem Leser die Antwort auf die Frage schuldig bliebe, wie Jesus, nachdem der Teufel ihn verlassen, von dem letzten schwindelerregenden Standort herabgekommen und in die Wüste nordwestlich von der Taufstätte zurückgekommen sei, wo er vorher gehungert hatte und nachher von Engeln gespeist worden ist cf Bd 1^3, 162. Sieht man aber von jener Voraussetzung ab, zu welcher keiner der ev Berichte

III. Jesus der große Prophet seines Volkes in Wort und Tat 4, 14—7, 50.

1. Allgemeine Charakteristik des prophetischen Wirkens Jesu in Galiläa 4, 14—15. Während 4, 1 uns in den Anfang der Rückreise Jesu vom Jordan nach Galiläa versetzte, wird hier in Worten, die an 4, 1 wieder erinnern sollen, der Schluß derselben, durch den 40tägigen Aufenthalt in der Wüste unterbrochenen Reise, d. h. die Ankunft in Galiläa vergegenwärtigt (s. oben S. 221f.), mit welcher sofort auch der Beginn öffentlicher, berufsmäßiger Tätigkeit verbunden war. Schon 3, 23 war mit *ἀρχόμενος* auf diesen Anfang als ein sehr bald nach der Taufe eingetretenes Ereignis hingewiesen; und durch die Angabe 4, 14, daß Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurückkehrte, wird der Leser nicht nur an 4, 1, sondern eben damit auch an 3, 22 erinnert. Der Geist, der bei der Taufe über Jesus gekommen war, trieb ihn nicht nur innerlich an zum sofortigen Antritt und nach der Unterbrechung durch die 40tägige Versuchung zur Vollendung der Heimreise nach Galiläa, sondern zeigte sich alsbald auch als eine Kraft, die ihn zu mannigfaltigem, Aufsehen erregenden Wirken in Galiläa befähigte. Da erst nach Beschreibung (14^b) der großen Verbreitung, die das Gerücht in bezug auf Jesus fand, von seiner Lehrtätigkeit insbesondere geredet wird (15), so wollen die beiden Sätze von v. 14 nicht bloß auf diese, sondern auf das gesamte Wirken Jesu bezogen sein, und daß dabei nicht zum wenigsten an die Heiltätigkeit und überhaupt an das wunderbare Wirken Jesu zu denken ist, verbürgt sowohl das Wort *ἐν δυνάμει*[11]) als die vielbezeugte Tatsache, daß vor allem die Heiltätigkeit Jesu auf die Masse der Bevölkerung Galiläas und der angrenzenden Gebiete anziehend wirkte. Nicht zu *τῆς περιχώρου*, das hier wie anderwärts, wo *ἡ περίχωρος* nicht durch den Genitiv eines Orts- oder Raumbegriffs (Lc 3, 3; Mr 1, 28; Deut 34, 3)

---

ein Recht gibt, so erscheint die Anordnung des Mt, wonach die Aufforderung zu einer als Anbetung beurteilten Huldigung vor Satan als zu einer offenbarsten Sünde den Schluß des Kampfes bildet und die endgiltige Abweisung des Versuchers durch Jesus zur Folge hat, sehr angemessen. Aber auch die Anordnung des Lc hat, wie oben im Text gezeigt ist, ihre guten Gründe. Von den Wiedererzählern haben die Einen so wie Mt, die Andren so wie Lc die Folge der Vorgänge dargestellt. Wie der Urzeuge, auf dessen eigene Mitteilungen die verschiedenen Traditionen über dieses wunderbare Ereignis zurückgehen, Jesus selbst, die drei Akte desselben geordnet hat, wird niemand entscheiden können.

[11]) Cf 4, 36; 5, 17; 6, 19; 8, 46; 10, 13; AG 10, 38. Auch Lc gebraucht *δυνάμεις* von den „Krafttaten" Lc 19, 37; AG 19, 11 und läßt Jesum nennen einen *δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ* Lc 24, 19 cf AG 2, 22 und zum Ausdruck AG 7, 22.

oder durch das auf eine vorangehende Ortsbezeichnung zurückweisende ἐκείνῃ (Mt 14, 35) naherbestimmt ist, aus dem Zusammenhang näher zu bestimmen ist (Lc 4, 37; 7, 17; AG 14, 6), gehört περὶ αὐτοῦ, sondern zu φήμη ἐξῆλθεν (cf 4, 37; 5, 15; auch in der Wortstellung ebenso 7, 17). Ein Gerücht von Jesus und seinem Wirken verbreitete sich über die ganze Umgegend seines Wirkungskreises d. h. Galiläas, z. B. in die östlich und nördlich von Galiläa liegende Tetrarchie des Philippus (cf 3, 1) und in das nordwestlich angrenzende phönicische Gebiet, cf 6, 17; Mr 1, 28; 3, 7 f.; Mt 4, 24 f. Von dieser ohne Wollen und Zutun Jesu erzielten Wirkung auf weitere Kreise wendet sich Lc mit einem αὐτός (15) wieder zur Person Jesu selbst, um zur Vervollständigung der Andeutung über die Art seines Wirkens und zur Vorbereitung der ersten, v. 16—30 folgenden Einzelerzählung noch beizufügen, daß er eine regelmäßige Lehrtätigkeit in den Synagogen Galiläas ausübte und allgemein als ein trefflicher Prediger gerühmt wurde [12]).

Es ist nicht immer in seiner Bedeutung gewürdigt worden, daß Lc sich hier in entscheidender Weise nicht nur von Mr, sondern überhaupt von der älteren literarischen Tradition losreißt. Auch Mr 1, 14 und Mt 4, 12 lassen auf die Erzählungen von der Taufe und der Versuchung eine Reise Jesu nach Galiläa und eine Wirksamkeit in Galiläa folgen; aber diese beiden Evv setzen diese Reise und was ihr folgt weder grammatisch noch chronologisch in irgend welche Beziehung zu Taufe und Versuchung, sondern vielmehr in die engste Beziehung zu der Gefangensetzung des Täufers, deren zeitliches Verhältnis zu Taufe und Versuchung Jesu von Mt und Mr nicht einmal angedeutet ist. Daß aber trotzdem nicht erst die Gedankenlosigkeit moderner Gelehrter, sondern auch schon die Einfalt ungelehrter Leser der Apostelzeit dies dahin mißverstanden hat, daß der Täufer alsbald nach der Taufe Jesu verhaftet worden sei, und Jesus nicht mehr gleichzeitig mit dem Täufer öffentlich tätig gewesen sei, sieht man aus Jo 3, 24, wo das Gegenteil nicht ohne eine gegen dieses Mißverständnis der älteren Tradition gerichtete Zwischenbemerkung vorgetragen ist cf Bd IV[3], 215. Auch der summarisch verfahrende Abriß der ev Geschichte, ohne welchen christliche Missionspredigt nicht zu denken ist, scheint nach AG 10, 37; 13, 24 gewöhnlich die Sache so dargestellt zu haben, daß die Predigt Jesu der Predigt des Täufers lediglich gefolgt sei, was dann gleichfalls dazu beitragen mochte, diese durch keines unserer Evv zu begründende Ansicht vom Verlauf der ev Geschichte zu befestigen. Lc hat derselben auch die scheinbare Stütze weggenommen, indem er einerseits den Anfang des Wirkens

[12]) αὐτῶν (om. D, a b d l, nicht so Ss, der sogar noch ein αὐτοῦ hinter ἐδίδασκεν zusetzt) ist frei auf Γαλιλαίαν v. 14ᵃ zurückbezogen, cf Mt 4, 23; AG 16, 10.

Jesu in Galiläa in die engste chronologische Verbindung mit Taufe und Versuchung gesetzt hat (3, 22. 23; 4, 1f. 14f.), andrerseits aber die unmittelbar auf die Taufe folgende und durch die 40 Tage der Versuchung nur unterbrochene Reise nach Galiläa und die dieser unmittelbar folgende Wirksamkeit Jesu völlig von der Gefangensetzung des Täufers losgelöst hat. Er hat diese nicht nur unerwähnt gelassen, wo man ihre Erwähnung nach Mr 1, 14 erwarten möchte, sondern hat sie durch die vorgreifende kurze Erwähnung 3, 20 und durch Voranstellung vor die Taufe Jesu, die er doch nur vor seiner Gefangensetzung vollziehen konnte, aus jeder chronologischen Verkettung mit dem Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu herausgenommen. Erst durch 7, 18—35 erfährt der aufmerksame Leser, aber nicht einmal durch deutliche Mitteilung wie Mt 11, 2, sondern durch Andeutungen wie Jo 5, 35, daß der Wirksamkeit des Joh. inzwischen durch seine Verhaftung ein Ziel gesetzt worden ist.

2. Jesus in der Vaterstadt 4, 16—30. An die Spitze der Einzelbilder, in welchen Lc die vorstehende Skizze des prophetischen Wirkens[13]) Jesu unter seinem Volk, zunächst in Galiläa, weiter ausführt, stellt er das Auftreten Jesu in Nazareth[14]), obwohl er sehr wohl weiß, daß dies keineswegs das erstmalige Auftreten in Galiläa ist, vielmehr eine Aufsehen erregende Wundertätigkeit in Kapernaum demselben vorangegangen ist[15]), und obwohl er aus Mr 6, 1—6 entnehmen konnte, daß der Besuch Nazareths einer ziemlich vorgerückten Zeit angehört. Er verzichtet also von vornherein auf chronologische Ordnung der einzelnen Stücke dieses Abschnitts, während er, wie zu v. 14 sich herausgestellt hat, auf die richtige Wiedergabe der Zeitfolge und des pragmatischen Zusammenhangs der epochemachenden Tatsachen ein großes Gewicht legt. Obwohl Nazareth v. 24 wie auch Mr 6, 1. 4; Mt 13, 54. 57 die Vaterstadt Jesu genannt wird, zieht doch Lc vor, im Eingang (16) daran zu erinnern, daß Jesus dort auferzogen worden war (cf 2, 39. 51), nicht sowohl um die schon durch 2, 6ff. ausgeschlossene Deutung fernzuhalten, daß Naz. seine Geburtsstadt

---

[13]) Als Propheten bezeichnet Jesus selbst sich direkt oder indirekt Lc 4, 18f. 24. 25—27; (11, 29); 13, 33f. und wird von anderen so genannt 7, 16. 39; (9, 8. 19); 24, 19; AG 3, 22f.

[14]) *Ναζαρα* ist im NT nur hier bezeugt durch ℵ B* Ξ, Sah, e, Orig. in Jo tom. X, 2 p. 172, 11 im Citat, p. 171, 17; 172, 13. 31 *ἐν Ναζαροις* cf Afric. ad Arist. bei Eus. h. e. I, 7, 14; statt des sonst (Lc 1, 26; 2, 4. 39. 51; AG 10, 38) bezeugten *Ναζαρεθ* oder *Ναζαρετ*. Vielleicht ist jedoch auch *Ναζαραθ* und *Ναζαρατ* (A ⅄ Lc 1, 26; 2, 4 [da auch c]; 2, 39 [da auch e]; 2, 51) auf *Ναζαρα* zurückzuführen.

[15]) Cf 4, 23 mit 4, 31—42. Marcion hatte die scheinbare Unordnung beseitigt durch die Ordnung (Lc) 3, 1ª; 4, 31—35 (oder —39); 4, 16. 23ª. 28—30. 40 etc.

gewesen sei, sondern weil die Aufnahme, die Jesus dort fand, nicht darin, daß er dort geboren, ihre Erklärung findet, sondern darin, daß man ihn dort als Kind und Knaben hatte heranwachsen sehen, und die bescheidenen Verhältnisse, unter denen er groß geworden war, genau kannte [16]). An dem nächsten Sabbath nach seiner Ankunft in Naz. — denn am Sabbath selbst von einer Reise heimzukehren, würde Jesus vermieden haben (Bd IV³, 496 f.) — besuchte er nach seiner Gewohnheit [17]) die Synagoge. Im Verlauf des Gottesdienstes erhob er sich von seinem Sitzplatz und erbot sich, einen Schriftabschnitt vorzulesen [18]). Es gab in den Synagogen keine amtlich bestellten Lektoren; jedes dazu fähige männliche Gemeindeglied konnte an der Vorlesung der Schriftabschnitte sich beteiligen. Die für wichtiger geltende und früher in eine feste Ordnung gebrachte Lesung der sogenannten Paraschen d. h. Abschnitte aus dem Pentateuch ging voran; die Lesung von Abschnitten aus den prophetischen Büchern, die nur am Morgengottesdienst der Sabbathe und Festtage stattfand, bildete, wie schon der alte Name der prophetischen Lektionen „Haphtaren" besagt, ursprünglich den Schluß des Gottesdienstes [19]). Es konnte sich daran noch eine mehr oder weniger der Auslegung und Anwendung der verlesenen Haphtare dienende Ansprache anschließen, wenn dazu geeignete Personen vorhanden waren. Amtlich gebunden war auch diese Predigt nicht [20]). Wie Lc es darstellt, daß nämlich Jesus zur Vorlesung des Textes aufstand (16), nach der Lektion aber zum Vortrag seiner Ansprache sich niedersetzte (20), so war es vorgeschrieben (s. oben S. 167 A 8 zu 2, 46). Nicht erwähnt wird, was doch kaum fraglich ist, daß der im hebräischen Original vor-

---

[16]) ἀνατεθραμμένος (א F L Ξ, Min 1, Ferr., 157), ein im NT nur von Lc gebrauchtes Wort (AG 7, 20. 21; 22, 3) wird vor τεθραμμένος auch darum den Vorzug verdienen, weil letzteres mehr an die leibliche Ernährung besonders des kleinen Kindes, als an Erziehung und Bildung des Heranwachsenden denken läßt.

[17]) αὐτῷ hinter εἰωθός hat vielleicht schon Marcion aus begreiflichen Gründen getilgt, Tatian aber nach Ephr. Moesinger p. 129 wohl sicher beibehalten (Forsch I, 153 f.; GK II, 457). Der Ausfall in D bedeutet wenig, da dort ἀνατεθραμμένος u. a. ausgefallen ist; ebensowenig das Fehlen in a c, denn gerade Lat konnten meinen, den Sinn dadurch nicht zu ändern.

[18]) Cf über die synagogale Schriftlektion Schürer II⁴, 531 ff.; Dalman, Prot. RE. VII³, 12.

[19]) הַפְטָרָה, aram. אַפְטְרָתָא „Entlassung, Verabschiedung", nämlich der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Die Entwicklung der Bedeutung des Worts ist nicht die gleiche, aber doch vergleichbar mit der von missa, Messe nach der alten und richtigen Deutung dieses Wortes. Daß schon in ntl. Zeit an jedem Sabbath eine prophetische Lektion zu der gesetzlichen hinzukam, bezeugt Lc auch AG 13, 27 cf 13, 15; 15, 21. Von den Wochengottesdiensten und dem Nachmittagsgottesdienste der Sabbathe galt dies nicht.

[20]) AG 13, 15 cf die Zusammenstellung aus Philo bei Schürer I⁴, 527 f.

gelesene Text sofort auch in die allein gemeinverständliche aramäische Volkssprache, die Muttersprache Jesu mündlich übersetzt wurde, und daß dies durch Jesus selbst geschah; denn zwischen v. 20 und 21 läßt der Erzähler keinen Raum für das Zwischeneintreten eines Dolmetschers. Unmittelbar nach Vollendung der Vorlesung setzt Jesus sich wieder und beginnt zu reden. In der lehrhaften Ansprache, von der nur die einleitenden Worte mitgeteilt werden (21), muß auch die mündliche Dolmetschung des verlesenen Textes inbegriffen gewesen sein. Erinnert wird man an diese Sitte der Dolmetschung auch durch den geringen Umfang des von Jesus gelesenen Textes. Während bei der Vorlesung aus der Thora immer nur ein Vers gelesen und sofort gedolmetscht werden sollte, durften bei Vorlesung der prophetischen Lektionen allenfalls drei, niemals jedoch mehr Verse ununterbrochen im Original gelesen und darnach erst gedolmetscht werden. Wenn ein kleineres Textstück einen in sich abgeschlossenen Sinn ergab, mußte die Lesung schon früher durch Dolmetschung unterbrochen werden. Das teilweise frei behandelte Citat (v. 18 f.) umfaßt wenig mehr als einen allerdings sehr langen masorethischen Vers (Jes 61, 1—2[a]). Als Jesus nach der Verlesung des Gesetzesabschnittes sich erhoben und dadurch angezeigt hatte, daß er einen prophetischen Abschnitt zu verlesen bereit sei, wurde ihm (17[a]) von dem Synagogendiener (חַזָּן) das Buch des Propheten Jesaja d. h. eine nur dieses Buch enthaltende Lederrolle[21]) überreicht. Die allgemeine Annahme, daß eine feste Ordnung der Haphtaren damals noch nicht vorhanden war, scheint durch das bestätigt zu werden, was unmittelbar neben dieser Angabe steht: (17[b]) „und nachdem er das Buch entrollt hatte[22]), fand er die Stelle, wo geschrieben ist“ etc. Dies scheint vorauszusetzen, daß Jesus in der ihm überreichten Rolle nach einer für seine Zwecke geeigneten Stelle gesucht und erst, nachdem er eine solche gefunden, mit der Vorlesung begonnen hat. Daß ihm aber, ohne daß er, wie es scheint, einen besonderen Wunsch ausgesprochen hätte, das Buch des Jesaja gereicht wurde, mag darin seinen Grund gehabt haben, daß aus diesem Buch schon an dem vorangegangenen Sabbath oder an mehreren Sabbathen

---

[21]) Cf L. Löw, Graphische Requisiten u. Erzeugnisse bei den Juden (1870) I S. 114 f.

[22]) Statt *ἀναπτύξας* (so ℵ D und die meisten griech. Hss, auch *Ψ*, die Lat durchweg *revolvere*, nicht Got und Sh, wie Tschd. angibt), welchem *πτύξας* (20) entspricht, haben A B L Ξ, Ol, Ss S[1], Sah Kopt *ἀνοίξας*. Jenes scheint ursprünglicher, weil es das Entrollen der zusammengerollten Lederrolle vergegenwärtigt, dieses dagegen mindestens ebenso passend für das Aufschlagen eines Codex ist. Ein solcher ist auch Ap 5, 1 ff. gemeint cf Einl II[3], 608 A 7, vielleicht auch Ap 20, 12 nicht eine Rolle, sondern ein Codex wie ein kaufmännisches Rechenbuch. Cf jedoch auch Dan 7, 10 LXX und Theod.; Neh 8, 5.

gelesen worden war. Durch ein Zusammentreffen von nicht gewollter Fügung der Umstände und bewußter, freier Wahl stieß Jesus auf die wie für ihn oder aus seiner Seele heraus geschriebenen Worte aus Jes 61, 1 f., die er verlas. Das einigermaßen frei gestaltete Citat[23]) lautet: „Geist des Herrn ist über mir, weil[24]) er mich gesalbt hat, frohe Botschaft zu bringen Armen[25]); (weil er) mich gesandt hat, Kriegsgefangenen Freilassung zu verkündigen und Blinden ein Aufschauen, Zerschmetterte frei gehen zu lassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn." Im Buch Jesaja schließen sich diese Worte eines mit Geist gesalbten Menschen ohne grammatische Bindung und ohne einführende Kennzeichnung der redenden Person an eine ausführliche, im Namen Gottes an die Gemeinde Israels gerichtete Ansprache an, in welcher Gott mehrmals, besonders auch am Schluß als der unmittelbar zur Gemeinde Redende hervortritt (59, 21; 60, 10. 15 f. 22). Die Frage, ob der

---

[23]) Das in ℵ B D L Ξ Ol, Ss, Sah Kopt, fast allen Lat fehlende *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* vor dem ersten *κηρύξαι* (19 in.) ist Interpolation aus LXX; dagegen *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* (19[b]) vor dem zweiten *κηρύξαι* eine bei Lc ursprüngliche Einschaltung aus Jes 58, 6 (dem Hebr. entsprechend *ἀπόστειλε τεθρ. ἐν ἀφ.*) Ss (wesentlich ebenso der urspr. Text von S[1] s. Gwilliam z. St. und Burkitt, Ev. dameph. II, 289). Ss hat Lc 4, 19 nur durch Schreibfehler (שרי für ארי) ein anderes Verb für *ἀποστεῖλαι*, derselbe auch v. 18 fehlerhaft *ἐπὶ οὗ* statt *ἐπ' ἐμέ*. Hinter dem zweiten *κηρύξαι* (19) lassen die meisten Lat, wenige Griechen und S[3] auch noch *καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως*, ganz wenige dazu noch *τῷ θεῷ ἡμῶν* aus LXX folgen. Das Verhältnis des Lc zu LXX erscheint vermöge der Einschaltung aus Jes 58, 6 (cf auch 42, 7; 35, 5) in 61, 1 hier als ein freieres, wie in anderen längeren Citaten z. B. Lc 3, 4—6; AG 2, 17—21; 28, 26 f., ist aber abgesehen hiervon ein sehr enges. Das zweimalige *κηρύξαι* (statt des zweiten hat LXX *καλέσαι*) entspricht zweimaligem קרא im Hebr.; das dem masor. Text nicht entsprechende, sondern auf anderer LA (קראתי statt קראתיו cf Ps 146, 7 f., wo beides dicht beisammen steht) beruhende *τυφλοῖς ἀνάβλεψιν* der LXX ist beibehalten s. Delitzsch z. St., auch zu Anfang (18) für אדני יהוה mit LXX nur einmaliges *κύριος*.

[24]) *οὗ εἵνεκεν* (nur schwach bezeugt daneben *ἕνεκεν*) als Übersetzung von יען (Num 20, 12, mit folgendem כי Num 11, 20; Jes 7, 5, an diesen Stellen LXX *ὅτι*, dagegen 2 Reg 22, 19; Jes 3, 16; Ez 20, 16 *ἀνθ' ὅτι*, ebenso mit אשר Jude 2, 20, dagegen Gen 22, 16 *οὗ εἵνεκεν*) heißt nicht wie da, wo es als Übersetzung von בעבור dient (Gen 18, 5, wo aber LXX vielleicht anders verstanden hat) soviel wie *διό, quamobrem, quare*, darum, sondern wie *ὅτι* oder *διότι, propterea quod*, weil cf Ex 18, 11 *ἕνεκεν τούτου, ὅτι* = בדבר אשר. Dies allein ist auch sachlich möglich. Die Salbung d. h. die Ausrüstung mit Geist (s. oben S. 202 zu 3, 22) ist Grund und Ursache davon, daß seit jenem Ereignis der Geist Jahvehs auf dem Knecht Gottes ruht, nicht umgekehrt.

[25]) Wollte man *εὐαγγ. πτ.* von dem folgenden *ἀπέσταλκέν με* abhängen lassen, so ergäbe sich 1) für den den Zweck der Sendung angebenden Infinitiv eine in der Bibel unerhörte Stellung (Lc 4, 43 ließe sich nicht vergleichen) und 2) auch dem *ἀπέσ. με* eine sehr unnatürliche Stellung zwischen einem vorangestellten und drei nachgestellten, gleichmäßig von ihm abhängigen finalen Infinitivsätzen.

61, 1 ff. Redende der Prophet und Vf des Buches ist, wie schon das Targum und die Mehrzahl der Ausleger annahm, oder eine sei es einzelne, sei es kollektive Persönlichkeit der Zukunft, welche der Prophet wie in anderen Teilen desselben Buchs (z. B. 49, 1—6) von sich unterscheidet, ist nicht von sonderlicher Bedeutung für das Verständnis der Anwendung, die Jesus von dieser Rede macht. Er jedenfalls erkennt in der Selbstaussage des dort redenden Knechtes Gottes eine für ihn maßgebende Vorausdarstellung seiner eigenen Person und seiner Berufsaufgabe [26]). Spätestens seit dem Tage seiner Taufe steht ihm als solche das Werk des verheißenen Königs oder Messias klar vor der Seele. Von dem damals mit bezug auf diesen Beruf von oben über ihn gekommenen Geist fühlt er sich seitdem andauernd als von einer Kraft aus der Höhe beherrscht, und selbst die Bezeichnung der Begabung des Jes 61, 1 f. Redenden mit Geist durch ἔχρισεν (משׁח) mußte ihn an das Amt des Messias erinnern. Aber im Gegensatz zu den Vorstellungen von der Herrschaft des Messias als einer mit weltlichen Mitteln herzustellenden Weltherrschaft, an welche der Versucher angeknüpft hatte, weiß er und lehrt er durch die Wahl und Verlesung dieses Textes, daß das Wort, welches zu verkündigen sein Gott ihn geheißen und durch seinen Geist befähigt hat, das wesentliche Mittel ist, wodurch er seine und Gottes Herrschaft aufrichten soll und will. Was in Jes 61, 2 weiter von der Verkündigung eines Tages der Rache Gottes gesagt wird, läßt er ungelesen, weil es zum Schaden des Grundgedankens mißdeutet werden könnte. Das Erste, was der Knecht Gottes zur Kennzeichnung der ihm befohlenen Verkündigung sagt, ist, daß er Armen d. h. solchen, die in gedrückter Lage und Gemütsverfassung sich befinden und darum in Demut und Hilfe flehend vor Gott sich beugen, eine gute, gerade sie erfreuende Botschaft zu bringen hat [27]). Den Schluß der Schilderung bildet die Ankündigung eines „Gnadenjahres Jahveh's". Obwohl ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός [28]) kein festgeprägter Kunstausdruck ist, kann diese

---

[26]) Auch Lc 7, 22 = Mt 11, 5 bezieht sich Jesus neben Jes 35, 5 f. mit πτωχοὶ εὐαγγελίζονται auf Jes 61, 1 und geht mit der Deutung des Knechtes Jahvehs im zweiten Jesajabuch (40—66) auf den kommenden Messias und eben damit auf seine eigene Person den ntl Schriftstellern voran cf Mt 8, 17; 12, 17—21; Lc (3, 4—6 s. oben S. 190; 19, 46) 22, 37; AG (7, 49 f.) 8, 32—35; 13, 34. 47; Jo 12, 38; 2 Kr 6, 2; 1 Pt 2, 22—24.

[27]) Hebr. לְבַשֵּׂר עֲנָוִים. Über das Verhältnis von עֲנָוִים und עֲנִיִּים ausführlich zu Mt 5, 3. 5 Bd I³, 181 ff.

[28]) Hebr. שְׁנַת רָצוֹן לַיהוה. Das außerhalb der Bibel jedenfalls seltene δεκτός (19, 24; AG 10, 35; Phl 4, 18), eigentlich „annehmbar angenehm", in LXX häufig in Wiedergabe von רָצוֹן in verschiedenen Konstruktionen. Der Dativ ליהוה gehört nicht wie etwa לִפְנֵי יהוה Ex 28, 38; Lev 1, 3 zu רָצוֹן allein, sondern zu dem einheitlichen Begriff שְׁנַת רָצוֹן und ist wohl nach

abschließende und zusammenfassende Benennung des Gegenstandes der Predigt doch von nichts anderem hergenommen sein, als von dem sogenannten Jobeljahr[29]). Denn erstens erklärt sich die Abweichung von dem sonst gebrauchten „Zeit der Gnade oder des Wohlgefallens“[30]) nur aus der bewußten Beziehung auf ein durch Gesetz und Sitte ausgezeichnetes Jahr, wie es in gewissem Sinn und Maß das je siebente Jahr, das Sabbathjahr, in viel höherem Grade das je fünfzigste, das Jobeljahr war. Zweitens werden wir an dieses erinnert durch die Infinitivsätze *κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ . . . ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει*. Denn eben das Jobeljahr brachte unter anderem allen in Verschuldung und Leibeigenschaft geratenen Israeliten Befreiung für ihre Person und Wiedereinsetzung in ihren Erbbesitz Lev 25, 39—41; 47—57. Die öffentliche Ankündigung dieses Jahres ist geradezu eine Verkündigung allgemeiner Freilassung[31]) und das Jahr selbst wird darum auch ein Jahr der Freilassung genannt[32]). Eine Zeit göttlicher Gnade anzukündigen, eine Amnestie aller Verschuldeten, Freilassung der Verhafteten und Wiedereinsetzung derselben in ihren angestammten Besitz zu proklamiren und damit den Gedrückten und Geknickten, aber auch vor Gott sich Beugenden eine sie erfreuende Botschaft zu bringen, das erklärt der in Jes 61, 1 f. Redende für die Berufsaufgabe, für welche Gott ihn mit Geist gesalbt hat. Indem nun Jesus nach Verlesung des Textes unter gespannter Aufmerksamkeit aller Anwesenden (20) seine Rede mit den Worten beginnt (21): „Heute ist diese Schrift vor euren Ohren erfüllt“, erklärt er nicht nur, daß ihm diese Predigt das

---

Analogie der Zählung der Lebens- oder Regierungsjahre eines Menschen zu verstehen Gen 7, 16; 1 Reg 15, 25. Es ist ein von Jahveh angeordnetes und ihm geweihtes Jahr (Lev 25, 10), in welchem Huld und Gnade walten soll. Sachlich das Gleiche ist das ebenso wie Jes 61, 2 mit dem Tag der Rache im Parallelglied verbundene „Erlösungsjahr“ Gottes, von dem es Jes 63, 4 heißt, daß es gekommen sei, LXX *ἔτος λυτρώσεως ἥκειν μοι*.

[29]) Lev 25, 1—55. Jahr des Jobel (Lev 25, 13. 40) oder auch nur Jobel (Lev 25, 28b. 30 f.) wurde das je 50. Jahr genannt, weil sein Beginn unter Trompetenschall im ganzen Land angekündigt werden sollte (Lev 25, 9, zum Wort cf Josua 6, 4—6). Kühne Volksetymologie brachte das gut lat. *jubilare* in Verbindung mit dem hebr. יֹבֵל und gebrauchte es in der lat. Bibel schon vor Hieronymus als Übersetzung für dieses. Lev 25, 10 ff. *annus jubilaeus, annus jubilaei, jubilaeum*. Cf meine Schrift „Bibelwort im Volksmund“ S. 26 f. 41.

[30]) Jes 48, 8 עֵת רָצוֹן, LXX u. 2 Kr 6, 2 *καιρῷ δεκτῷ*. Ps 69, 14 dafür *καιρὸς εὐδοκίας*.

[31]) Lev 25, 10 „und ihr sollt ausrufen eine Freilassung (דְּרוֹר) im Lande allen seinen Bewohnern“, LXX *διαβιβάσατε ἄφεσιν κτλ.* Ebendort *ἐνιαυτός* (dafür mehrmals auch *ἔτος*) *ἀφέσεως* = שְׁנַת דְּרוֹר oder auch שְׁנַת יוֹבֵל cf v. 13. 28. 40. 50. 54. auch nur *ἄφεσις* v. 11 f. 28b.

[32]) Ez 46, 17 שְׁנַת דְּרוֹר *τὸ ἔτος τῆς ἀφέσεως*. Gegen die Versuche, dies anders als auf das Jobeljahr zu deuten cf Köhler, Atl Geschichte II, 2, 102 f.

Wesentliche seines Berufes sei, sondern daß er eben jetzt, indem er Gottes Wort verkündigt, diesen seinen Beruf ausübe, und daß somit die von ihm angekündigte Gnadenzeit angebrochen sei. Seine Verkündigung der guten Botschaft ist nicht mehr Weissagung von Zukünftigem, sondern Kennzeichnung der Gegenwart als der Zeit der Erfüllung der Weissagung[33]). Auch das durch den Text dargebotene Gleichnis[34]) vom Erlaßjahr sagt dies; denn indem das Jobeljahr unter Posaunenschall von Herolden im ganzen Lande angekündigt wird, beginnt es; und die Verkündigung der allgemeinen Amnestie an die Verschuldeten und Gefangenen ist deren Befreiung, fällt zusammen mit ihrer Entlassung aus der Haft. Durch den allein mitgeteilten ersten Satz der Predigt (21) ist wegen der Rückbeziehung desselben auf die verlesene Haphtare eine sehr inhaltreiche Skizze ihres weiteren Verlaufs gegeben. Beachtet man ferner die unverkennbare Absicht des Lc, durch v. 18 auf 3, 22; 4, 1. 14 zurückzuweisen, so wird auch verständlich, warum er die Predigt in Nazareth an die Spitze der Einzelbilder aus der Prophetenwirksamkeit Jesu gestellt hat, obwohl er nicht verhehlt, daß sie zeitlich keineswegs an der Spitze steht. Sie enthält wie kaum eine andere, die uns überliefert ist, ein umfassendes Programm des prophetischen Wirkens Jesu[35]); ein Programm freilich nicht in dem Sinn, als ob Jesus selbst es ersonnen und aus eigenem Antrieb aufgestellt hätte, sondern in dem Sinn, daß er den Willen Gottes, den er in der hl. Schrift „zuvorgeschrieben" fand, zu seinem eigenen gemacht hat[36]).

Wie die ersten Äußerungen des heranwachsenden Jesus, von denen Lc berichtet (2, 47), so erregt diese erste öffentliche Rede des Mannes, die Lc ihrem wesentlichen Inhalt nach kennzeichnet, bei den Hörern ein wohlgefälliges Staunen, das sich auch in anerkennenden Worten äußert (22). Es bezieht sich aber nicht so sehr auf den Inhalt seiner Predigt, als auf die Anmut seines Vortrags; denn *λόγοι τῆς χάριτος* sind nicht Worte, welche Gottes Gnade verkündigen (AG 20, 24. 32), sondern liebliche Rede[37]). Daß Jesus sich derselben kundig zeigt, setzt die Nazarethaner, die

[33]) Cf Lc 17, 20f., auch das *σήμερον* 19, 9. 42; 23, 43.

[34]) Diesen Charakter des Ausdrucks verkannten die Valentinianer wenn sie wie so viele Katholiken nach ihnen auf Lc 4, 19 = Jes 61, 2 die Behauptung gründeten, daß Jesus nach seiner Taufe nur ein Jahr lang gepredigt habe cf Iren. II, 22, 1, der es an der richtigen Antwort nicht fehlen läßt.

[35]) Mt 4, 17 cf 3, 2 hebt doch nur das Festhalten Jesu an dem Grundschema der Predigt seines Vorläufers hervor, ohne sofort daneben ihr Eigenartiges auch nur anzudeuten; und die Bergpredigt (Mt 5—7) konnte nur gründliches Mißverständnis als „Antrittsrede, Eröffnung des messianischen Plans" u. dgl. auffassen cf Bd 1^2, 178.

[36]) Rm 15, 4 *ὅσα προεγράφη*, Jud 4 cf Lc 18, 31; 22, 37; 24, 25—27. 46.

[37]) Cf Ps 45, 3; Koh 10, 12 *χάρις* = חן, ebenso gemeint Kol 4, 6 (3, 16).

ihn hiernach bisher noch nicht als Prediger gehört haben, besonders darum in Staunen, weil sie ihn seit den Tagen seiner Kindheit als Sohn eines schlichten Mitbürgers kennen und wissen, daß er keine höhere Bildung empfangen hat (cf Jo 7, 15). Durch Äußerungen dieser Art scheint es veranlaßt, wenn es auch nicht geradezu als eine Antwort auf solche eingeführt wird, daß Jesus zu seinen Landsleuten spricht (23): „Gewiß werdet ihr mir diesen Spruch sagen: ‚Arzt, heile dich selbst'; alle die Dinge, von denen wir gehört haben, daß sie in Kapernaum geschehen sind, tue auch hier in deiner Heimat." Das Sprichwort[88]), das zunächst nur auf einen Menschen zu passen scheint, der anderen eine Hilfe leistet, deren er selbst bedürftig ist, ließ sich doch auch so, wie es hier geschieht, als auf Jesus anwendbar bezeichnen, der bisher manchen Hilfsbedürftigen in fremden Städten Hilfe gebracht hatte, in der Vaterstadt aber, deren Bewohner ihm viel näher stehen sollten, sich mit einer schönen Rede schien begnügen zu wollen; und diese Anwendung des Sprichworts lag um so näher, als die Taten in Kapernaum vor allem Heilungen Kranker waren (cf 4, 33—41). Voraussetzung dieser Äußerung Jesu ist, daß er, unbefriedigt von der Anerkennung seiner Beredsamkeit, vielmehr Beherzigung des Inhalts seiner Predigt, gläubige Aufnahme des Ev beansprucht. Mag er diese Anforderung im weiteren Verlauf der Predigt förmlich ausgesprochen oder doch angedeutet haben, jedenfalls erwartet er, daß die Nazarethaner sich ablehnend dazu verhalten und mit der Gegenforderung wunderbarer Beweise für seine Sendung von Gott antworten werden, welche er jedoch den am Äußerlichen haften bleibenden, zum Glauben abgeneigten Hörern seiner Predigt versagen muß (cf Jo 6, 26—30; Mr 6, 5 f.). Wenn somit v. 23 zu seinem Verständnis allerlei voraussetzt, was nicht in die Erzählung aufgenommen wurde, so werden auch die in v. 24—27 folgenden Worte Jesu durch das dazu überleitende εἶπεν δέ ausdrücklich gegen die gleichfalls von Jesu gesprochenen Worte v. 23 abgegrenzt; denn jene Formel erklärt sich nicht daraus, daß Jesus vorher die Nazarethaner redend eingeführt hatte, so daß für Lc ein Bedürfnis vorgelegen hätte, durch Einschiebung des εἶπεν δέ auszudrücken, daß das weiter Folgende eigene Rede Jesu sei. Das hätte der stumpfsinnigste Leser ohnedies gleich aus den ersten Worten ἀμὴν λέγω ὑμῖν und dem ähnlichen Eingang von v. 25 erkannt. Es wird vielmehr hier wie an anderen Stellen Lc eine solche Bemerkung zwischeneingeschoben haben, um auszudrücken, daß er nicht eine lückenlos fortlaufende Rede ihrem Verlauf gemäß wiedergebe, sondern einzelne sei es bei

[88]) Zu παραβολή als Bezeichnung auch des kurzen meist bildlichen Sinnspruchs cf Lc 6, 39 und Bd I³, 487 f. Dieses Sprichwort auch Lc 2, 35, sonst Ähnliches bei Juden und Griechen s. Lightfoot u. Wettstein z. St.

derselben oder auch bei anderer Gelegenheit von Jesus getane Aussprüche anreihe [39]). Im vorliegenden Fall ist durch den engen Zusammenhang der Sachen und Gedanken gesichert, daß es sich um Worte handelt, die Jesus bei seinem ersten Auftreten als Lehrer in der Synagoge zu Nazareth gesprochen hat. Eine Gegenäußerung der Nazarethaner auf das Wort in v. 23 wird den weiteren Worten Jesu vorangegangen sein, sei es, daß sie in der Tat die Forderung, die er ihnen in den Mund gelegt, sich zu eigen machten, oder daß sie seine unverkennbare Abneigung, sich durch Wundertaten vor ihnen zu legitimiren, ihm als Beweis seines Unvermögens oder, was noch wahrscheinlicher ist, als Zeichen eines Mangels an Pietät gegen seine Heimat deuteten. Über die so oder so sich äußernde Abneigung seiner Landsleute, sich ihn gelten zu lassen als das, was er ist, und sich gefallen zu lassen, wie er sich gibt, wundert sich Jesus nicht; denn es ist eine alte Erfahrung, die er in den Spruch faßt: „Kein Prophet ist gut aufgenommen in seiner eigenen Heimat“ [40]). Jesus selbst will als Prophet gewürdigt sein und beruft sich (25—27) gegenüber dem Anspruch der Nazarethaner auf besondere Berücksichtigung seitens ihres Landsmannes und angeblichen Wunderarztes auf das Beispiel der großen Propheten der Tat, Elia und Elisa. Die ersten und in ihrer Art einzigen Wundertaten des Elia kamen einer Witwe in der phönicischen, also heidnischen Stadt Sarepta zu gute [41]), und

---

[39]) Cf 5, 36; 6, 5. 39; 9, 23 und das unten zu diesen Stellen Bemerkte, auch Blaß § 57, 5: „anderweitige Aussprüche“.

[40]) Der Spruch ist hier und Mt 13, 57; Mr 6, 4; Jo 4, 44 in mannigfaltiger Gestalt überliefert. Da er sonst, wie es scheint, nicht nachweisbar ist, und da Jo 4, 44 nicht auf eine bei anderer Gelegenheit stattgehabte Anwendung des Spruchs seitens Jesus, als die von den Synoptikern angegebene Bezug nimmt cf Bd IV³, 264f., so besteht auch kein Grund zu der Annahme, daß hier eine schon vor Jesus übliche *παροιμία* wie die in v. 23 zu grunde liege.

[41]) 1 Reg 17, 1—24. Während nach 1 Reg 18, 1 Elia den Auftrag, dem König das Ende der dürren Zeit anzuzeigen, im 3. Jahr seit Anfang der Dürre erhielt, finden wir hier wie Jk 5, 17 ohne sicheren Anhalt im AT die Dauer des Regenmangels auf 3½ Jahr bestimmt. Die Auslassung von *ἐπί* in BD und mehreren Versionen tilgte jede Verschiedenheit zwischen Lc und Jk. Da an eine Abhängigkeit des Lc von Jk ebensowenig als an eine Abhängigkeit des Jk von Lc zu denken ist, so wird die Übereinstimmung der beiden daraus zu erklären sein, daß Jesus und Jk dieselbe Schule zu Nazareth besucht und in dieser die gleiche Überlieferung empfangen haben. Wie diese entstanden ist, läßt sich schwerlich mit Sicherheit sagen; ob neben dem durch Mas., Targ., LXX, Jos. ant. 8, 13, 2 bezeugten Text von 1 Reg 17, 1 noch ein anderer existirt hat, oder ob man 1 Reg 17, 5 שָׁנִים im Sinne von Jahr verstand und dazu nach c. 18, 1 noch zwei ganze Jahre und ein Stück eines 3. Jahres hinzurechnete, oder ob 3½ Jahr als typisches Maß für eine Unglückszeit (Dan 7, 25; 12, 7; Ap 12, 14) mitwirkte, oder ob man sich das Wort 17, 1 vor dem herbstlichen Eintritt der Regenzeit gesprochen dachte, so daß das vorangegangene regenlose

gerade an einem heidnischen Kriegsmanne, der sich durch Zweifel zum Glauben führen ließ, vollbrachte das Wort des Eliza eine Heilungstat, wie sie sonst von diesem Propheten nicht berichtet ist (2 Reg 5, 8—19). Also nicht nur die Nazarethaner im Gegensatz zu den Einwohnern anderer jüdischer Städte, sondern die Juden überhaupt im Gegensatz zu den Heiden haben keinen gegründeten Anspruch darauf, daß der ihnen zunächst gesandte Prophet sie vor anderen seine Wundermacht sehen lasse. An Anwendung des wesentlichen Mittels der ihm aufgetragenen heilsamen, von Sünde und Schuld befreienden Wirkung, an der Predigt der frohen Botschaft hat es der Prophet Jesus gegenüber seinem Volk überhaupt und seinen Mitbürgern insbesondre nicht fehlen lassen. Aber anstatt sich von dem Geist, in dem Jesus ihnen predigt, berühren und zu gläubiger Hinnahme der guten Botschaft und zu dankbarer Aneignung der ihnen in diesem Wort sich darbietenden göttlichen Amnestie bewegen zu lassen, gehen sie des Segens, den Jesus mit seiner Predigt ihnen nahe brachte, verlustig, weil sie in ihm nicht den von Gott gesandten Propheten erkennen, sondern nur den Redner, dessen Beredsamkeit man bewundert, und den berühmt gewordenen Wunderarzt, von dem man beansprucht, daß er die Bewohner seiner Vaterstadt einige Proben seiner Kunst sehen lasse. Lc und seine ersten Leser mußten hierin ein Vorspiel des weiteren Verlaufs der Geschichte Jesu im Verhältnis zu seinem Volk erblicken; denn sie hatten vor Augen, daß Jesus und sein Ev bei Heiden eine Aufnahme fanden, die ihm seine nächsten Angehörigen versagten (cf Jo 1, 11). Daß Jesus die Nazarethaner auf diesen Ausgang drohend und warnend hinwies, versetzte sämtliche Besucher der Synagoge in solche Wut, daß sie ihn zur Stadt hinaus trieben und gewaltsam auf den die Stadt überragenden Bergrand führten, um ihn von da den Abhang hinabzustürzen [42]). Wodurch es ihm gelang, mitten durch den wütenden Haufen hindurchzuschreiten und unbeschädigt seines Weges zu gehen, wird nicht besonders erklärt.

3. Ein Sabbath in Kapernaum 4, 31—41. Mit einem *καί*, das keine zeitliche Verbindung mit dem Vorigen ausdrückt,

---

Halbjahr zuzurechnen sei, mögen andere entscheiden. — Nach anderer Deutung von 1 Reg 18, 1 berechnete man die Dauer des Regenmangels auf 14 Monate, wovon einer einem ersten, einer einem dritten Jahr angehörte, und die 12 übrigen das dazwischenliegende Jahr ausmachten, und erklärte den Ausdruck „viele Tage" daraus, daß Zeiten der Not lange erscheinen (Midrasch zu Esther 1, 4 übers. von Wünsche S. 18). Ähnlich rechnete Jochanan b. Nappacha 18 Monate heraus. Cf Bacher, Agada der palästin. Amoräer I, 274.

[42]) *ὥστε* (ℵ B D L Ol, Gruppe 1, Ferr.) ist gewiß ursprünglich, aber schwerlich anders gemeint als das *εἰς τό* der meisten Hss, sondern bezeichnet eine beabsichtigte Folge cf Blaß § 62, 3.

stellt Lc neben das erstmalige Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt eine Darstellung seines, wie sofort aus v. 32 sich ergibt, erstmaligen Auftretens in Kapernaum[43]), das ist derjenigen Stadt Galiläas, die er schon bald nach seiner Taufe zu seinem regelmäßigen Wohnsitz erwählt und später, nach der Gefangensetzung des Täufers zum Hauptschauplatz und Mittelpunkt seiner Berufsarbeit gemacht hat[44]). Da seine in Kapernaum geschehenen Taten bereits großes Aufsehen im Lande erregt hatten, als Jesus zum ersten Mal in Nazareth als Prediger auftrat (4, 23), so versetzt uns Lc mit v. 31 in einen erheblich früheren Zeitpunkt zurück, ohne jedoch zu sagen, wann und woher Jesus nach Kapernaum kam, um sich am ersten Sabbath nach seiner Ankunft zum ersten Mal in der dortigen Synagoge als Lehrer hören zu lassen. So nämlich ist das *καὶ ἦν διδάσκων αὐτοὺς ἐν τοῖς σάββασιν* zu verstehen und nicht von einer Gewohnheit Jesu, an den Sabbathen den Bewohnern der genannten Stadt (*αὐτούς*) Lehrvorträge zu halten. Die Vergleichung mit 4, 15 einerseits und 5, 17; 13, 10 andrerseits zeigt, daß die periphrastische Konjugation mit *ἐδίδασκεν* nicht gleichbedeutend sein soll; und der Anfang der Erzählung (33) ohne jeden Hinweis auf einen einzelnen, aus dem regelmäßig wiederkehrenden Geschehen herausgehobenen Fall und bestimmten

---

[43]) Nach der Etymologie כְּפַר נחום „Dorf Nahums" und nach den ältesten Hss hier und an den meisten Stellen des NT's sollten wir Kepharnaum schreiben. Aber die später herrschend gewordene Schreibweise *Καπερναουμ* beherrscht uns cf Bd I[3], 165; IV[3], 165 A 3. — Wie bei der ersten Erwähnung Nazareths 1, 26 erwähnt Lc hier, nicht schon v. 23, wo die Nazarethaner es erwähnen, für den mit der Geographie Palästinas weniger vertrauten Theophilus die Zugehörigkeit der Stadt zu Galiläa. Da Kapernaum an dem 210 Meter tiefer als das Mittelmeer gelegenen See Genezareth liegt, so ist jede Wanderung aus den höher gelegenen bergigen Gegenden umher nach Kapernaum ein *καταβαίνειν* (Jo 2, 12) oder *κατέρχεσθαι* (Lc 4, 31), wie alles Reisen nach Jerusalem ein *ἀναβαίνειν* (Lc 2, 42; 18, 31). Woher Jesus diesmal nach Kapernaum kam, läßt sich nicht sagen, da v. 31 in keinerlei zeitlicher Beziehung zu v. 16—30 steht, und auch aus Mr 1, 16. 21 oder Mt 4, 12f. nur zu entnehmen ist, daß das erste Auftreten Jesu als Lehrer in der Synagoge zu Kapernaum bald nach der Verhaftung des Täufers geschehen ist.

[44]) Die Niederlassung in Kapernaum bald nach der Taufe Jesu Jo 2, 12, in folge deren K. seine *ἰδία πόλις* ist cf Mt 9, 1, ist von Mt 4, 12f. mit einer viel späteren Reise nach Galiläa und mit dem auf die Gefangensetzung des Täufers folgenden, zusammenhängenden Wirken Jesu in Galiläa verknüpft cf Bd I[3], 163f.; IV[3], 164f. 239f. 264. 266. 307f. An dem harmonistischen Problem, welches durch Mt 4, 13 im Vergleich mit Jo 2, 12 gestellt ist, ist Lc unbeteiligt, weil er erstens die Übersiedelung Jesu und seiner Familie von Nazareth nach Kapernaum gar nicht erwähnt, und weil er die Reise Jesu von Judäa nach Galiläa, die allem, was von Lc 4, 16 an berichtet wird, voranging, aus der Verbindung mit der Verhaftung des Täufers (Mt 4, 12; Mr 1, 14) gelöst und dagegen mit Taufe und Versuchung in engste zeitliche und sachliche Verbindung gesetzt hat s. oben S. 232.

Tag gibt zu verstehen, daß in 31ᵇ—32 eben nicht ein wiederholtes und regelmäßiges, sondern ein einmaliges Tun Jesu samt der Wirkung desselben auf die Hörer geschildert und damit ganz wie 5, 17; 13, 10 die Sachlage beschrieben ist, von welcher der aufregende Vorgang (33—35) sich abhebt. Jesus war nicht am Tage seiner Ankunft in Kapernaum, sondern am Sabbath d. h. an dem nächstfolgenden Sabbath [45]) mit einem Lehrvortrag beschäftigt. Daß dies in der Synagoge stattfand, versteht sich nach v. 15. 16 von selbst; erst in v. 33 wird die Synagoge als Schauplatz der im folgenden erzählten Handlung genannt, um auszudrücken, daß sie während des sabbathlichen Gottesdienstes, in welchem Jesus lehrend auftrat, stattfand, vielleicht schon während der Rede Jesu, diese unterbrechend. Vorher aber wird noch (32) der Eindruck des Lehrvortrags geschildert: „und sie gerieten außer sich über seine Lehre, weil sein Reden in Vollmacht geschah, d. h. weil es den Eindruck machte, daß er nicht wie andere Lehrer nach eigener Willkür eine angelernte Weisheit vortrage, sondern in unmittelbarem Auftrag Gottes, also wie ein Prophet predige [46]). Mächtigen Eindruck machte seine Rede auch auf einen in der Versammlung anwesenden Besessenen [47]). Mit einem lauten von Lc durch *ἔα* vielleicht lautähnlich wiedergegebenen Aufschrei des Entsetzens [48]) ruft dieser aus: „Was haben wir und du (mit einander zu schaffen), Jesus von Nazareth [49])? Du bist gekommen, uns zu grunde zu richten!

---

[45]) S. oben S. 234 zu 4, 16. Das hiesige *ἐν τοῖς σάββασιν* (cf in gleichem Zusammenhang Mr 1, 21; ferner Lc 13, 10) entspricht ganz dem *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων* 4, 16. Es ist *τὰ σάββατα* nur formell ein Plural cf Horat. sat. I, 9, 69 *hodie tricesima sabbata*, aber als Nachbildung des aram. שַׁבָּתָא = hebr. שַׁבָּת dem Sinn nach Singular, auch für Woche Lc 18, 12 und in der Zusammensetzung *ἡ μία τῶν σαββάτων* Lc 24, 1. Daneben auch *σάββατον* vom einzelnen Sabbath Lc 6, 1. 5. 6; auch generell gemeint Lc 14, 5; *σάββατα* von mehreren Lc 6, 2; 14, 3, ebenso auch Mt u. Mr cf Bd I³, 448 A 86.

[46]) Zu *ἐν ἐξουσίᾳ* cf Lc 20, 2 mit beigefügter Erläuterung. Deutlicher Mr 1, 22; Mt 7, 29 *ὡς ἐξουσίαν ἔχων*.

[47]) Statt des stärker bezeugten (1) *δαιμόνιον ἀκαθάρτου* findet sich (2) *δαιμόνιων ἀκαθάρτων* in D Ol, (3) nur dieses ohne *πνεύματα* a b d e ff² . . . Vulg, einzelne Min. Während LA 3 offenbar absichtliche Erleichterung ist, ist LA 2 entweder das Ursprüngliche, was sich namentlich durch AG 16, 16 empfiehlt, wo *πνεῦμα Πύθωνα* besser als *πν. Πύθωνος* bezeugt ist, oder sie ist eine richtige Deutung von LA 1; denn der Genitiv könnte hier nur ein solcher der Apposition sein.

[48]) *Ἔα* LXX nur im Hiob 3 oder 4 mal, im NT nur hier; denn Mr 1, 24 hat es außer D, den alten Lat und Ss, die es auch bei Lc om., auch noch ℵ B 157 gegen sich, klass. Ausruf ebensosehr des Entsetzens und Unwillens als des Staunens, nach der alten Etymologie als Imper. von *ἐάω* in Vulg durch *Sine*, S¹ durch laß mich übersetzt. Cf Epict. II, 24, 22 *ἔα, ἀνθρωπε, ἵνα τι ἱλιγδᾷς*; cf III, 20, 5; als Konjektur IV, 11, 16. Ähnlich *οὐά* Mr 15, 29; Epict. III, 22, 34; 23, 24, verschieden von *οὐαί* „wehe" (bei Lc 13 mal, auch Epict. III, 19, 1; 22, 23), auch von den Juden unterschieden s. Schlatter, Johannes S. 62.

[49]) Zu *τί ἡμῖν κτλ.* cf Lc 8, 28; Jo 2, 4 Bd IV², 152 A 84. — Lc, der

ich kenne dich, (weiß) wer du bist, (nämlich) der Heilige Gottes.“ Der Kranke identificirt sich mit einem ihn beherrschenden bösen Geist, und die Unfähigkeit, sich von diesem zu unterscheiden, ist die charakteristische Form seiner Krankheit. Im Namen der ganzen Klasse der Dämonen lehnt er ab, was er doch nicht leugnen kann, daß Jesus allerdings eine berufsmäßige Beziehung zu ihm und dem ganzen Reich der bösen Geister habe. Jesus ist gekommen, d. h. nicht etwa nach Kapernaum, um diesem Dämon, sondern auf die Welt gekommen, um allen Dämonen, die bisher noch im Lande der Lebendigen sich regen und wirken können, den Untergang zu bereiten [50]). Dieses sein Wissen ist dem Dämon damit gegeben, daß er Jesus als den von Gott Geweihten d. h. als den Messias erkennt [51]), dessen Aufgabe es ist, die Heiligkeit Gottes zum Gemeingut aller Glieder seiner Gemeinde zu machen und die Gottesherrschaft auf Erden aufzurichten, womit auch die Vernichtung aller Herrschaft Satans und der ihm untergeordneten unreinen Geister gegeben ist. Nicht als eine nur äußerliche Akkommodation an die Vorstellungen des Kranken, sondern als Ausdruck der eigenen Meinung Jesu ist es zu verstehen, daß er (35[a]) zu dem in dem Besessenen hausenden Dämon in drohendem Tone spricht: „verstumme und fahre aus von ihm“ (s. unten zu v. 41). Auch der Ev eignet sich diese Anschauung völlig an, indem er (35[b]) sagt, daß der Dämon sein Opfer mitten in dem Kreis der versammelten Gemeinde zu Boden warf, ohne ihn jedoch zu beschädigen, darauf aber den Kranken verließ. Zum sicheren Beweise dafür, daß dies die erste derartige Heilungstat Jesu in

---

sonst regelmäßig *Ναζωραῖος* gebraucht (18, 37 und 7 mal in AG), hat nur hier und 24, 19 *Ναζαρηνός*. Die Bezeichnung Jesu als Nazarener oder Nazaräer will hier so wenig wie 18, 37; Mr 10, 47 den Gedanken ausdrücken, daß Jesus hätte da bleiben sollen, wo er daheim ist (so Hofmann). S. dagegen A 50.

[50]) Die herkömmliche Setzung eines Fragezeichens hinter *ἡμᾶς* hat den sehr bestimmten Ton der folgenden Aussage gegen sich und läßt sich damit nicht rechtfertigen, daß eine Frage (*τί κτλ.*) vorangeht; denn diese spricht doch nur in Form der Frage einen sehr bestimmten Befehl aus. Noch unpassender ist die Fassung derselben Worte Mt 8, 29 (cf Mr 5, 7; Lc 8, 28) als Frage wegen des dortigen *πρὸ καιροῦ*. — *ἦλθες* kann nicht den Sinn von *ὧδε ἦλθες* (so Mt 8, 29) haben, das würde hier heißen: „nach Kapernaum“; denn erstens würde dies nicht ungesagt geblieben sein, und zweitens würde dann *ἡμᾶς*, da hier nur ein einziger Dämon oder Dämonischer redet (cf dagegen Mt 8, 28—32), unverständlich sein.

[51]) Diese Synonymik ergibt sich schon aus der Vergleichung von v. 41 mit v. 34 oder von Jo 6, 69 mit Mt 16, 16; Mr 8, 28 cf Bd IV[3], 369f. Das Ps 106, 16 vom Aaron ausgesagte קְדוֹשׁ יהוה *ὁ ἅγιος κυρίου* ist nicht völlig gleich mit קָדוֹשׁ ליהוה, *ἅγιος τῷ κυρίῳ* Num 6, 8 cf Lev 21, 6—8 Gotte geweiht, ausschließlich zugehörig, sondern analog dem *ὁ Χριστὸς κυρίου* Lc 2, 26 oben S. 139 A 34; 152 oder *ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ* Lc 23, 35; Jo 1, 34 zu verstehen. Cf auch *ὁ ἅγιος παῖς* (*τοῦ θεοῦ*) AG 4, 27. 30 und *ὁ ἅγιος* Ap 3, 7 cf mit Jo 10, 36; 17, 19.

Kapernaum war, dient (36) das bange Staunen aller Anwesenden, welches alsbald in dem gegenseitigen Zuruf sich Luft machte: „Was ist das für eine Rede! Daß[52]) er mit Vollmacht und Kraft den unreinen Geistern Befehl gibt, und sie fahren aus!“ Der Eindruck, den schon die Predigt gemacht hatte, wurde durch die nachfolgende Tat mächtig verstärkt und kam der Anerkennung der Predigt als einer prophetischen zu gute s. oben S. 244 zu v. 32. Von dieser ersten Heilung eines Besessenen, nicht in gleichem Maß von anderen Heilungen, darunter auch Heilungen Besessener, die noch an demselben Tage erfolgten (38—41), wird (37) gesagt, daß in folge derselben das Gerücht von Jesus in alle Ortschaften der Umgegend von Kapernaum sich verbreitete cf 4, 14. 23[53]). Wenn Jesus nach diesem Zwischenfall und sicherlich auch nach dem in den üblichen Formen vor sich gehenden Schluß des Gottesdienstes (38) von der Synagoge aufbricht[54]) und in das Haus Simons, des nachmals unter dem Namen Petrus[55]) berühmt gewordenen Apostels sich begibt, so wird dies dadurch veranlaßt gewesen sein, daß die Schwiegermutter Simons, die im Hause ihres Schwiegersohnes lebte, in starkem Fieber darniederlag, und man Jesus um ihretwillen bat oder schon vor dem Gottesdienst gebeten hatte, sich ihrer anzunehmen. Als Jesus, an das Kopfende des Bettes herangetreten[56]), das Fieber bedroht d. h. in gebietendem Tone das Aufhören des Fiebers fordert, weicht das Fieber, so daß die Kranke aufstehen und Jesum samt seinen ungenannten Begleitern bewirten und bedienen kann. — Um die Zeit von Sonnenuntergang, nicht erst nach demselben, wenn anders das bestbezeugte *δύοντος* echt ist (cf Mr 1, 32 *ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος*), also in

---

[52]) Will man dieses *ὅτι* nicht als Einführung einer elliptischen zweiten Exklamation auffassen (cf Jo 8, 25 Bd IV[1], 410), so wäre es wie 16, 3 als eine, auch einigermaßen elliptische, Begründung der vorigen Aussage zu fassen. Cf Bd IV[2], 171 A 18 zu Jo 2, 18.

[53]) Das Imperf. *ἐξεπορεύετο*, wofür D weniger passend *ἐξῆλθεν*, beschreibt das unvollendete Geschehen, das von dieser in ihrer Art ersten Tat ausging, seinen Anfang nahm.

[54]) In 38 bedeutet *ἀναστάς* nicht wie 16 das Aufstehen des vorher Sitzenden oder wie 39 Liegenden, sondern wegen des dazu gehörigen *ἀπὸ τῆς συναγωγῆς*, wie 1, 39, den Aufbruch des bis dahin an einem Ort Verweilenden, die Fortbewegung s. Bd I[3], 385 A 66.

[55]) Le hat häufiger wie die anderen Evv an dem Namen *Σίμων* sich genügen lassen (vielleicht auch 5, 8) und bezeugt durch 22, 31; 24, 34; AG 15, 14, daß derselbe nicht sofort und regelmäßig durch den ihm von Jesus beigelegten Namen Kepha-Petros (Le 6, 14) ergänzt oder gar außer Brauch gesetzt worden ist.

[56]) Möglich wäre vielleicht auch: „er trat (an das Bette heran und beugte sich) über sie“. — *παραχρῆμα* gebraucht abgesehen von Mt 21, 19. 20 im NT nur Le, in Ev 10 mal, AG 7 mal (wenn es 9, 18 echt ist), davon 13 mal in bezug auf Heilung von Krankheit, ein in der medicinischen Literatur überaus häufiges Wort cf Hobart p. 96—99.

dem Augenblick, in welchem die Sabbathruhe ihr gesetzliches Ende erreichte und das Tragen auch einer schwereren Last gestattet war, brachte man eine große Zahl an mannigfaltigen Krankheiten Leidender zu Jesus, die er sämtich, jedem Einzelnen die Hand auflegend, heilte. Besonders hervorgehoben wird die Heilung vieler Besessener, weil das laute Bekenntnis zur Gottessohnschaft Jesu, in das diese Kranken unter den letzten Zuckungen ihrer erlöschenden Krankheit oder, wie Lc sich ausdrückt, die von ihnen ausfahrenden Dämonen ausbrachen, Jesu Anlaß gab, ihnen dies in drohendem und wirkungsvollem Ton zu untersagen. Das im Reich der bösen Geister mindestens seit dem 4, 1—13 berichteten Ereignis vorhandene Wissen darum, daß Jesus der Messias sei, soll nicht durch das Geschrei der unter der Herrschaft dieser Geister stehenden Kranken in der Menschenwelt verbreitet werden; denn ein so entstandener sogenannter Glaube an Jesus den Christ würde um nichts wertvoller sein, als das tote Wissen der bösen Geister selbst cf Jk 2, 19. Zu dem befreienden und beseligenden Glauben kann und soll nur die Predigt des Ev, die Jesu nächste Aufgabe ist, den Menschen verhelfen.

Da die Ereignisse des v. 31—41 beschriebenen Sabbaths die doppelte Gefahr nahelegten, daß Jesus als vielbegehrter Wunderarzt seinem nächsten und hauptsächlichen Beruf als Prediger des Ev entzogen werde, und daß die Teilnahme der Bevölkerung von der Predigt abgezogen werde, (42) verläßt er sofort, am frühen Morgen des nächsten Tages Kapernaum wieder und begibt sich zunächst an einen menschenleeren Platz in der Nähe der Stadt. Da die durch die Erlebnisse des vorigen Tages aufgeregte Volksmenge, die ihn eine Zeit lang vergeblich gesucht, schließlich aber bei ihm angelangt ist, ihn festzuhalten und an der Abreise von Kapernaum zu hindern sucht, lehnt er dies mit den Worten ab (43): „Auch den anderen Städten muß ich das Ev von der Königsherrschaft Gottes bringen; denn dazu ward ich gesandt.“ Außer der selbstverständlichen Beschränkung auf die übrigen jüdischen Städte Palästinas[57]) ist jede andere Einschränkung des durch *ταῖς ἑτέραις πόλεσιν* beschriebenen Kreises unzulässig. Dem entspricht es auch, daß die Beschreibung der weiteren Lehrtätigkeit Jesu (44) nach überwiegender Bezeugung und innerer Wahrscheinlichkeit lautet: „Und er war mit Predigen in den Synagogen Judäas[58]) be-

---

[57]) So ausdrücklich und gegensätzlich wie Mt 15, 24 (cf Mr 7, 26f.; Mt 10, 5f. 23; Jo 7, 35; 12, 20—32) ist dies bei Lc nicht ausgesprochen, blickt aber doch auch bei ihm von 1, 16. 33. 54. 68—75 an überall durch cf z. B. 2, 10f.; 13, 16. 33f.; 19, 9f.; AG 2, 39; 3, 25f.; 10, 36—39; 13, 26.

[58]) Statt *Γαλιλαίας* (so A D und die Masse der jüngeren griech. Hss, die Lat von a b e bis Vulg, Got, S^1S^3 Rand) haben *Ἰουδαίας* ℵ B C L Q R Ol, Gruppe 1, auch Min 1278 (Hoskier, A full account and coll. of the cod. evv. 604, Gregory 700,

schäftigt." Je überraschender im hiesigen Zusammenhang, wo lauter galiläische Ereignisse vorangehen (4, 14—41) und folgen (5, 1—7, 50 oder doch — 7, 17), der Name Judäa wirkt, um so weniger ist an seiner Ursprünglichkeit zu zweifeln. Unerträglich wäre er nur dann, wenn Judäa hier im engern, Galiläa und Peraa ausschließenden Sinn gemeint wäre. Es hat sich aber bereits zu 1, 5 gezeigt, daß Lc darunter nicht selten ganz Palästina als das den Juden gehörige, vorwiegend von Juden bewohnte Land versteht (oben S. 61 f.), so daß außer der Landschaft Judaea auch die anderen 3, 1 nicht einmal vollständig aufgezählten Landesteile inbegriffen sind. Doch ist zu beachten, daß diesmal nicht πᾶσα oder ὅλη beigefügt ist[59]). Es ist also nicht im Gegensatz zur Beschränkung seiner Predigt auf einzelne Teile Palästinas betont, daß kein einziger Landesteil des Segens der Predigt Jesu entbehrte, sondern im Gegensatz zu den Nichtjuden und den in fernen Ländern zerstreut wohnenden Juden (AG 2, 39; 3, 25 f.; 10, 36—39) ist gesagt, daß er dem jüdischen Volk, soweit es für ihn in erreichbarer Nähe, im „Lande Israels" wohnte, in seinen Synagogen das Ev von der Gottesherrschaft gepredigt hat.

4. Vergleichung von Lc 4, 14—44 mit Mr und Mt. Da v. 43 schon die Worte εὐαγγελίσασθαι und ἀπεστάλην den Leser deutlich an 4, 18 und überdies v. 44 an 4, 15 erinnern und den so eingerahmten Abschnitt abschließen, scheint es angemessen, hier die darin enthaltenen Stücke mit den parallelen Abschnitten bei Mr und Mt zu vergleichen. Der Bericht über Jesus in Nazareth 4, 16—30 hat soviel mit Mr 6, 1—6 = Mt 13, 54—58 ge-

App. A p. 15), Ss S^3 (Text), Sah Kopt (s. oxforder Apparat). Dazu kommt noch τοὺς Ἰουδαίους oder τῶν Ἰουδαίων in Evangeliarien (s. Tischd. = Gregory III, p. 1267 unter Addenda) als ein Versuch, unter möglichster Schonung des urspr. Textes ihn erträglich zu machen, während das ebenso vereinzelt bezeugte αὐτῶν einfach aus 4, 15 oder aus Mr 1, 39 abgeschrieben ist. Anderen erschien das Mr 1, 39 stehende Γαλιλαίας auch darum als eine selbstverständliche Korrektur, weil Lc vorher und nachher (4, 14—41; 5, 1—7, 49) lauter galiläische Ereignisse berichtet. Umgekehrt findet sich vereinzelt auf lat Boden Mr 1, 39 *Judaeae* statt *Galilaeae*, offenbar aus Lc 4, 44 eingetragen (The golden lat. gospels in the library of J. Pierpont Morgan ed. Hoskier, 1910 p. 136). Auf Marcion darf ich mich für Ἰουδαίας Lc 4, 44 nicht mehr berufen, cf N. kirchl. Ztschr. 1910 S. 371—377 gegen meine Einl II², 396. Ob Tatian Lc 4, 44 überhaupt aufgenommen hat (von Ephraim nicht berührt, fehlt in Fuld. gänzlich, von Ar. c. 6 Ciasca lat. p. 11 zwischen Jo 4, 54 und Mt 4, 13 mit *Galilaeae* gestellt), läßt sich schwerlich entscheiden. Zu seiner kühnen Komposition (Forsch I, 261 f. GK II, 554 f. § 32, 38, 39) würde Lc 4, 44 mit Ἰουδαίας passen, und daß Ss so liest, würde dafür sprechen, daß Tatian so las und schrieb.

[59]) So z. B. 6, 17; 7, 17, wo auch die von Heiden und Samaritern bewohnten Ortschaften und Landstriche Palästinas inbegriffen und gelegentlich die angrenzenden rein heidnischen Gebiete daneben genannt sind. Daß aber Jesus in samaritischen Synagogen gelehrt haben sollte, ist durch alle Überlieferung ausgeschlossen.

mein (Predigt in der Synagoge am Sabbath, Staunen der Nazarethaner, die ihn noch nicht predigen gehört haben, über die Weisheit und Beredsamkeit des Josephssohnes, Spruch vom Propheten in der Heimat, wenige oder gar keine Wundertaten in Nazareth, während die anderwärts geschehenen dort bekannt sind), daß die Identität des Vorgangs außer Zweifel steht. Andrerseits findet sich soviel Eigentümliches und Bedeutendes bei Lc allein und sowenig buchstäblicher Gleichlaut mit Mr, daß die Unabhängigkeit der von Lc mitgeteilten Überlieferung von Mr ebenso wie von Mt unfraglich ist. Eigene Erwägung des Lc als Schriftstellers zeigt sich in der bewußten, von der Zeitfolge absehenden Voranstellung dieser Perikope s. oben S. 233. Ganz anders verhält es sich mit der folgenden (4, 31—41). Hier haben wir zum ersten Mal bei Lc eine durch Orts- und Zeitangaben eng verkettete Reihe von Vorgängen eines einzigen Tages, und zwar genau in derselben Folge wie Mr 1, 21—39. Es besteht ferner in bezug auf Sachen und Ausdruck zwischen Mr und Lc eine weitreichende Übereinstimmung. In der Schilderung des Eindrucks, den die Predigt in der Synagoge gemacht hat, fehlt Lc 32 die Vergleichung mit der Lehrweise der Schriftgelehrten (Mr 22 = Mt 7, 29). Für *ἄνθρ. ἐν πνεύματι* (Mr 23) sagt Lc (33) deutlicher *ἔχων πνεῦμα κτλ.* Den Ausruf des Besessenen Mr 24 wiederholt Lc 34 buchstäblich, nur den Naturlaut *ἔα* voranstellend (oben S. 244 A 48). Das von Mr hier wie anderwärts übermäßig gebrauchte *εὐθύς* oder *εὐθέως* (21. 23. 28. 29. 30, wahrscheinlich auch 31) vermeidet Lc in diesem Zusammenhang gänzlich; nur einmal ersetzt er es durch das ihm äußerst geläufige *παραχρῆμα* (Lc 39 = Mr 31 s. oben A 56). Das Fieber, woran die Schwiegermutter des Pt litt, bezeichnet nur Lc mit dem echt medizinischen Ausdruck *πυρετὸς μέγας* (38 cf Hobart p. 4). Nur er zeichnet mit drei Worten (39 *ἐπιστὰς ἐπάνω αὐτῆς* oben S. 246 A 56) die Haltung des Arztes am Krankenbett. Einem Arzte mußte es näher als jedem anderen liegen, die Erzählung in Mr 26 durch die Bemerkung zu ergänzen, daß der letzte Paroxysmus, der den Besessenen befiel, ihm keinen Schaden zugefügt habe (Lc 35). Die Angabe des Mr (29) über die Begleitung, mit welcher Jesus in das Haus des Pt eintrat, die dort durch v. 16—20 vorbereitet ist und andrerseits in ihrer Fassung die von Mr wiedergegebene Erzählung des Pt durchscheinen läßt (cf Wohlenberg Bd II, 63), hat Lc passender Weise fortgelassen. So hat er auch in der Schilderung der Vorgänge am anderen Morgen (42 f.) die nebensächliche Bemerkung über Pt (Mr 36 f.) unterdrückt. Die einzige sachlich bedeutsame Abweichung von Mr, die sich Lc in 4, 31—44 gestattet, ist der Ersatz von *τῆς Γαλιλαίας* (Mr 1, 39) durch *τῆς Ἰουδαίας* (Lc 4, 44, s. oben S. 247 f.). Man erkennt daraus das Anliegen des Lc,

die Vorstellung fern zu halten, als ob die auf Taufe und Versuchung Jesu folgende Wirksamkeit Jesu, die er von 4, 14 an darzustellen begonnen hat, auf Galiläa beschränkt geblieben sei. Nach seiner Anschauung hat dieselbe allerdings in Galiläa ihren Anfang genommen (Lc 4, 14; 23, 5; AG 10, 37; Jo 1, 43—2, 11), aber nach Lc 4, 44 hat die auch Lc 23, 5; AG 10, 37. 39 bezeugte Ausdehnung derselben über das ganze jüdische Land nicht erst während der letzten 5 oder 6 Tage des Lebens Jesu, sondern schon viel früher begonnen. Der Leser, welcher das Lcev zum Zweck der Herstellung einer quellenmäßigen Geschichte Jesu liest, ist durch den Vf selbst angewiesen, darnach zu fragen, in welchem Landesteil die einzelnen im weiteren Verlauf berichteten Ereignisse stattgefunden haben. Nur vorläufig sei schon hier auf 7, 36—50; 10, 25—37; 10, 38—42; 13, 1—9; 13, 22—35 hingewiesen.

5. Der Fischzug des Petrus 5, 1—11. Während nach 4, 42—44 auf den Sabbath, an dem Jesus zum ersten Mal als Prediger in Kapernaum auftrat, eine Zeit des Umherwanderns für ihn gefolgt ist, werden wir ohne jede Verknüpfung mit dem Vorigen wieder nach Kapernaum versetzt; denn nur dort, wo Pt ein Haus besaß (4, 38), kann er nach vollbrachter nachtlicher Fischerarbeit seinen Kahn an den Strand des Sees Genezareth [60]) gezogen und mit Reinigung des Netzes sich beschäftigt haben. Während nach 4, 15 Jesus anfangs nur in den Synagogen gepredigt zu haben scheint, und bis dahin nur dafür zwei Beispiele angeführt wurden (4, 16—37), finden wir Jesus hier von einer zuhörenden Volksmenge umdrängt, am Ufer des Sees stehend und predigend; und erst 6, 6 wieder und dann noch einmal 13, 10 hören wir von seinem Lehren in der Synagoge. Da er, offenbar belästigt durch das sich an ihn herandrängende Volk [61]), sich nach einem geeigneteren Platz umsieht, fällt sein Blick auf zwei an den Strand gezogene Fischerkähne [62]), deren Eigentümer ausgestiegen waren

[60]) Im Unterschied von den drei anderen Evv, die wie LXX (z. B. Jos 12, 3; 15, 2 = ים) zum Gespött der heidnischen Kritiker (Makar Magn. III, 6) θάλασσα auch vom Binnensee Genezareth gebrauchen, nennt der Grieche Lc diesen dagegen stets λίμνη (5, 1. 2; 8, 22. 23. 33) θάλασσα dagegen nur die See, das Meer (17, 2; 21, 25; AG 4, 24; 10, 6; 27, 30).

[61]) Statt ἐπικεῖσθαι, das öfter einen beengenden Druck bezeichnet (Lc 23, 23; AG 27, 20) und darum vielleicht unziemlich befunden wurde, haben א* (dieser ohne αὐτῷ) S¹ (Ss?) Kopt (nicht Sah) συναχθῆναι cf Mr 2, 2; 4, 1; 5, 21.

[62]) Während v. 1 παρὰ τὴν λίμνην den trockenen Erdboden am Rand des Wassers bezeichnet, schließt derselbe Ausdruck v. 2 selbstverständlich nicht aus, daß die Kähne teilweise im Wasser lagen; denn völlig aufs Trockene gebracht und festgestellt wird nur ein Kahn, der auf längere Zeit außer Dienst gestellt und etwa einer Ausbesserung unterzogen werden soll. Die Echtheit des δύο, das א* om., B, a e, Sah Kopt hinter, die übrigen vor πλοῖα stellen, ist deshalb verdächtig. Es mag dem Lc genügt haben, hinterdrein v. 7 bestimmter zu sagen, daß die Mehrheit nur aus zweien bestand.

und, sei es im Wasser oder dicht am Wasser stehend, die Netze wuschen, um sie von Tang und anderem Unrat — denn Fische hatten sie in der vorangegangenen Nacht nicht gefangen (5) — zu reinigen. Nachdem Simon auf die Bitte Jesu, der in den ihm gehörigen Kahn gestiegen ist, denselben ein wenig vom Land in den See hineingefahren hat, lehrt Jesus von da aus, auch diesmal wieder sitzend (cf 4, 20; Mt 5, 1) die Volkshaufen. Außer Simon muß mindestens noch ein anderer Fischer in demselben Schiff sich befunden haben; denn die an Pt gerichtete Aufforderung Jesu (4), tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Zweck eines Fischfangs ins Wasser hinabzulassen, beginnt nur in der Einzahl, geht aber unvermerkt in die Mehrzahl über. Dieser Plural und die Plurale in v. 5—7ª können nicht die in v. 10 genannten Söhne des Zebedäus bezeichnen; denn deutlich wird v. 7ª die in demselben Schiff mit Jesus und Pt befindliche Mehrheit von den in dem anderen Schiff befindlichen Leuten, denen jene zuwinken, unterschieden, und ebenso v. 9 f. Pt mit seiner Begleitung von den Söhnen des Zebedäus, die ebenso wie jene über den reichen Fang von Staunen ergriffen werden. Der Ausdruck (9) *αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ* beweist aber, da die Aussage selbstverständlich auf Jesus nicht paßt, daß außer Pt und Jesus in demselben Schiff noch mehrere und zwar nicht ganz wenige Leute sich befunden haben [63]). Insbesondere an Andreas zu denken, mag uns naheliegen, weil wir wissen, was Lc seinen Lesern noch nicht gesagt hat, daß er ein Bruder des Pt war; Lc selbst gibt keinerlei Anlaß zu dieser Vermutung, da er den Andreas in der ganzen Erzählung nicht erwähnt. Der Eine würde auch nicht genügen, um den Ausdruck in v. 9 zu erklären. Es müssen mit Jesus und Pt noch mindestens 3—5 andere Personen in demselben Schiff sich befunden haben, ohne Frage solche, die bereits ebenso wie Pt in einem festen Verhältnis großer Verehrung und unbedingten Vertrauens zu Jesus standen. Mit ehrerbietiger Anrede [64]) leitet Pt (5) seine Erwiderung auf die Anweisung Jesu zu einem neuen Fischzug ein, hält ihm, ohne geradezu zu widersprechen, in bescheidenem Ton

[63]) Nach Mr 1, 19f. hatte Zebedäus, gleichviel ob bei derselben oder einer anderen Gelegenheit, außer seinen zwei Söhnen noch mehrere Mietsknechte in seinem Schiff, also im ganzen mindestens 5 Personen.

[64]) *ἐπιστάτης* im NT nur Lc 5, 5; 8, 24. 45; 9, 33. 49; 17, 13 stets nur in Anrede an Jesus; dafür D hier *διδάσκαλε*, 8, 24 (da auch Ss) *κύριε*, aber an den 4 folgenden Stellen *ἐπιστάτα*. Andere haben 9, 33. 49 *διδάσκαλε*. SsS¹ 5, 5, wo nur einer redet, *Rabbi*; 8, 45 (da auch Sc) *Rabbun*. In LXX Bezeichnung für höhere Aufsichtsbeamte Ex 1, 11 (שָׂרִים), unter denen wieder andere Aufseher stehen (Ex 5, 14), auch für militärische Befehlshaber 2 Reg 25, 19; Judith 2, 14, besonders aber für technische Beamte, Werkmeister, Bauführer u. dgl., z. B. auch Jos. ant. VIII, 2, 9. — Delitzsch (Ztsch. f. luth. Th. 1876 S. 596) vermutete, daß hebr. מוֹרֶה, מוֹרִי, aram. מָרִי zu grunde liege.

die Tatsache vor, die Jesus vielleicht nicht kannte, daß er und seine Gehilfen die ganze Nacht hindurch sich mit Fischen abgemüht haben, ohne etwas zu fangen, erklärt sich aber, um auch den Schein des Widerstrebens zu beseitigen, alsbald bereit, auf das Wort Jesu hin die Netze ins Wasser hinabzulassen. Er als der Besitzer des Schiffs sagt dies nur von seiner Person (*χαλάσω*). An der Ausführung (6) sind selbstverständlich alle seine Gehilfen (cf v. 9) mitbeteiligt. In folge des überreichen Fangs, den sie gleich im ersten Zuge tun, beginnen die Netze bereits zu zerreißen, wie das Imperf. *διερρήσσετο* oder *διερρήγνυτο* besagt. Durch die Beihilfe der Insassen des anderen Schiffes (7), die auf den Hilferuf des Pt und seiner Genossen sofort herbeieilen [65]), gelingt es, den reichen Fang, den ein einzelner Kahn nicht hätte fassen können, zu bergen. Das mit Furcht gepaarte Staunen, welches sämtliche Augenzeugen dieser überraschenden Fügung, die Insassen der beiden Schiffe ergriff (v. 9. 10), findet den stärksten Ausdruck bei Pt (8), der sich vor dem in seinem Schiff sitzenden Jesus niederwirft mit den Worten: „Gehe von mir hinweg; denn ich bin ein sündhafter Mann, Herr“ [66]). Der überschwängliche Segen, der ihm im Widerspruch mit der auf langjähriger Erfahrung des Fischers beruhenden natürlichen Erwartung auf das Wort Jesu hin in den Schoß gefallen ist, bringt ihm nicht nur aufs neue zum Bewußtsein, daß der Lehrer, dem er sich angeschlossen hat, mehr als ein gewöhnlicher Rabbi, nämlich ein *κύριος*, ein von Gott mit außerordentlicher, auch das Naturleben mitumfassender Vollmacht ausgestattet ist (cf 4, 32. 35), sondern erinnert ihn auch an seine Sündhaftigkeit, die ihn des vertraulichen Verkehrs mit einem solchen Herrn unwert macht (cf Rm 2, 4; Gen 32, 11). Diese Empfindung des Pt wird um so begreiflicher, wenn man v. 5 dahin versteht, daß er der Weisung Jesu nicht ohne entgegenstehende Bedenken und nicht sowohl in zuversichtlicher Erwartung eines günstigen Erfolgs als in Gehorsam gegen den höheren Willen nachgekommen ist [67]). Den beruhigenden Zuruf *μὴ φοβοῦ* bestätigt

[65]) Erst hierdurch erfahren wir, daß die Söhne des Zebedäus und deren Begleiter, die hier *μέτοχοι*, v. 10 *κοινωνοί* des Pt und seiner Gehilfen genannt werden, weil sie nicht nur an diesem Tage, sondern gewohnheitsmäßig mit diesem gemeinsam die Fischerei betrieben, die Anweisung Jesu (4) an Pt und die Seinen, wenigstens was den ersten Teil derselben anlangt *ἐπαναγαγε εἰς τὸ βάθος*, auf sich mitbezogen hatten. Sie wollen dem Meister nach Möglichkeit nahebleiben.

[66]) Es fragt sich, ob nicht mit D, Ferr., a b e, Ss *Πέτρος* hier zu streichen ist. S. oben S 246 A 55. Wenn nicht, so hätte Lc an dieser Stelle im Unterschied von v. 3. 4. 5. 10 (zweimal) mit Rücksicht auf die Bedeutung des Bekenntnisses des Pt und der Antwort Jesu für die spätere Berufsarbeit des Pt den diese bezeichnenden Beinamen dem urspr. Namen hinzugefügt.

[67]) Dies drückt der Text von D aus, der statt *χαλάσατε* bietet:

Jesus (10b) durch die hinzugefügte Verheißung: „Von jetzt an wirst du Menschen fangen“ und gibt damit die Deutung des wunderbaren Fischzugs. Er diente nicht wie andere, anscheinend vergleichbare Erlebnisse der Jünger in ihrem Verkehr mit Jesus auch nur nebenher dem Zweck, einer leiblichen Not oder Verlegenheit abzuhelfen [68]), sondern ist lediglich ein weissagendes Symbol. Dem Pt und zunächst nur ihm verheißt Jesus, daß er auf dem Gebiete seines Berufs, der wesentlich darin bestehen soll, Menschen für die Gemeinde des Gottesreichs zu gewinnen, in naher Zukunft immer wieder überraschend reichen Segen haben wird, wenn er, unbeirrt durch etwaigen Mißerfolg seiner eigenen Anstrengungen und nicht eingeschüchtert durch das Bewußtsein seiner eigenen Sündhaftigkeit im Gehorsam gegen den Befehl des Herrn, der ihm seinen Beruf zugewiesen hat, Hand ans Werk legt. Dem Pt allein ist dies gesagt, aber die Genossen desselben, die das an ihn gerichtete Gebot Jesu (v. 4) auch auf sich bezogen haben (s. A 70), werden auch die ihm gegebene Verheißung sich angeeignet haben. Von ihnen allen oder doch wenigstens von den drei Genannten: Petrus, Johannes und Jakobus, wird schließlich (11) gesagt, daß sie, nachdem sie die Schiffe ans Land geführt, die Geräte ihres Gewerbes stehen und liegen ließen und Jesum auf seinen weiteren Wegen begleiteten. Diese letzten Worte scheinen es vor allem veranlaßt zu haben, daß man seit alten Zeiten diese Erzählung des Lc auf die Mt 4, 18—22; Mr 1, 16—20 berichtete Tatsache bezogen [69]) und beide Berichte entweder, sogut es gehen wollte, mit einander zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen, oder ihre Unvereinbarkeit zu erweisen sich bemüht hat. Dagegen aber spricht erstens die wesentliche Verschiedenheit der allgemeinen Sachlage. Nach Mr 1, 14—21, dem Mt 4, 12—22 in nichts widerspricht, hat die von diesen beiden Evv beinah gleichlautend erzählte Berufung zweier Brüderpaare bald nach der Verhaftung des Täufers und am Tage oder wenige Tage vor dem ersten Auftreten Jesu als Lehrer in der Synagoge zu Kapernaum stattgefunden. Nach Lc 5, 1 ist Jesus von dichten Volkshaufen umdrängt, die am Ufer des Sees bei Kapernaum unter freiem Himmel seiner Predigt lauschen. Da nun nach aller Überlieferung und der Natur der Verhältnisse die Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa in der Synagoge

---

οὐ μὴ παρακούσομαι, καὶ εὐθὺς χαλάσαντες τὰ δίκτυα. Ähnlich *e super verbo autem tuo non intermittimus* etc. Auch in v. 10b gegen D und e durch Assimilirung an Mt 4, 19; Mr 1, 17, ohne sonstige Bestätigung ihren eigenen Weg: *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς* (e wenigstens noch richtig *ad Simonem*); *δεῦτε καὶ μὴ γείνεσθε ἁλιεῖς ἰχθύων· ποιήσω γὰρ ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων.*

[68]) Lc 9, 12—17; Jo 2, 1—11; 6, 1—13.

[69]) So z. B. August. cons. evv. II, 17, 37ff.: Calvin in harm. evv. § 37; Hofmann, Bibl. Gesch. des NT's S. 132f.; Wohlenberg Bd II, 55 zu Mr 1, 16—20.

begonnen hat und erst später manchmal ins Freie verlegt worden ist [70]), so folgt, daß Lc uns in eine im Vergleich mit Mr 1, 14—21 spätere Zeit versetzt. Zweitens ist die Situation im einzelnen bei Mr—Mt eine ganz andere als bei Lc. Dort geht Jesus allein am Ufer des Sees entlang, ehe er mit den beiden Brüderpaaren sich berührt; hier ist er, wie gesagt, von Volkshaufen umdrängt, ehe er die Fischer und ihre Schiffe erblickt. Dort ist das eine Paar bereits mit einem eben beginnenden Fischzug, das andere mit Herrichtung der Netze für einen solchen beschäftigt, beide aber in ihren Kähnen befindlich (Bd I^3, 171); hier befinden sich die Insassen beider Kähne in dem Augenblick, da Jesus ihrer ansichtig wird, außerhalb ihrer Fahrzeuge und sind nach vergeblicher Ausfahrt beschäftigt, die Netze für einen zukünftigen Fischfang zu reinigen. Dort verhandelt Jesus zuerst mit Pt und Andreas, dann mit Johannes und Jakobus in völlig gleicher Weise; hier hat er es überhaupt nur mit Pt zu tun. Daß Johannes und Jakobus sich an dem Vorgang beteiligten, scheint nur dadurch veranlaßt, daß sie mit Pt das gleiche Gewerbe treiben und gewohnt sind, in diesem mit Pt zusammenzuarbeiten. Ob Andreas anwesend war, erfahren wir durch Lc nicht und ebensowenig, wer die mehreren, außer Pt und Jesus in demselben Kahn sitzenden Leute waren. Drittens aber — und dies ist das Entscheidende — ist der innere Gehalt beider Erzählungen ein grundverschiedener. Nach Mt—Mr fordert Jesus zuerst das eine, dann das andere Paar auf, nicht nur an diesem Tage die schon in die Hand genommene Arbeit, sondern fortan überhaupt ihr Gewerbe aufzugeben und sich ihm anzuschließen; und als Zweck dieser Änderung ihrer Lebensweise bezeichnet er mit den Worten: „ich werde euch zu Menschenfischern machen“ seine Absicht, ihnen einen anderen Lebensberuf zu geben und sie für denselben zu erziehen. Bei Lc ist nichts von einem *καλεῖν*, einer Berufung des Pt, geschweige denn der ganzen Fischergesellschaft zu irgend etwas, kein *δεῦτε ὀπίσω μου*, überhaupt nichts irgend vergleichbares zu lesen. Statt dessen zuerst (3) eine Bitte an Pt, mit Benutzung seines Fischerkahns seinem Meister zu einem geeigneten Sitzplatz zu verhelfen und ihm dadurch die Predigt an das Volk zu erleichtern. Sodann (4) eine symbolisch gemeinte Aufforderung, in Ausübung seines irdischen Gewerbes eine anscheinend allen Regeln dieses Gewerbes zuwiderlaufende Handlung vorzunehmen. Wie diese Handlung ein Sinn-

[70]) Cf Mt 4, 23—5, 1; Mr 1, 21—29. 39; Lc 4, 15. 44 und die vorangestellten Beispiele 4, 16—38. Das 4. Ev sagt nichts von Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa vor der Verhaftung des Täufers, weder 1, 43—2, 11, noch 4, 43—54, geht aber auch über das erste Halbjahr galiläischen Wirkens nach der Verhaftung des Täufers von Laubhütten (5, 1) bis zum Pascha (6, 1. 4) stillschweigend hinweg cf Bd IV^2, 229 f. 264 f. 272—277. 316 f., so daß ihm keinerlei Antwort auf die vorliegende Frage zu entnehmen ist.

bild dafür ist, daß Pt im Gehorsam gegen den Befehl Jesu nicht nur so äußerlich wie in folge der ersten Anweisung, sondern als wirklicher Mitarbeiter in dem Berufswerk Jesu tätig werden soll, so ist das dritte Moment der Geschichte, der überreiche Fischfang, nach der Deutung Jesu (10^b) eine sinnbildliche Verheißung davon, daß Pt in dieser Mitarbeit an der Sammlung einer Gemeinde des Gottesreiches große Erfolge erzielen wird, eine Verheißung, der es wahrlich nicht an Erfüllung gefehlt hat [71]). Das vierte Moment liegt darin, daß nicht die persönliche Würdigkeit des Pt (cf AG 3, 12), sondern sein Gehorsam gegen Jesu Auftrag (5) und die demütige Erkenntnis seiner sündhaften Schwachheit (8) ihn und zwar ihn vor anderen seiner Genossen des durch den reichen Fischzug dargestellten und verheißenen Erfolgs seiner Arbeit wert machen. Ein fünftes Moment endlich liegt darin, daß die Weisungen und die Verheißungen, die Jesus bei dieser Gelegenheit dem Pt allein gibt, doch tatsächlich einem größeren Kreise gelten, der durch die Namen der Söhne des Zebedäus (10) zwar nicht vollständig beschrieben (s. oben S. 251 A 63), aber doch gekennzeichnet ist. Ohne Beihilfe seiner Mitarbeiter in seinem eigenen und dem andern Schiff hätte Pt schon die ihm befohlene Arbeit nicht tun und vollends den von Gott ihr beigelegten Segen nicht bergen können, sondern würde ebenso vergeblich wie in der verflossenen Nacht gearbeitet haben. Von alle dem, was an dieser Erzählung des Lc das Wesentliche ist, enthält die damit verglichene bei Mr—Mt nicht einmal eine Andeutung. Sie setzt nicht nur wie jene voraus, daß Pt und seine Genossen längst mit Jesus als Schüler verbunden und mit seinen Plänen vertraut und einverstanden waren (cf Bd I^3, 173 A 16), sondern auch, daß sie bereits erlebt hatten, was Mr 1, 16—20 berichtet ist, daß nämlich Jesus sie unter dem Bilde ihres irdischen Gewerbes zu einem höheren Werk berufen und zum Zweck der Vorbereitung auf denselben zum stetigen Anschluß an seine Person und Lebensführung aufgefordert hatte. Dies schloß nicht aus, daß diejenigen seiner Jünger, die in Kapernaum ansässig waren, wie Pt und Andreas, Johannes und Jakobus in Zeiten, die Jesus in Kapernaum zubrachte, je und dann einmal wieder eine Nacht zum Fischfang hinausfuhren, um für den Unterhalt der Ihrigen etwas beizutragen; und nur dies ist durch Lc 5, 1—11 vorausgesetzt. Wir haben hier ein erstes Beispiel dafür, daß Lc anstatt einer ihm von Mr dargebotenen Erzählung, die er übergeht, und gewissermaßen als Ersatz dafür eine

---

[71]) AG 2, 14—41; 3, 1—4, 4; Gl 2, 7f. Auch das ἀπὸ τοῦ νῦν hat seine Erfüllung gefunden, sofern die Zwölf, an deren Spitze auch bei Lc überall Pt steht (6, 14 cf 8, 45. 51; 9, 20. 32f.; 12, 41; 18, 28; 22, 8. 32; 24, 34), nicht lange darnach zu selbständiger Mitarbeit mit Jesus ausgesandt wurden cf Lc 9, 1—6.

andere, bei Mr, aber auch bei Mt fehlende mitteilt, die sich durch ein Band natürlichster Gedankenverbindung mit der übergangenen Erzählung verknüpfen ließ, und ihm lehrreicher schien als das übergangene Stück [72]). Für die Geschichtlichkeit des in diesem Fall von Lc eingesetzten, wir wissen nicht aus welcher Quelle geschöpften Stückes bürgt vor allem die noch zu Lebzeiten des Apostels Jo aufgezeichnete Geschichte aus der Zeit nach der Auferstehung Jesu in Jo 21, 1—14, deren Bedeutung den Miterlebenden völlig unverständlich bleiben mußte, wenn sie nicht früher einmal erlebt hatten, was Lc hier erzählt [73]).

6. Heilung eines Aussätzigen 5, 12—16 (= Mr 1, 40—45; Mt 8, 1—4). Nachdem Lc das vorige Stück in die ihm durch Mr dargebotene Reihe von Einzelerzählungen eingeschoben hat, und zwar an dieser Stelle, weil diese Geschichte, wie gezeigt, nicht wie die von ihm übergangene, anklingende Geschichte in Mr 1, 16—20 vor dem ersten Auftreten Jesu in Kapernaum, sondern erst einige Zeit nach demselben sich zugetragen hat, kehrt er mit 5, 12 wieder zur Ordnung des Mr zurück und befolgt sie, ohne irgend etwas Wesentliches fortzulassen oder zuzusetzen, bis 6, 19, so daß alle innerhalb dieser Grenzen liegenden Stücke eine genaue Parallele zu Mr 1, 40—3, 19 bilden. Durch Einschiebung des Fischzugs des Pt ergibt sich zugleich eine einleuchtende sachliche Verwandtschaft der aneinandergereihten Stücke. Neben den Pt, der seiner Sündhaftigkeit wegen meint, der Gemeinschaft mit seinem Meister unwert zu sein (8), tritt der Aussätzige, der wegen seiner, bei den Juden oft als Strafe Gottes für besondere Versündigung angesehener und für verunreinigend geltender Krankheit [74]) zweifelt (12), ob Jesus gewillt sein werde, auch ihn zu heilen, indem er ihm wie anderen Kranken die Hand auflege (13 cf 4, 40). Neben diesen wird der Gichtbrüchige gestellt, der ebensosehr der Sündenvergebung, als der Heilung bedarf (18—26). Weiter folgt die Berufung des Zöllners, der den selbstgerechten Wächtern des Gesetzes schon seiner Berufstätigkeit wegen als ein Sünder vor andern und als verunreinigend wie ein Heide galt (27—32). Aller dieser Gedrückten und Zurückgesetzten, der „Armen“ und „Gebrochenen“ (cf 4, 18), der „Kranken“ und „Sünder“ (5, 31 f.) erbarmt Jesus sich und würdigt sie seiner Hilfe und seines Verkehrs mit ihnen. Diese Reihe von Bildern (5, 1—32)

[72]) Es sei im voraus hingewiesen auf Lc 7, 36—50 (dafür fehlt Mr 14, 3—9); Lc 13, 6—9 (dagegen fehlt Mr 13, 12—14. 20—23); vielleicht auch Lc 10, 25—37 cf Mr 12, 28—34.

[73]) Cf Bd IV², 691 f. und meine Schrift „Das Ev des Joh. unter den Händen seiner neuesten Kritiker“ S. 39—42.

[74]) Cf Bd I³, 345, überhaupt die ganze Auslegung von Mt 8, 1—4, der hier nicht viel Neues hinzuzufügen ist.

gehört neben der vorigen Reihe (4, 16—44) zur Ausführung des in 4, 18—21 vorangestellten Programms. Daß die Folge der einzelnen Stücke in 5, 1—6, 12 durch keine anderen als sachliche Gesichtspunkte bestimmt ist, zeigt der beinah völlige Mangel an Zeitangaben oder an Angaben über Ortsveränderungen, die eine Zeitangabe ersetzen könnten [75]).

Von der Heilung eines Aussätzigen erzählt Lc in teilweise wörtlicher Übereinstimmung mit Mr 1, 40—45, eben dadurch aber auch mit Mt 8, 1—4 [76]). Wenn er als Ort der Handlung irgend eine der Städte (cf 4, 43) nennt, was er weder aus Mr noch aus Mt entnehmen konnte, da ersterer überhaupt über Zeit und Ort schweigt, Mt aber nur sagt, daß die Begegnung mit dem Aussätzigen an irgend einem Punkt auf dem Wege vom Berge der Bergpredigt nach Kapernaum sich zugetragen habe, so beweist Lc durch diese, für das Verständnis des Vorgangs völlig belanglose Angabe, daß er auch da, wo er übrigens genau an Mr sich anschließt, das sorgfältige Nachforschen bei den Autopten nicht versäumt hat (cf 1, 3 s. auch zu 6, 1). Die Anweisung Jesu an den Aussätzigen, von seiner Heilung nicht anderen zu erzählen, sondern sich nach dem mosaischen Gesetz von dem Priester besichtigen zu lassen und das vorgeschriebene Opfer zu bringen, bestätigt in ihrem ersten Teil die schon 4, 41 f. bezeugte Abgeneigtheit Jesu, vor allem als Wunderarzt von der Volksmasse gefeiert zu werden. In ihrem zweiten Teil aber hat sie für Lc, wie auch Mr, wohl nicht die gleiche apologetische Bedeutung, wie sie bei Mt schon daraus erhellt, daß er diese Geschichte unmittelbar auf die Bergpredigt und somit auch auf die grundsätzliche Erklärung Jesu über seine affirmative Stellung zum Gesetz (Mt 5, 17—19)

---

[75]) Lc 5, 12 = Mr 1, 40 (dagegen Mt 8, 1 wenigstens soweit zeitlich bestimmt, als gleich nach der Bergpredigt); Lc 5, 17 „eines Tages“ (Mr 2, 1 „nach Verlauf [mehrerer] Tage“, gemessen von dem ersten Besuch Kapernaums Mr 1, 26—35, dagegen Mt 9, 1 ebenso wie die Berufung des Zöllners und die daran anschließenden Verhandlungen ausnahmsweise in eine streng nach der Zeitfolge geordnete Gruppe Mt 8, 18—9, 33 gestellt cf Bd I³, 347 f.); Lc 5, 27 *μετὰ ταῦτα* (nach Mt 9, 9 unmittelbar ans vorige anschließend, Mr 2, 13 wiederum wie 2, 1 ein auf 1, 16 zurückweisendes *πάλιν*); Lc 6, 1 an einem Sabbath besonderer Art, aber ohne zeitliche Beziehung zum vorigen (Mr 2, 23 „am Sabbath“, Mt 12, 1 außerdem ein weitschichtiges „um jene Zeit“); Lc 6, 6 ein beliebiger anderer Sabbath (Mr 3, 1 ein drittes auf 1, 21 zurückweisendes *πάλιν*, aber ohne Zeitangabe im Verhältnis zum vorigen, Mt 12, 9 am gleichen Sabbath wie das vorige Stück). Lc 6, 12 „in diesen Tagen“ (Mr 3, 7 bietet keine genaue Parallele, ebensowenig Mt 5, 1).

[76]) Der einzige nicht durch Mr vermittelte Gleichlaut mit Mt ist *κύριε* v. 12 = Mt 8, 2 statt *ὅτι* Mr 1, 40, aber nicht dies, sondern der Mangel jeder Anrede bei Mr ist befremdlich. — Das in der Bibel sonst unerhörte, auch z. B. Lev 13, 12 ff. nicht gebrauchte *πλήρης λέπρας* entspricht medicinischem Sprachgebrauch cf Hobart S. 5.

folgen läßt. Aber auch bei Lc hat vermöge der Stellung, die er der Geschichte gibt, dieselbe eine erhebliche Bedeutung, insbesondere ihr Schluß, nämlich die Erklärung Jesu, daß die von ihm befohlene und von dem durch ihn Geheilten geleistete Erfüllung des Cerimonialgesetzes dem betreffenden Priester und der ganzen Klasse der berufsmäßigen Hüter der gesetzlichen Ordnung zu einem Zeugnis gereichen solle[77]); denn in allen bis 6, 11 folgenden Erzählungen sehen wir Jesum ein über das andere Mal in mannigfaltiger Weise von den Lehrern und Verehrern des Gesetzes als Übertreter der Religionsgesetze und der frommen Sitte des jüdischen Volkes unter Anklage gestellt. Sie überhören das doppelte Zeugnis der Heilungstaten Jesu, die das rechtfertigen sollten, was sie für Sünde erklären, und der trotzdem von ihm bewiesenen Treue gegen das väterliche Gesetz. Auch das Verbot an den aussätzig Gewesenen, ein Herold der Wunderkraft Jesu zu werden, bleibt wirkungslos. Nach v. 15 verbreitet sich das Gerücht von Jesu Taten und Reden immer weiter (cf 4, 14. 37), so daß der Andrang der Volksmassen zunimmt, die ihn predigen hören wollen, aber auch Heilung von Krankheiten bei ihm zu finden hoffen. Darum zieht sich Jesus wiederum (cf 4, 42) aus dem Gewühl der Städte an einsamere Plätze für einige Zeit zurück und zwar, was Lc hier zum ersten Mal in solchem Zusammenhang erwähnt (cf 6, 12; 9, 18. 28f.), um zu beten.

7. Sündenvergebung und Heilung 5, 17—26 (Mr 2, 1—12; Mt 9, 1—8). Eines Tages ist Jesus wieder einmal lehrend tätig, wie man aus v. 18 schließen muß und durch Mr 2, 1 erfährt, in einem Privathaus, nach Mr und Mt in Kapernaum. Während Lc für diese Umstände und auch in bezug auf den Zeitpunkt keinerlei Interesse zeigt, schildert er von vornherein (17b) und viel genauer als Mr 2, 6; Mt 8, 3 die Umgebung Jesu während seines Vortrags. Unter den Zuhörern um ihn her sitzen auch Pharisäer und Gesetzeslehrer, die aus jedem Dorf Galiläas und Judäas[78]) sowie aus der Hauptstadt des ganzen Landes Jerusalem gekommen waren. Die Tätigkeit Jesu in Galiläa hatte

[77]) Statt *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* (so auch Mt u. Mr ohne Variante) hat Marcion mit D, a b c d ff² q r Ambros *ἵνα εἰς μαρτύριον ᾖ ὑμῖν τοῦτο*, dasselbe mit *illis* st. *vobis* e, ohne Bestätigung durch griech., syr., kopt. Zeugen und ohne innere Wahrscheinlichkeit. Das Wort müßte an die umstehende Menge gerichtet sein, die Mt 8, 1, aber nicht Lc erwähnt.

[78]) Obwohl die Begriffe *κώμη* und *πόλις* nicht scharf gegen einander abgegrenzt sind (cf Jo 6, 42; Lc 2, 4. 11), kann doch *ἐκ πάσης κώμης* weder mit *ἀπὸ παντὸς τοῦ πόλεων* (Mr 6, 33 cf Lc 8, 4) identisch sein (cf dagegen z. B. Lc 8, 1; Mr 6, 56), noch auch die Dörfer mit Ausschluß der Städte meinen, was sich schon mit der Nennung Jerusalems daneben nicht wohl vertrüge, und überhaupt unbegreiflich wäre, sondern soviel heißen, wie „nicht nur aus den Städten, sondern auch aus den Dörfern", oder „selbst aus jedem Dorf, wo Pharisäer oder Schriftgelehrte zu finden waren".

die Aufmerksamkeit dieser Kreise überall im jüdischen Lande erregt. Es genügt ihnen nicht mehr das bis zu ihnen gedrungene Gerücht davon; sie wollen mit eigenen Augen und Ohren sich davon überzeugen, was an dieser διδαχὴ καινή und den sie begleitenden Krafttaten sei. Es sollte auch diesmal zu beidem Gelegenheit geboten sein. Zunächst hörten sie Jesus lehren. Zugleich aber „war die Kraft des Herrn darauf gerichtet, daß er heile". Da Lc, wo er selbst als Erzähler das Wort hat, zwar nicht selten ὁ κύριος (7, 13; 10, 1; 11, 39), niemals aber artikelloses κύριος als Benennung Jesu gebraucht, so ist letzteres auch hier, wie so manchmal (1, 38. 45. 58. 66) im Sinn von κύριος ὁ θεός (1, 32) zu verstehen [79]). Lc will also sagen: Die bei allem Entstehen, Leben und Geschehen auf Erden, dem alltäglichen wie dem wunderbaren, sei es schöpferisch, sei es erhaltend, sei es antreibend, sei es mitwirkend tätige Kraft Gottes, ohne welche auch Jesus weder großes noch kleines tun kann (Jo 5, 19. 30), war in jener Stunde darauf gerichtet, daß, wenn anders αὐτόν hinter ἰᾶσθαι die richtige LA ist, Jesus heile, oder wenn ἰᾶσθαι ohne ausgesprochenes Subjekt und ohne Objekt dastünde, daß es nicht beim Lehren und Hören bleibe, sondern auch zu sichtbaren Heilungstaten komme [80]). Die niemals rastende oder versiegende Kraft

---

[79]) Das artikellose δύναμις ist ebenso wie χείρ Lc 1, 66 vermöge der Abhängigkeit von dem als Eigenname (= Jahveh) dienenden κυρίου hinreichend determinirt, also nicht eine, sondern die Kraft Gottes. Cf Esra 8, 22 χεὶρ τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ πάντας τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν εἰς ἀγαθόν (dem Sinn nach = εἰς τὸ ἀγαθοποιῆσαι αὐτούς). Cf auch Konstruktionen mit epexegetischem Infinitiv zur Angabe des Sinnes, in welchem, und des Zweckes, zu welchem Gottes Augen, Ohren, Angesicht auf jemand gerichtet seien Ps 33, 18—19; Ps 34, 16 f. Wäre αὐτούς hinter ἰᾶσθαι zu lesen, so wäre dies Verbum passiv zu fassen und Stellen wie Zeph 1, 13 ἔσται ἡ δύναμις αὐτῶν εἰς διαρπαγήν einigermaßen zu vergleichen. Liest man αὐτόν, so ist deutlich ausgesprochen, daß es sich um die auf und durch Jesus wirkende Kraft Gottes handelt. Aber auch wenn man weder αὐτούς noch αὐτόν liest (s. A. 80), ergibt sich dies aus dem Zusammenhang. Unannehmbar ist die Übersetzung Hofmann's S. 133: „er (Jesus) war eine Gottesmacht"; denn dies könnte ja im hiesigen Zusammenhang nicht wie das zur Vergleichung herangezogene Wort AG 8, 10 ein Urteil über Jesu beständigen Charakter sein, sondern eine dunkele Umschreibung seines Verhaltens in jener Stunde. Es wäre also dem ἦν διδάσκων (v. 17ᵃ) coordinirt, müßte dann aber auch bei diesem stehen und nicht erst hinter dem Satz über die anwesenden Pharisäer, was die unglaubliche Vorstellung erwecken mußte, daß diese bis zu dem Ereignis von v. 24 zwar Ohrenzeugen des Lehrens, aber nicht Augenzeugen der gleichzeitigen oder zwischendurch geübten Heiltätigkeit Jesu gewesen wären.

[80]) Die LA (I) αὐτόν haben ℵ B L 0l Ξ, Sah, Cyr, (II) αὐτούς A C D (s. am Schluß dieser Anm.) N Ψ u. die meisten Griechen, alle Lat, S¹ S³ Kopt, (III) πάντας K, (IV) nichts von alledem Ss. LA II wäre nur dann möglich, wenn im Zusammenhang von hilfesuchenden Kranken die Rede wäre. Ein auf v. 15 zurückgreifendes αὐτούς wäre dem Lc nicht zuzutrauen; die Pharisäer und Schriftgelehrten aber, auf welche allein es be-

Gottes, die in der ganzen Welt wirkt, aber an Jesus und anderen Propheten vor ihm (cf Lc 1, 17; 4, 18) ihre zu besonderen Zwecken auserwählten Werkzeuge gehabt hat, wirkt auch durch diese Personen nicht immer in dieser Richtung, daß sie als Heilkraft in die Erscheinung tritt, und auch in dieser Richtung nicht jederzeit mit gleicher Mächtigkeit. Es hat im Leben Jesu Zeiten und Umstände gegeben, die es ihm ganz oder nahezu unmöglich machten, Krafttaten zu tun (Mr 6, 5), und wieder andere Stunden, in welche selbst ohne sein auf den einzelnen Kranken und dessen Heilung gerichtetes Wollen und Wissen die durch ihn wirkende und von ihm ausströmende Kraft Gottes heilend wirkte (Lc 6, 19; 8, 45—48). In der Stunde, zu deren Beschreibung der ganze v. 17 dient, war weder das Eine, noch das Andere der Fall. Jesus war zunächst nicht von Heilung Begehrenden, sondern nur von Hörern seines Lehrvortrags umgeben. Davon, daß Jesus in dieser Stunde schon vor der v. 18—25 erzählten Heilung andere Heilungen vollbracht haben sollte, kann ja nicht die Rede sein. Denn abgesehen davon, daß *δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι* ein unglaublich dunkeler Ausdruck hiefür wäre und, wenn es doch diesen Sinn haben sollte, gleich hinter *ἦν διδάσκων* (17ᵃ) hätte gestellt werden müssen (s. A 79), wäre ja nicht zu erklären oder hätte vom Ev durch besondere Umstände erklärt werden müssen, auf welche Weise andere Kranke ohne sonderliche Schwierigkeit vor Jesus gebracht worden seien, nur der Paralytische nicht. Was Lc schreibt, will nur sagen, daß es in jener Versammlung nicht mit Lehren und Hören sein Bewenden haben sollte, sondern daß die dem „Propheten mächtig in Werk und Wort vor Gott und allem Volk“ (24, 19) beiwohnende Gotteskraft bereits darauf gerichtet war, daß auch eine Heilungstat geschehe. Diese Angabe kann Lc weder aus Mr noch aus einer in dieser Perikope mit Mr wesentlich gleichlautenden Quelle erschlossen, auch, je origineller sie lautet, um so weniger frei erfunden haben. Sie scheint vielmehr schließlich zurückzugehen auf eine Mitteilung Jesu an seine Jünger des Inhaltes, daß schon vor der überraschenden Ankunft des Paralytischen jene auf Heilung Kranker gerichtete Kraft Gottes sich

---

zogen werden könnte, kann Jesus doch nicht geheilt oder zu heilen beabsichtigt haben. Es wird also unüberlegter Weise nach 4, 40 oder ähnlichen Stellen eingesetzt sein, wie vereinzeltes *πάντας* (LA III) oder auch *αὐτοὺς πάντας* (Sh) nach Mt 12, 15; Lc 6, 19. Unanstößig wäre die LA I. Woher dann aber die mannigfaltigen Varianten? Wahrscheinlicher ist doch, daß LA IV trotz seiner fast völligen Verdrängung aus der Überlieferung das Ursprüngliche ist. Die Objektlosigkeit von *ἰᾶσθαι*, das Ss auch 9, 2, dort aber mit BSc, bewahrt hat, reizte an beiden Stellen die Meisten zur Ergänzung eines Objekts. — In Dd ist durch Ausfall einer ganzen Zeile von *καὶ ἰερ.* — *ἦν* und Änderung von *εἰς τό* in *τοῦ* der Unsinn entstanden, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesus gekommen seien, damit sie geheilt würden.

in ihm geregt habe und ihm fühlbar geworden sei. Er ahnte von vornherein, daß es in dieser Stunde zu einem Tatbeweis dieser ihm verliehenen Kraft kommen werde; und die Gelegenheit blieb nicht aus, und die Kraft versagte im entscheidenden Augenblick nicht. In der Sache wiederholt Lc genau die Darstellung des Mr. Was der Leser von Mt 9, 3 nicht erfährt, aber auch kaum erraten kann, worin nämlich der Glaube der Träger des Kranken zu sichtbarem Ausdruck kam, bekommt wie bei Mr auch bei Lc, der den Ausdruck *ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν* (20) mit Mt und Mr gemein hat, seine Unterlage durch die Erzählung, daß die Träger nach vergeblichen Versuchen, den Kranken durch die Tür und durch das Gedränge der Zuhörer vor Jesus zu bringen, eine Öffnung durch das Dach machen [81]), durch welche sie das Bette mit dem Kranken hinablassen. Daraus, daß vom Glauben nur der Träger, nicht des Paralytischen selbst gesagt wird, ist zu schließen, daß diesem die zuversichtliche Hoffnung auf die Hilfe Jesu fehlte, und wenn Jesus daraufhin ihn zunächst durch die Versicherung, daß ihm seine Sünden vergeben seien [82]), aufrichtet und ermutigt, soll der Leser daraus schließen, daß die Krankheit des Mannes durch ein sündhaftes Vorleben verursacht war (cf Jo 5, 14), und daß sein Mangel an Vertrauen zu der Hilfsbereitschaft Jesu ihm gegenüber in dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit begründet war (cf 5, 8). Daß Jesus die Erwägungen der Schriftgelehrten [83]) und Pharisäer über die Lästerung, deren sich Jesus durch sein erstes Wort an den Paralytischen schuldig gemacht habe, vermöge seines Geistes erkannt habe (Mr 2, 8), wiederholt Lc (22) ebensowenig, wie er sagt, daß jene ihre Erwägungen nur in ihrem Herzen angestellt haben (20 cf dagegen Mr 2, 6). Er nimmt vielmehr an, daß sie wenigstens durch Murren und halblautes Reden ihre Gedanken zum Ausdruck gebracht haben (daher auch *λέγοντες*). Erst in der Frage an sie (22) werden diese Äußerungen auf die nur teilweise darin zum Ausdruck gebrachten Herzensgedanken zurückgeführt. Die entscheidenden Worte Jesu wiederholt Lc

[81]) Statt des leicht eine übertriebene Vorstellung hervorrufenden Ausdrucks Mr 2, 4 „sie deckten das Dach ab über dem Platz, wo er (Jesus) war, und ließen, nachdem sie ein Stück herausgebrochen hatten, das Bett herunter, auf welchem der Gichtbrüchige lag“, sagt Lc (19): „sie stiegen auf das Dach und ließen ihn samt dem Bettlein durch die Ziegeln herunter mitten (in die Versammlung) vor Jesus“. *ποίας* sc. *ὁδοῦ* „auf welchem Wege“ ist lucanisch cf 19, 14 *ἐκείνης*.

[82]) *ἀφέωνται* hier v. 20. 23 sogut wie ausschließlich bezeugt. Über diese Form des Indic. perf. s. Bd I[3], 371 A 47.

[83]) Während Lc in dem selbstgeschaffenen Satz v. 17 neben den Pharisäern die *νομοδιδάσκαλοι* nennt (cf AG 5, 34 und das abgesehen von Mt 23, 35 gleichfalls dem Lc eigentümliche *νομικός* Lc 7, 30; 10, 25 und öfter), nimmt er v. 21 aus Mr 2, 6 dafür *γραμματεῖς* und stellt die Pharisäer erst an zweite Stelle.

(23 f.) so genau nach Mr (2, 9 f. = Mt 9, 5 f.), daß er die Worte Jesu bei dem Übergang von dem Satz, den er beweisen will, daß der Menschensohn, der die Vollmacht besitze, auf Erden Sünden zu erlassen, zu dem die Heilung bewirkenden Wort, wodurch er die Richtigkeit jener Behauptung beweisen will, durch die Zwischenbemerkung *εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ* unterbricht, wie Mr durch *λέγει τῷ παραλυτικῷ*. Dies führt auf die zahlreichen Änderungen des Ausdrucks, die Lc aus verschiedenen Gründen vorgenommen hat. Während Mr und Mt die hier in Rede stehende Krankheit immer nur durch *παραλυτικός* bezeichnen (im ganzen 10 mal), gebraucht Lc nach dem medicinischen Sprachgebrauch *παραλελυμένος*[84]). Er vermeidet wenigstens hier (nicht so AG 5, 15; 9, 33) das von Mt in dieser Erzählung 4 mal und auch sonst gebrauchte, von den Atticisten aber verworfene *κράββατος* (cf Lobeck ad Phryn. 62) und ersetzt es durch *κλίνη* (18), *κλινίδιον* (19. 24) und *ἐφ' ὃ κατέκειτο* (25); ebenso das *εὐθέως* (Mr 2, 12) einmal durch sein *παραχρῆμα* (25), während er es das andere Mal (22 cf Mr 2, 8) ausläßt[85]). Zu beachten ist auch die reichere Ausgestaltung des Schlusses der Erzählung (25 f. = Mr 2, 12). Sowohl der Geheilte als die anwesende Menschenmenge, wie es scheint, mit Einschluß auch der Pharisaer[86]) preisen Gott, ersterer selbstverständlich in dankbarer Freude, letztere in einer aus Staunen und Furcht gemischten Stimmung, die sich in den Worten äußert: „Wunderbare Dinge sahen wir heute“. Dieses *δοξάζειν τὸν θεόν* bedeutet eine Steigerung über das *δοξάζειν* und *θαυμάζειν*, dessen Objekt Jesus als Lehrer geworden war (4, 15. 22. 32). Es entspricht aber der 5, 17 ausgedrückten Anschauung, daß es die auf Jesus und durch Jesus als ihr Werkzeug wirkende Kraft Gottes war, die in seinen Heilungstaten in die Erscheinung trat, und nicht minder der von Jesus selbst mit großem Nachdruck ausgesprochenen Anschauung (20. 24), daß die Sündenvergebung, genauer ausgedrückt, der Erlaß der Sündenschuld, den er dem sündigen Menschen zuwendet, Verkündigung des von Gott bereits dem Sünder gewährten Schulderlasses ist. Der Gott, demgegenüber der Mensch durch

---

[84]) Lc 5, 18. nach überwiegender Bezeugung auch 5, 24; ferner AG 8, 7; 9, 33 s. auch Hobart p. 6.

[85]) Sonst sei noch erwähnt *ἀνθρώπων* (20 cf 18) st. *τινων*, das dem Lc überaus geläufige, mehr oder weniger pleonastische *ἀφιέναι* (21) und ebendort *μόνος* st. *εἰ μὴ* vor *ὁ θεός*. Über *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* (24), von Lc hier zum ersten Mal gebraucht, wie Mr 2, 10 in der Parallelstelle, cf Bd I[4], 351 ff, auch oben S. 220 zu 3, 38.

[86]) Weil man dies unwahrscheinlich fand, wurde *καὶ ἐκστάσεως — θεόν* früh fortgelassen (D M L X Ferr. c). — Ss om. *ἁμαρτίας* und *καὶ ἐπλήσθησαν φόβου*. Lat dagegen *virtutes* hinter *ἐδόξαζον* (s. Mrs. Gibson's neueste Ausgabe anders als Burkitt), was dann leichter auf die weiteren Volkskreise als auf amtliche Anwesende bezogen werden könnte.

seine Sünde zum zahlungsunfähigen Schuldner geworden ist, ist also im letzten Grunde das Subjekt sowohl des Schulderlasses als der Krankenheilung. Darum gebührt ihm allein die Ehre für beides[87]). Trotzdem eignet sich Jesus, während er die Anklage der Lästerung abweist und indem er sie widerlegt, die von den Anklägern gebrauchte Bezeichnung seines Tuns als eines ἀφιέναι ἁμαρτίας (21) an (24). Indem er den von Gott im Himmel vollzogenen Schulderlaß dem demütigen Sünder auf Erden in Kraft der von Gott ihm verliehenen Vollmacht verkündigt, wird er selbst zum Subjekt des Schulderlasses, der Sündenvergebung. Wie sehr diese Betrachtungsweise mit der von Lc als Programm der gesamten Verkündigung Jesu vorangestellten Predigt in Nazareth zusammenklingt (4, 18—21 s. oben S. 236 ff.), liegt auf der Hand.

8. Berufung eines Zöllners und nachfolgende Erörterungen 5, 27—39 (Mr 2, 13—22; Mt 9, 9—17). Zum ersten Mal in der 5, 1 beginnenden Reihe wird 5, 27 und dann erst wieder 7, 1 ein Stück mit dem Vorigen zeitlich verknüpft[88]). Auf die aus mehreren bedeutsamen Akten zusammengesetzte Geschichte 5, 17—26, auf die v. 26 erwähnten παράδοξα bezieht sich das μετὰ ταῦτα, und daß es sich dabei um unmittelbare Folge handelt, zeigt das ἐξῆλθεν. Aus dem Hause, worin das Vorige sich zutrug, begibt Jesus sich ins Freie, und im Weitergehen fällt sein Blick auf den an der Zollstätte von Kapernaum sitzenden, also in seinem Amt beschäftigten Zöllner Levi. Die Aufforderung Jesu an ihn, sich ihm anzuschließen, befolgt dieser sofort und feiert seinen Eintritt in die Gefolgschaft Jesu durch ein großes Mahl, welches er in seinem Hause für Jesus, also diesem zu Ehren veranstaltet, und an welchem außer Jesus und seinen Jüngern[89]) noch zahlreiche Gäste, darunter auch viele Zöllner teilnahmen. Erst hier (30) erfährt der Leser, was aus 5, 1—11 sich nicht mit Sicherheit erkennen ließ, daß Jesus regelmäßig von mehreren Schülern begleitet war. Darnach bestimmt sich denn auch der Sinn der Aufforderung an Levi, Jesum zu begleiten, dahin, daß er diesem Schülerkreis auf die Dauer sich anschließe, was zur selbstverständlichen Voraussetzung hat, daß Levi durch die bisherige Predigt Jesu für den Glauben an das von ihm gepredigte Ev gewonnen war. Ob Lc gewußt hat, was uns durch Mt 9, 9; 10, 3 (Bd I³, 375 ff. 394) bezeugt ist, daß dieser Zöllner

---

[87]) Ein Lieblingsgedanke des Lc: 2, 20; 7, 16; 13, 13; 17, 15. 18; 18, 43; 23, 47; AG 4, 21; 11, 18; 21, 20.

[88]) Cf Mt 9, 9 καὶ παράγων ἐκεῖθεν und oben S. 257 A 75.

[89]) Daß μετ' αὐτῶν (29) sich nicht auf Jesus und Levi allein, sondern auch auf die bisherigen Schüler Jesu bezieht, erkennt der Leser erst aus v. 30, während Mr-Mt umgekehrt dies von vornherein sagen und dagegen die dadurch veranlaßte Anklage nur auf Jesus sich beziehen lassen.

mit dem Apostel Mt dieselbe Person ist, läßt sich nicht entscheiden. In seinen beiden Apostelverzeichnissen (6, 15; AG 1, 13) fügt er dem Namen Mt keine Rückweisung auf die Geschichte seiner Berufung hinzu und sagt auch sonst nirgendwo, daß Levi außer diesem Namen noch einen zweiten bekommen habe und unter letzterem ein berühmter Apostel geworden sei (cf dagegen 6, 14). Er folgt hierin dem Mr, von dessen Darstellung er überhaupt nur in unwesentlichen Dingen abweicht [1]). Ebenso in der Darstellung der durch das Gastmahl veranlaßten Auseinandersetzung mit Schriftgelehrten und Pharisäern (30—39). Abgesehen von rein stilistischen Änderungen [2]) beseitigt Lc (30) ein *ἰδόντες* (Mr 2, 16), das die unwahrscheinliche Vorstellung erwecken konnte, daß die Pharisäer, sei es von der Straße aus, oder nachdem sie sich als ungeladene Gäste in den Speisesaal Levi's eingedrängt, Zuschauer bei dem Gastmahl gewesen wären. Sollte Lc Mr 2, 15 f. so wie Tischendorf gelesen und interpungirt haben („und es folgten ihm auch Schriftgelehrte der Pharisäer"), so würde er aus dem gleichen Grunde auch das *ἠκολούθησαν* beseitigt haben. Er setzt (32) zu dem Satz: „ich bin nicht gekommen, um Gerechte zu rufen, sondern Sünder" ein *εἰς μετάνοιαν* hinzu, weil man ohne diesen Zusatz das *καλεῖν*, dem Anlaß entsprechend (27 f.), von der Einladung zum Eintritt in die Gefolgschaft Jesu verstehen könnte, was zu der allgemeinen Aussage über den Beruf Jesu insbesondere gegenüber den offenbaren Sündern nicht passen würde. Daß die Jünger des Johannes und die Pharisäer gerade an jenem Tage ein Fasten beobachteten (Mr 18), läßt Lc ungesagt und beseitigt (33) die bei Mr obwaltende Undeutlichkeit darüber, wer die Leute waren, welche Jesum darauf aufmerksam machen, daß die Schüler des Johannes häufig fasten und Gebete verrichten, was ebenso auch von den Schülern der Pharisäer gilt, seine Schüler dagegen essen und trinken [3]), d. h. ohne asketische Ein-

[1]) In v. 28 läßt Lc die Angabe fort, daß Levi Sohn eines gewissen Alphäus war, vielleicht, weil das zu Verwechselung mit einem anderen Sohn eines gewissen Alphäus (Lc 6, 15; AG 1, 13) führen konnte wie denn in der Tat Mr 2, 14 der Name Levi im Occident vielfach durch Jakobus verdrängt worden ist cf Wohlenberg Bd II, 81 zu Mr 2, 14, und meine Bemerkungen Bd I³, 395 A 12 und über jüdische Doppelnamen 396 A 14. — Ferner fügt Lc v. 28 *καταλιπὼν πάντα* hinzu cf 5, 11. In v. 29 bezeichnet er den Charakter des Mahles im Hause des Zöllners genauer: *ποιησαι δοχὴν . . . αὐτῷ* cf 14, 13.

[2]) Zu v. 30 s. schon vorhin A 89. Lc hält *ἐγκαινίστες* (31) für einen passenderen Gegensatz zu *κακῶς ἔχοντες*, als *ἰσχύοντες*; ferner *ἐλήλυθα* (32) st *ἦλθον* ebenso 7, 33 f. (anders Mr 11, 18 f.). In v. 35 beseitigt Lc die entbehrliche Weitläufigkeit von Mr v. 19 und verfeinert die Darstellung, indem er statt der Unmöglichkeit des Fastens für seine Jünger die Unvernünftigkeit der an sie gestellten Zumutung hervorhebt. S. auch unten A. 4—7.

[3]) Derselbe Ausdruck für einen durch keinerlei Gebote oder Grund-

schränkungen und ohne Unterbrechung durch Fast- und Bettage, sich den Genüssen der Tafel hingeben. Diese zweite, die Jünger Jesu betreffende, aber an Jesus selbst gerichtete Interpellation geht nach Lc von denselben Leuten aus, welche die erste, an seine Jünger gerichtete vorgebracht hatten, von Pharisäern und zur pharisäischen Partei gehörigen Schriftgelehrten [4]), welche — so wird die Scene vorzustellen sein — der vom fröhlichen Mahl im Hause Levi's herkommenden Tischgesellschaft begegnen. Daß auch Jünger des Johannes anwesend waren, was aus Mr 33 nicht zu entnehmen war (cf dagegen Mt 9, 14), scheint Lc nicht zu wissen, und die Art, wie er nach Mr die Fragenden über sie in dritter Person reden läßt, schließt es aus, daß unter den Fragenden auch Schüler des Johannes sich befanden, geschweige denn sie allein die Fragenden waren [5]). Nach allen Berichten berufen sich die Fragenden in erster Linie auf das Fasten der Schüler des Joh.; nur noch deutlicher als Mt und Mr drückt Lc aus, daß daneben die Phar. nur beiläufig mitgenannt sind. Man empfand, daß Jesus und Joh. verwandte, nicht in den gewohnten Geleisen jüdischer Frömmigkeit sich bewegende, sondern neue Wege einschlagende Persönlichkeiten seien. Um so näher schien die Frage zu liegen: woher kommt denn in der Lebenshaltung eine so große Verschiedenheit zwischen der Schule des Joh. und der Schule Jesu, und dagegen eine Gleichheit zwischen jener und der von ihrem Stifter Joh. hart angefahrenen pharisäischen Schule. Die Antwort Jesu besteht nach Lc aus vier gegen einander mehr oder weniger selbständigen Teilen. Der erste Teil (34 f.) wendet sich gegen die moralische Nötigung zum Fasten und überhaupt zu

---

sätze eingeschränkten Genuß von Speise und Trank auch 7, 34 (oppos. v. 33); 17, 27 f.; 1 Kr 9, 4, ähnlich auch Lc 10, 7 f.; 22, 30.

[4]) Die Voranstellung von *Φαρ.* (30) vor *γραμμ.* ist durch ℵ B C D L R Ξ Ol, 1. 157 Lat (e ff² Vulg), Sah Kopt (Ss Sc sind defekt) um so sicherer verbürgt, als erstens diese Ordnung dem Lc eigentümlich ist (s. A 83 zu 5, 17, auch 7, 30; 11, 39 ff. 45 ff.; 15, 2 vielleicht auch 11, 53), zweitens aber das auch sehr gut bezeugte *αὐτῶν* hinter *γραμμ.* (B C L N Ol, Vulg) bei Voranstellung des letzteren sinnlos wird und daher auch von sonst guten Zeugen für diese Stellung (z. B. A, b, S¹) fortgelassen wurde. Das auf das voranstehende *Φαρισαῖοι* bezügliche *γραμμ. αὐτῶν* ist nicht aus Mr 2, 16 abgeschrieben, stimmt aber in der Sache mit Mr wie mit AG 23, 9 überein. Nicht alle, aber weitaus die meisten Rabbinen jener Zeit gehörten der pharisäischen Partei an.

[5]) Will Mr, wie nicht wohl zu bezweifeln ist, so verstanden sein, daß Schüler des Joh. und Phar., die beiderseits gerade einen Fasttag beobachteten, vereint an Jesus herantraten, so nimmt er eine glaubwürdige Mittelstellung ein zwischen Mt, der dies nur von Schülern des Joh., und Lc, der dies nur von Phar. berichtet. Daß Schüler des Joh. ebenso wie die Phar. an jenem Tage fasteten (Mr), würde gar nicht bemerkt worden sein, und ihr häufiges Fasten (Lc) würde den Phar. nicht leicht in den Sinn gekommen sein, wenn nicht Schüler des Joh. wenigstens in der Nähe gewesen wären. Vollends aber die Antwort Jesu berücksichtigt viel mehr die Schüler des Joh. als die Phar.

einer asketischen Lebensweise, welche die Fragesteller auf die Jünger Jesu auszuüben versuchen. Die parabolische Form, in der Jesus die Unvernunft einer solchen Zumutung ausdrückt, indem er die zwischen seinen Jüngern und ihm bestehende Lebensgemeinschaft mit dem Verhältnis der zur Feier einer Hochzeit vereinigten Gäste zu dem Bräutigam vergleicht, mag wohl durch das Mahl im Hause Levi's, bei welchem er der Mittelpunkt eines zu froher Feier vereinigten Kreises von Jüngern im engeren und weiteren Sinne war, mit veranlaßt gewesen sein, war aber damit noch nicht erklärt und gerechtfertigt. Denn eben das war ja in Frage gestellt, ob es für einen Lehrer der Religion und Erzieher zur Frömmigkeit schicklich sei, mit seinen Schülern, überdies in Gesellschaft mit anderen Leuten von zweifelhaftem Ruf, den Genüssen der Tafel sich hinzugeben, anstatt wie andere Religionslehrer unter den Juden jener Zeit seine Schüler zu fleißigem Fasten und Beten anzuleiten. Eine Rechtfertigung des Verhaltens seiner Jünger, wofür Jesus verantwortlich gemacht wurde, lag doch erst darin, daß das Gleichnis vom Bräutigam und seinen Hochzeitsgästen eine an sich passende, für das Verhältnis Jesu zu seinen Jüngern charakteristische Bezeichnung war. Waren die Fragesteller pharisäische Schriftgelehrte, so erscheint es sehr fraglich, ob sie das Gleichnis auch nur äußerlich verstanden haben. Waren dagegen die Fragenden Jünger des Joh., so konnten sie es auf grund des Joh 3, 29 aufbewahrten Wortes ihres Meisters dahin verstehen, daß Jesus die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und seinen Jüngern als eine Vorfeier der Vereinigung des Messias mit seiner Gemeinde betrachtete und betrachtet wissen wollte. Die Jünger Jesu, die es vor allem galt gegen jede Erschütterung ihres Vertrauens zu seiner Führung zu schützen, mögen schon damals von ihm selbst Worte gehört haben, welche ihnen das letztlich in atl Bildreden begründete Gleichnis verständlich machten [6]). Dies gilt vor allem auch von der Ankündigung (35) einer zukünftigen Zeit, in welcher Jesus, der Bräutigam gewaltsam von seinen Jüngern, den Hochzeitsgästen wird hinweggenommen sein, und diese ganz von selbst in einer Stimmung sich befinden werden, für welche das Fasten ein angemessener Ausdruck ist [7]). Worte

[6]) Cf Bd I³, 380 ff.; IV³, 219 ff.

[7]) In v. 35 ändert Lc das vorgefundene *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*, welches Mr wohl wegen der Kürze der Zeit zwischen der Kreuzigung und der Auferstehung gebraucht hat (cf Jo 16, 16—23), in den dem *ἡμέραι* zu Anfang des Satzes entsprechenden Plural. Das unbequeme, aber sehr stark bezeugte und bei Mr und Mt an der entsprechenden Stelle fehlende *καὶ* vor *ὅταν* erklärt sich doch als Anknüpfung des hinter dem Zwischensatz *ὅταν — ὁ νυμφίος* weitergeführten Satzes an *ἐλεύσονται ἡμέραι* cf Lc 19, 43 und Blaß Gr. 77, 6. Durch diese im Unterschied von Mr-Mt dem Lc eigentümliche Gestaltung des Ausspruchs wird nicht wie bei jenen die Zeit, in

Jesu, welche seinen Jüngern diesen ganz beiläufigen Hinweis auf ein gewaltsames Ende seines Lebens und einen für sie schmerzlichen Abbruch seines Verkehrs mit ihnen verständlich machen konnten, hat Lc bis dahin nicht mitgeteilt; derartige Worte sind aber eine tatsächliche Voraussetzung dieser Rede [8]). Der zweite Teil der Antwort Jesu (36), den nur Lc vom vorigen durch *ἔλεγεν δὲ καί* abtrennt und zugleich als eine Parabel einführt, besteht aus mehreren Bildreden. Die erste lautet nach der im Vergleich mit Mr-Mt viel durchsichtigere Fassung des Lc: „Niemand reißt von einem neuen Kleid einen Flicken ab und setzt ihn auf ein altes Kleid. Wenn (er es) doch (tut) [9]), wird er sowohl das neue (Kleid) zerreißen, als auch der Flicken von dem neuen (Kleid) nicht zu dem alten (Kleid) passen“ [10]). Dies trifft vor allem die Jünger des Joh., die das alte Kleid d. h. die hergebrachten Formen jüdischer Frömmigkeit dadurch meinen erhalten zu können, daß sie von dem neuen Kleid, d. h. von dem durch ihren Meister verkündigten Ev (Lc 3, 18) das eine oder andere Stück meinen abtrennen und mit den alten Anschauungen und Sitten verbinden zu können. Dadurch verstümmeln und verderben sie das Neue, was Joh. gebracht hat, und was sie zu Stande bringen, ist nur ein jämmerliches und geschmackloses Flickwerk. Es schließt sich sofort (37) ein neues, verwandtes, aber nicht völlig gleichbedeutendes Gleichnis an. Das Neue, was hier unter dem jungen, noch nicht ausgegohrenen Wein dargestellt wird, ist

---

der das Fasten für die Jünger sich ziemt, mit der Zeit, während welcher Jesus ihnen entrissen ist, einfach gleichgesetzt, sondern unbestimmter von einer Zukunft geredet, in welcher auch die Jünger gelegentlich fasten werden, wie es jetzt die Pharisäer tun, und nur zwischensätzlich bemerkt, daß sie das nicht früher tun werden, als nachdem der Messias ihnen entrissen ist.

[8]) Abgesehen von der prophetischen Andeutung Lc 2, 34 f. lesen wir die erste Ankündigung des Leidens 9, 22ff., die erste Andeutung des Erzählers 6, 7. 11. Anders im 4. Ev: Jo 1, 29; 2, 19; 3, 12ff.

[9]) So auch 4, 24; 6, 5. 39. Ohne das zu *ἔλεγεν* hinzutretende *πρὸς αὐτούς* könnte man denken, daß dies bei ganz anderer Gelegenheit gesprochen sei. Die Anknüpfung von v. 37 und 39 durch *καί* macht wahrscheinlich, daß diese 3 enge zusammengehörigen Bildreden als eine einzige *παραβολή* angesehen werden sollen.

[10]) Zu dem elliptischen *εἰ δὲ μήγε* (36 u. 37) im Sinn von „andernfalls, sonst“, statt dessen man nach negativem Satz eher *εἰ δέ* ohne Negation erwarten möchte, obwohl auch die Klassiker es so gebrauchen (Kühner-Gerth II, 486 § 577, 6; Blaß² S. 266. 300), cf Mt 9, 17; 2 Kr 11, 16, ähnlich Mt 6, 1, vergleichbar auch *ἐάν γε μή* nach positivem Satz Lc 10, 6; 13, 9 und *μήτιγε* 1 Kr 6, 3 „um nicht zu sagen, was selbstverständlich ist“ (Kühner-Gerth II, 260; Blaß² S. 259). — Da in 36ᵃ *σχίσας* den Menschen zum Subjekt hat, ist dieser auch in 36ᵇ als Subjekt von *σχίσας* gemeint und nicht etwa *τὸ καινόν*. Im letzten Satz *καὶ τῷ παλ. κτλ.*, in welchem der neue Flicken Subjekt ist, wird er eben deshalb auch durch *τὸ ἐπίβλημα κτλ.* wieder sehr vollständig benannt.

eben damit nicht wieder wie im vorigen Gleichnis als etwas nur teilweise Angeeignetes und zur Ausbesserung von etwas Altem Verwendetes bezeichnet, sondern als die Hauptsache, auf deren angemessene Aufbewahrung es ankommt. Die alten oder neuen Schläuche sind nur die Formen, zwischen denen der Mann, der seinen jungen Wein möglichst gut aufbewahren und pflegen will, zu wählen hat. Dies sagt Jesus vor allem den eigenen Jüngern, die durch das Neue, das in seiner Predigt und Person gegeben ist, sich haben aus allen ihren hergebrachten Anschauungen und äußeren Verhältnissen herausreißen lassen (cf 5, 10 f. 9, 27 f.). Sie sollen sich nicht einreden lassen, daß die auf dem Grund einer früheren Religionsstufe ausgebildeten Formen der Frömmigkeit und der Lebenssitte auch für sie die geeigneten oder gar notwendigen seien. Der Versuch, das neue in ihnen gestiftete und noch erst in der Entwicklung begriffene Leben in jene Formen einzuzwängen, würde zu nichts gutem führen. Das neue Leben würde doch die alten Formen sprengen; aber auch es selbst würde Schaden leiden. Der gährende junge Wein, der die alten Schläuche zerrissen hat, würde ausgeschüttet werden und verloren gehen. Das religiöse Leben kann nicht ohne Formen gedeihen, an welchen es seinen Ausdruck findet und durch welche es davor bewahrt wird, in das allgemeine Weltleben zu zerfließen. Daher schließt dieses Gleichnis mit der Forderung (38): „Neuen Wein muß man in neue Schläuche tun“ [11]). Einen wesentlich anderen Gedanken drückt das die Rede abschließende dritte, nur von Lc aufbewahrte Gleichnis (39) aus: „Und niemand mag, wenn er alten (Wein) getrunken hat, neuen (trinken); denn er spricht: der alte ist gut“ [12]). Mag *χρηστός* hier „zuträglich, bekömmlich“ in

[11]) Statt *βλητέον* (38), das hier durch ℵ* B C und die große Masse der griech. Hss gut genug bezeugt, dagegen Mr 2, 17 sicher unecht ist, haben ℵ* D und die meisten Versionen (S[1], Sah Kopt, die alten Lat vor Vulg; es fehlen Ss Sc) *βάλλουσιν* aus Mt 9, 17. So sogar Marcion (GK II, 159), der hier wie oftmals auch bereits einen aus Mt u. Lc gemischten, übrigens aber einen ganz willkürlich umgestellten Text bietet. Aus Mt 9, 17 nahm er (oder der Redaktor des vom ihm vorgefundenen kirchlichen Textes) hinter *βάλλουσιν* — *νέους* (*καινούς*) und viele Spätere hinter *βλητέον* auch noch *καὶ ἀμφότεροι συντηροῦνται* (nl. *τηροῦνται*) gegen ℵ B L Ol, Min 1, 157, 700 Hoskier 604), Sah Kopt.

[12]) Den ganzen v. 39 om. der Asket Marcion, aber auch D und die alten Lat vor Vulg. Der Zusatz von *εὐθέως* (om. ℵ B C* L Ol, Min 1, 157, Sah Kopt) vor *θέλει*, teilweise, wie es nach den Versionen scheint, mit der LA *πιεῖν* statt *πιών*, vergegenwärtigt die Jahreszeit, in der man neben dem Wein der vorigen Jahre auch bereits „heurigen“ bekommen kann. Nach der griech. allein (?) überlieferten LA *πιών* ohne *εὐθέως* oder *εὐθύς* ist vielmehr vorausgesetzt, daß bei einem Festmahl oder Trinkgelage zuerst alter Wein getrunken wurde, im weiteren Verlauf aber auch junger und nach dem Urteil des hier redend Eingeführten geringerer (cf Jo 2, 10) angeboten wird. Statt *χρηστός* (ℵ B L, 157, Sah Kopt, S[1]) haben die meisten

diätetischem Sinn, oder nach Analogie des Gebrauchs zur Bezeichnung des gütigen Charakters eines Menschen die für den Geschmack angenehme Milde des älteren Weines bezeichnen, jedenfalls will der Satz, dem ein gewisser wohlwollender Humor nicht abzusprechen ist, sagen, daß man sich über die Anhänger der alten Sitte nicht zu wundern braucht und durch die Kritik, die sie an den Urhebern und Anhängern einer neuen religiösen Bewegung üben, nicht allzu sehr beunruhigen lassen soll cf 7, 31—35.

9. Jesus als Übertreter des Sabbathgesetzes 6, 1—11 (Mr 2, 23—3, 6; Mt 12, 1—14). Der erste Angriff der Pharisäer, von dem Lc berichtet, war gegen das Ev Jesu in seiner Anwendung auf einzelne *πτωχοί* gerichtet (5, 17—21); der zweite Angriff (22—29) galt der von den Sitten der Frommen abweichenden Lebenshaltung Jesu und seines Jüngerkreises. Der dritte (6, 1—5) und vierte (6, 6—11) bestand in Anklagen wegen offenbarer Übertretung des mosaischen Gesetzes durch Entweihung des Sabbaths. Daß hier eine absichtsvolle, von Mr zu Lc sich fortpflanzende Anordnung nach dem inneren Charakter der Stoffe vorliegt, ist um so unverkennbarer, weil in diesem Zusammenhang abgesehen von dem *μετὰ ταῦτα* 5, 27 alle Angaben über die Zeitfolge fehlen. Während also zur Aufstellung einer relativen Chronologie hier alle Stützpunkte fehlen, scheint uns durch die Worte *ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* (6, 1), wenn anders das letzte Wort dem Text ursprünglich angehört, ein wichtiges Hilfsmittel zur Herstellung der absoluten Chronologie der öffentlichen Wirksamkeit Jesu geboten zu sein. An der Echtheit aber von *δευτεροπρώτῳ* würde wegen der früh empfundenen Dunkelheit dieses Wortes und des Mangels an irgend einem anderen Beispiel seines Gebrauchs in der ganzen Bibel auch dann nicht zu zweifeln sein, wenn es viel weniger stark bezeugt wäre [13]). Man entledigte sich

---

vielleicht richtiger *χρηστότερος*. Das Wort begegnet nicht selten als Attribut des Weins, z. B. Athenaeus 13, 49 vom 10jährigen, und scheint in diesem wie in anderen Fällen z. B. Plut. mor. p. 240, auch von trinkbarem Wasser im Gegensatz zu Salzwasser Plut. mor. p. 911 milde zu heißen, anderwärts aber der Etymologie entsprechend *salubris*, z. B. Plato Theaet. p. 167 *χρηστὰ καὶ ὑγιεινὰ αἰσθήσεις*, republ. 3 p. 401 *ἄερα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν*. Oxych. Pap. 937, 21 *ἐλαίου χρηστοῦ*.

[13]) Om. ℵ B L Ol, Min 1, 157, Sah Kopt, S^1 (Ss Sc fehlen) Sh, nach der Randglosse von S^3 „nicht in allen Exemplaren“, ferner om. b c l q r. Mannigfaltiger ist die Bezeugung für das seltene und für den Unkundigen befremdliche Wort: nämlich 1) die große Masse der griech. Hss von A C D an, 2) die Occidentalen (außer griech. D) a d e (dessen *sabbato mane* setzt wenigstens ein aus *πρώτῳ* entstandenes *πρωΐ* voraus cf Bd IV[3], 130 A 39 zu Jo 1, 41) f* (*secundo a primo*) ff[2] *secundo primum* (*δευτέρῳ πρῶτον*) Vulg Ambros, 3) Got, 4) S^3 Text und nach der Randglosse viele syr. Hss (s. vorhin), 5) Arm. Wie unverständlich der Ausdruck auch den gebildeteren Theologen war, veranschaulicht besonders deutlich die heitere Anekdote,

desselben um so unbedenklicher, weil für das Verständnis der Geschichte es nur darauf ankam, daß der Vorgang an einem Sabbath stattfand. Das nur von Lc zugesetzte Attribut ist gewiß ein lehrreiches Beispiel dafür, daß er auch da, wo er in den Spuren des Mr wandelt, Nachforschungen angestellt und gelegentlich auch unwesentliche Ergebnisse derselben eingeflochten hat. Zum besseren Verständnis der Handlung hat er in diesem Fall durch seine geringfügige Zutat wenigstens für die meisten Leser nichts beigetragen. Gehört aber *δευτεροπρώτῳ* dem Text ursprünglich an, so kann auch, was das sprachliche Verständnis des seltenen Ausdrucks anlangt, nach dem allerdings nur sehr unvollkommen nachgewiesenen Sprachgebrauch kaum bezweifelt werden, daß der fragliche Sabbath als ein zweiter in einer Reihe von Sabbathen, vom Anfang der Reihe an gerechnet, bezeichnet sein soll [14]). Das Be-

---

die Hieronymus (ep. 52, 8 ad Nepotianum) von seinem Lehrer Gregor Naz. erzählt.

[14]) Nach den Regeln der Wortbildung könnte das Wort bezeichnen a) einen Sabbath, der aus irgend welchem Grunde ebensogut der zweite als der erste genannt werden kann (cf Kühner-Blaß II, 317 nr. 8 „kopulative Komposition"), b) einen Sabbath, der zu zwei Dingen zugleich, welche die erste und die zweite Stelle in ihrer Gattung einnehmen, in irgend welcher Beziehung steht, obwohl man dann eher *πρωτοδεύτερος* erwarten sollte (*σύνοδος πενθέκτη, quinisexta* cf Hefele, Konciliengesch. III[2], 328), c) den zweiten Sabbath, von vorne an gerechnet, im Gegensatz zu dem zweiten, vom Schluß der Reihe an zurückgerechnet, d. h. zum zweitletzten oder vorletzten. Für letztere Fassung spricht erstens eine gewisse Tradition. Der lat. Cod. f hat von erster Hand *in sabbato secundo a primo* (s. Bianchini z. St.). So hat Epiph. haer. 51, 31 auf grund seiner Annahme, daß der durch das mos. Gesetz angeordnete Sabbath im Unterschied von dem durch die Schöpfung gestifteten (Gen 2, 3) gemeint sei, sprachlich richtig erklärt *δεύτερον . . . σάββατον μετὰ τὸ πρῶτον*, sachlich aber darin geirrt, daß er unter diesem „zweitersten Sabbath" den „Tag des Passalamms" versteht (cf Ex 12, 16; Lev 23, 7). An der sprachlichen Deutung hält er auch haer. 30, 32 fest, wo er sachlich richtiger unter dem „zweitersten S." den auf den 15. Nisan folgenden Sabbath versteht. Zweitens spricht für die zu dritt genannte Fassung der allerdings bisher nur spärlich nachgewiesene kirchliche Sprachgebrauch. Eustratius (nicht Eustathius) in seinem Leben des Eutychius versteht unter *ἡ δευτεροπρώτη κυριακή*, den ersten Sonntag nach Ostern, rechnet also den Ostersonntag als den ersten und nennt, diesen mit eingerechnet, den ersten Sonntag nach Ostern (*ἡ κυριακὴ τοῦ ἀντιπάσχα, dominica in albis*), den zweitersten (Migne 86 col. 2381 § 96 cf 92—94). Es entspricht dies dem allgemeinen Gebrauch der Griechen, die Sonntage vom Ostersonntag bis zum Sonntag vor Pfingsten zu zählen, so daß z. B. der 2. Sonntag nach Ostern der dritte (*κυριακὴ γ'*) genannt wird, der 6. Sonntag nach Ostern und letzte vor Pfingsten der siebte (*κυριακὴ ζ'*) cf N. Test. ed. Scholz vol. I, 455 ff.; Scrivener, Introd. to the criticism of the N. T. I[4], 80. Drittens darf man annehmen, daß das gegensätzliche Korrelat zu *δευτερόπρωτος*, nämlich *δευτερόπαχατος*, in der Sprache des Lebens viel gebräuchlicher war, als nach den bisherigen Nachweisungen in der Literatur. Das Citat im Thes. Stephani „Heliod. ap Chirurg vett. p. 94" ist oft wiederholt worden, wenn man sich nicht wie

fremden darüber, daß Lc sich nicht an einem einfachen (τῷ) δευτέρῳ hat genügen lassen, da doch bei einer Ordinalzahl niemand ohne besondere Veranlassung an eine Zählung vom Ende der betreffenden Reihe an und somit an das gegensätzliche δευτερόσχατος „der zweitletzte“ oder „vorletzte“ denken wird, erledigt sich wohl dadurch, daß ein bloßes δεύτερος ebensogut wie das ἕτερος 6, 6 aus dem Gegensatz zu einem vorhergenannten Sabbath verstanden werden konnte. Es konnte ja alles seit der Schilderung des ersten Sabbaths in Kapernaum 4, 31—40 Erzählte in der Woche zwischen jenem ersten und einem zweiten Sabbath geschehen sein. Lc bedient sich daher lieber eines Kunstausdrucks, den er aus Anlaß von Erkundigungen über die bei Mr vorgefundene Geschichte von irgend einem Autopten (1, 2) gehört haben mag. Es fragt sich nur, von welchem Tag im Jahre an von den Juden die Sabbathe gezählt zu werden pflegten. Eine das ganze Jahr umfassende Zählung der Wochen und Sabbathe hat es bei den Juden so wenig gegeben [15]), wie in der Kirche eine solche Zählung der Sonntage. Man liest im Gesetz nur von einer Zählung der 7 Wochen und somit auch Sabbathe, die zwischen dem Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe (הָעֹמֶר), wahrscheinlich dem 16. Nisan, und dem 50. Tage darauf, dem Wochenfest, der πεντηκοστή lagen [16]). Bei dieser Zählung der Wochen, Sabbathe und über-

---

Passow und Pape bis zu den letzten Auflagen mit einem Hinweis auf die Späteren begnügte. Das Wort hat sich im Neugriechischen erhalten (Jannarakis, Deutsch-neugriech. WB. „vorletzt, παρέσχατος, δευτερέσχατος, προτελευταῖος“). Dagegen ist aus Hieron. zu Ez 45, 14 f. (Vallarsi V, 565): *rursum ex ipsis decimis Levitae, hoc est inferior ministrorum gradus, decimas dabat sacerdotibus et haec est, quae appellatur* δευτεροδεκάδη (l. δευτεροδεκάτη) gar nichts zu gewinnen; denn es handelt sich nach diesen Worten selbst wie nach dem zu grunde liegenden Gesetz Num 18, 26 ff. um einen „Zehnten vom Zehnten“.

[15]) Die Erwähnung eines *σάββατον τὸ λεγόμενον πρῶτον* in dem sehr alten *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clem. str. VI, 41 p. 452, 10 und vollends die *tricesima sabbata* des Horaz Sat. I, 9, 69 können nicht verbürgen, daß die Juden die Sabbathe des ganzen Jahres und zwar vom Beginn ihres gottesdienstlichen Jahres, dem 1. Nisan an gezählt haben. Diese z. B. von Hofmann S. 149, ähnlich, jedoch bei anderer Deutung von δευτερόπρωτος, auch von Wieseler, Chronol. Synopse S. 225 ff., desselben Beiträge S. 183 ff. vertretene Ansicht ist auch darum unwahrscheinlich, weil der zweiterste Sabbath im Nisan bei sprachrichtiger Deutung von δευτερόπρ. auf einen der Tage vom 8.—14. Nisan fallen würde, auf den 8. Nis., wenn der 1. Nis. ein Sabbath, auf den 14., wenn der 1. Nis. ein Sonntag war. Wie unnatürlich aber wäre der Ausdruck statt der Angabe, daß das Passa unmittelbar bevorstand cf Jo 6, 4; 11, 55.

[16]) Lev 23, 11. 15. Die Bezeichnung des Tages der Darbringung der Erstlingsgarbe durch מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (LXX v. 11 *τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης*, v. 15 *τῇ ἐπαύριον τῶν σαββάτων*) hat zur Voraussetzung, daß der erste der 7 Tage der Mazzoth d. h. der 15. Nisan als Sabbath zu betrachten sei, obwohl Lev 23, 7 f.; Num 28, 18. 25 von demselben nur ebenso wie von

haupt Tage fiel, wenn anders der Tag der Erstlingsgarbe ganz unabhängig vom Wochentag durch das Monatsdatum (16. Nis.) bestimmt war, der erste der zu zählenden 7 Sabbathe, abgesehen von dem Fall, daß der 16. Nisan selbst ein wirklicher Sabbath war, auf einen der Tage vom 17. bis 23. Nisan, und somit der zweite, oder nach dem Ausdruck des Lc der zweiterste Sabbath auf einen der Tage vom 24. bis 30. Nisan. Nur wenn der 16. Nisan in dem betreffenden Jahr ein wirklicher Sabbath war und somit als erster der zu zählenden 7 Sabbathe galt oder gelten konnte, fiel der „zweiterste Sabbath" auf den 23. Nisan. Wir werden also durch Lc 6, 1 in das letzte Viertel des Nisan versetzt. Das paßt gut zu der Tatsache, daß Jesus mit den Jüngern durch ein Getreidefeld ging, dessen Frucht soweit gereift war, daß man durch Zerreiben der Ähren Körner in die Hand bekam, die man statt des Brotes essen konnte. Da man am 16. Nisan die Erstlingsgarbe der Gerstenernte im Heiligtum darbrachte [17]), so gab es, zumal in dem vergleichsweise nicht besonders heißen Galiläa, bis in den nächsten Monat hinein Gerstenfelder, die noch nicht abgeerntet waren; und noch viel selbstverständlicher gilt dies von der Weizenernte [18]).

---

dem 7. Tag der Mazzoth oder vom 1. Tag des Hüttenfestes (Lev. 23, 35) gesagt ist, daß die Dienstarbeit unterbleiben soll (Deut 16, 8 dasselbe nur vom 7. Tag der Mazzoth).

[17]) Delitzsch Ztschr. f. luth. Th. 1876 S. 596 verstand das δευτεροπρ. des Lc richtig, wollte auch vom 16. Nisan an gezählt haben und hat demgemäß in seinem hebr. NT übersetzt „am 2. Sabbath nach der Zählung des 'Omer" (der Erstlingsgarbe), wollte aber trotzdem den „'Omertag" (16. Nis.) als ersten Sabbath gezählt und unter dem σαββ. δευτεροπρ. den ersten, nicht den zweiten auf den 16. Nis. folgenden Sabbath verstanden haben. Dies ist aber nicht die Lev 23, 15 f.; 16, 9 vorliegende Zählung. Wohl der 15. Nis., aber nie der 16., der Tag der Erstlingsgarbe, wird wegen seines quasi-sabbathlichen Charakters in einer bestimmten Redensart in uneigentlichem Sinn als Sabbath bezeichnet (s. vorige Anm.). Aber auch abgesehen davon, daß der 16. Nis. im Gesetz überhaupt nicht direkt oder indirekt als Sabbath benannt wird, könnte er angesichts der in bezug auf die Zahl der zu zählenden Wochen und Sabbathe unzweideutigen Anordnung in Lev 23, 15 f.; Deut 16, 9; Jos. ant III, 10, 6 nicht als Sabbath mitgezählt werden, wenn er kein wirklicher Sabbath war, weil dann statt der gebotenen 7 Sabbathe deren 8 gezählt würden. Daß diese Zählung Lc 6, 1 zu grunde liege, ist auch darum sehr unwahrscheinlich, weil in allen den Jahren, in welchen der 15. Nisan nicht auf einen Freitag oder Sabbath fällt, der „zweiterste Sabbath" bei Mitzählung des 16. Nisan als eines Sabbaths auf einen der 7 Passatage fallen würde. Z. B. Sonntag d. 15., Montag d. 16. als Sabbath gerechnet, der wirkliche Sabbath d. 21. = der „zweiterste S.". Wer aber würde diesen Tag nicht vielmehr als den Sabbath in der Passazeit bezeichnet haben?

[18]) Cf. Jos. ant. III, 10, 5. Ausführliches über die Erntezeiten Bd IV[1], 256 A. 42. — An die Bedeutung der vorliegenden Erzählung für die Chronologie der ev. Geschichte kann hier nur kurz erinnert werden. Unter Voraussetzung der wesentlichen Glaubwürdigkeit des 4. Ev. und des Umstandes, daß nach Mt und Mr (ohne daß Lc hierin widerspräche) das Ähren-

Indem Lc (6, 1) in die von Mr überkommene Erzählung *ψώχοντες ταῖς χερσίν* einfügt, trifft er den springenden Punkt[19]); denn nicht das Abrupfen von Ähren, das weder an sich (Deut 23, 25), noch am Sabbath für unerlaubt galt, sondern das Zerreiben derselben mit den Händen zum Zweck der Stillung des Hungers mit den dadurch gewonnenen Körnern betrachteten die Pharisäer als eine Art Speisebereitung, die am Sabbath verboten war (Ex 16, 23—30; 35, 3; Num 15, 32—36). Jesus antwortet als Anwalt seiner Jünger mit der vorwurfsvollen Gegenfrage, ob die Tadler, die sich als genaue Kenner und berufene Ausleger des Gesetzes gebärden, nicht einmal das (nur Lc *οὐδὲ τοῦτο*) gelesen haben, was 1 Sam 21, 2—7 berichtet ist. Wenn sie sich erinnerten und bedächten, daß David auf seiner Flucht seinen und seiner Begleiter Hunger mit den auf dem Tisch der Stiftshütte liegenden und zur Nahrung nur für die Priester bestimmten Broten gestillt hat, ohne daß die hl. Schrift einen Tadel darüber ausspricht oder von einem Widerspruch der Priesterschaft berichtet, so müßten sie einsehen, daß ihre Berufung auf das Gebot der Arbeitsruhe am Sabbath gegenüber dem harmlosen Tun seiner Jünger eine willkürliche, dem Geist der atl Geschichtserzählung widersprechende Zuspitzung des Gesetzes sei. Die Einführung des abschließenden Satzes (5) durch *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* berechtigt zu der Annahme, daß Lc unter anderem, wovon er weiß, daß Jesus es aus dem angegebenen Anlaß gesagt hat, nur noch dies eine Wort mitteilen will[20]). In folge dessen entbehrt der Satz „Ein Herr ist der

---

ausraufen wie alle galiläischen Geschichten bei Mt und Mr der Verhaftung des Täufers gefolgt sind, ergibt sich folgendes: Das Passa, wenige Tage nach dessen Ablauf das Ährenausraufen stattfand, kann nicht dasjenige sein, das Jesus nach Jo 2, 13—3, 21 in Jerusalem gefeiert hat; aber auch nicht das des folgenden Jahres, welches in die Monate der Zurückgezogenheit Jesu in Galiläa und vor die Gefangensetzung des Täufers fällt (cf Bd IV[3], 256. 264ff. 272—277). Da selbstverständlich das letzte Passa Jo 11, 55; 12, 1; 13, 1 ff. ausgeschlossen ist, kann das Passa, in dessen unmittelbare Folgezeit Lc 6, 1 uns versetzt, nur das Jo 6, 4 erwähnte sein, kurz vor welchem die Speisung der 5000 stattfand. Kein synoptisches Datum zeugt gegen diese Kombination.

[19]) Kurz und gut sagt Tert. c. Marc. IV, 12 von den Jüngern: *spicas decerptas manibus effrixerunt, cibum operati ferias ruperant.* — Stilistische Besserung des Lc im Vergleich mit Mr ist die gut bezeugte Artikellosigkeit von *σαββάτῳ* und *ἀπορίαων*, sowie (2) *τινὲς τῶν Φ.* statt *οἱ Φ.* und (4) die Voranstellung von *καὶ ἔδωκε — αὐτούς* vor den Relativsatz, auch wohl *ὡς* statt *πῶς*. Daß er die Pharisäer ihren Tadel an die Jünger selbst richten läßt (Mr-Mt an Jesus), mochte ihm natürlicher erscheinen, da Jesus an dem gerügten Tun persönlich unbeteiligt war (anders 5, 33). Die Angabe des Mr *ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως* wird Lc ebenso wie einige Hss zu Mr 2, 26 als irrtümlich bei Seite gelassen haben, weil er 1 Sam 21, 2ff. nicht Abiathar (אֲבִיתָר), sondern dessen Vater Achimelech (cf 1 Sam 22, 20) genannt fand.

[20]) Cf oben S. 240f., 267 A 9 zu 4, 24; 5, 36. Daß auch Mr 2, 27 die

Menschensohn auch des Sabbaths“ bei Lc der tiefsinnigen Begründung, welche Mr 2, 27 ihm vorangestellt ist, und er dient auch nicht wie Mt 12, 7 f. seinerseits zur Begründung des Urteils, daß die Jünger schuldlos und ihre Ankläger im Unrecht sind. Verständlich ist der Schlußsatz gleichwohl. Den starken Ton hat in demselben wie so oft nicht nur das erste Wort κύριος, sondern auch das letzte τοῦ σαββάτου, und letzteres um so mehr, als es durch ein καί davor hervorgehoben ist. Ein Herr ist der Menschensohn und nicht ein Sklave der durch das Gesetz vorgeschriebenen Ordnungen, wie die Pharisäer, die ohne Eindringen in die Meinung und Absicht des göttlichen Gesetzgebers dem

Rede ebenso absetzt, spricht nicht gegen obige Deutung der Erscheinung; denn auch Mr hat anderes ausgestoßen, was er Mt 12, 5—7 gelesen haben wird. Ebenso läßt Lc fort, was er Mr 2, 27 las. — Nur D hat v. 5 hinter v. 10, also an den Schluß der sämtlichen Verhandlungen über den angeblichen Bruch des Sabbaths gestellt und dagegen hinter v. 4 (dessen Schluß er unter Einfluß von Mt 12, 4 folgende sinnlose Gestalt gegeben hat: οἷς οὐκ ἐξὸν ἦν φαγεῖν εἰ μὴ μόνοις τοῖς ἱερεῦσιν) folgendes eingeschaltet: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας, τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου. Hierauf wird in einer nach Mr 3, 1 umgestalteten Fassung in den Text von Lc 6, 6 wieder eingelenkt (καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ πάλιν εἰς τὴν συναγωγὴν σαββάτῳ, ἐν ᾗ ἦν ἄνθρωπος ξηρὰν ἔχων τὴν χεῖρα, παρετηροῦντο κτλ.). Daß dies nicht von Lc geschrieben ist, folgt 1) daraus, daß andrenfalls nicht zu begreifen wäre, wie diese sehr sinnvolle und unanstößige Geschichte aus aller sonstigen Überlieferung des Textes von Marcion an spurlos verschwinden konnte; 2) aus der Ungeschicklichkeit der Anknüpfung von Lc 6, 4. Hinter dem auf die vorige Sabbathgeschichte zurückweisenden τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ ist das nachhinkende τῷ σαββάτῳ völlig müßig, wäre auch sehr wunderlich gestellt, wenn nicht vielmehr die Anekdote ursprünglich mit dem Wort θεασάμενος (etwa mit folgendem ποτε) begonnen hätte und das τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ eine Zutat des Interpolators zum Zweck der Einfügung in den Zusammenhang des Lc wäre. Da Jesus vorher auf einem Gang durch Getreidefelder begriffen ist, lag es sehr nahe anzunehmen, daß er an demselben Tage auf einem anderen Felde den am Sabbath arbeitenden Mann angetroffen habe. Es ist 3) die Textbehandlung des D auch vor und nach der interessanten Einschaltung wie an so vielen anderen Stellen eine schon durch die harmonistischen Textmischungen verdächtige, aber auch sonst sehr ungeschickte. S. vorhin zu v. 4 u. 6, in v. 6 auch die störende Stellung des σαββάτῳ zwischen συναγωγὴν und dem dazu gehörigen ἐν ᾗ, ferner die Umgestaltung von v. 10 nach Mr 3, 5 durch Einschiebung von ἐν ὀργῇ. Dazu kommt, daß der allgemeine Satz v. 5 in dem sonst überlieferten Text eine angemessene, in D hinter v. 10 eine ungeeignete ist; denn wenn die Heilungstat am Sabbath ein Beweis dafür sein sollte, daß Jesus ein Herr auch des Sabbaths sei (cf 5, 24), so durfte dieser Satz nicht durch die beibehaltene Einleitungsformel ganz selbständig neben die vorangehende Erzählung gestellt werden. Mit dem Inhalt von v. 9 hat der von D verstellte Satz erst recht nichts zu tun; sehr wohl dagegen stimmt er zu v. 2—4. — Woher D (ebenso auch d) seinen Einschub genommen hat, läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen. Wahrscheinlich ist jedoch, daß er ebenso wie die von D hinter Jo 7, 52 eingeschobene, in andern Hss hinter Lc 21, 38 gestellte Erzählung von der Ehebrecherin Jo 8, 1—11) aus dem Werk des Papias stammt cf Bd IV², 724 f.

Buchstaben der Satzung in knechtischer Weise sich unterwerfen (cf Jo 15, 15; Rm 8, 5), während sie andrerseits durch willkürliche Auslegung und Zuspitzung die wirklichen und wesentlichen Forderungen Gottes um ihre Geltung bringen und, selber Sklaven, ihre Volksgenossen knechten cf Lc 11, 37—54. Jesus dagegen, dem sie schuldgeben, daß er seine Schüler nicht zu pünktlicher Gesetzesbeobachtung anleite, fühlt sich seit den Tagen seiner Jugend (2, 49) heimisch im Gesetz seines Gottes und Vaters und in der von Gott geleiteten Geschichte seines Volkes und bewegt sich für seine eigene Person und als Lehrer seiner Schüler mit der Freiheit eines Herrn sowohl in der besonderen, von Gott seinem Volk gegebenen Lebensordnung wie in der natürlichen Ordnung des menschlichen Lebens. So ist er ein Herr auch des Sabbaths. Die ihm von Gott verliehene *ἐξουσία* beschränkt sich nicht auf die Predigt des Ev, die Anerbietung des göttlichen Schulderlasses an alles Volk und jeden einzelnen, und die Heilung von Krankheiten Leibes und der Seele (4, 17—21. 32. 36; 5, 20—25), sondern sie erstreckt sich auch auf die authentische Auslegung des vorlängst in Gesetz und Propheten niedergelegten fordernden Willens Gottes an sein Volk. Selbst das Sabbathgebot, das einzige Cerimonialgesetz, das im Dekalog eine Stelle gefunden hat, knechtet ihn nicht, sondern unterliegt seiner maßgebenden Auslegung und wird von ihm und unter seiner Anleitung von seinen Schülern als von freien Leuten beobachtet. Weil er ein Herr und ein Freier auch im Verhältnis zum Cerimonialgesetz ist, macht er auch die frei, die sich seiner Führung anvertrauen cf Jo 8, 31 f. 35 f.

Wenn Lc eine zweite Erörterung des Sabbathgebotes zwischen den Schriftgelehrten und Pharisäern und Jesus mit der Angabe einleitet (6), daß sie sich an einem anderen Sabbath zutrug, was sich aus Mr 3, 1 nicht mit einiger Sicherheit erkennen ließ [21]), so

---

[21]) Das *πάλιν* Mr 3, 1 (cf 1, 21[b]) heißt ebenso wie Mr 2, 1 (cf 1, 21) und 2, 13 (cf 1, 16) „wieder einmal" im Rückblick auf einen früher dargestellten Besuch einer Synagoge, und die Anknüpfung durch *καί* sagt ebensowenig wie Mr 1, 40; 2, 23 über das zeitliche Verhältnis zum vorigen. Anders, wie es scheint, Mt 12, 9 vermöge des *μεταβὰς ἐκεῖθεν*. S. jedoch Bd I[3], 451 A 59. Nur Lc (6) bemerkt, daß es sich um die rechte Hand des Mannes handelt cf Hobart p. 7. Während man bei Mr erst nachträglich erfährt, daß Jesus es auch diesmal mit Phar. zu tun hat (3, 6), nennt Lc von vornherein (7) die Schriftgelehrten und Phar. Statt *παρετήρουν* schreibt er nach starker Bezeugung das, wie es scheint, seltenere Medium wie 14, 1; AG 9, 24, auch LXX Ps 37, 12 von feindseligem Auflauern. St. *κατηγορήσωσιν* findet er sachgemäßer *εὕρωσιν κατηγορεῖν* (so ℵ* B S X, Min 1, *κατηγορῆσαι* D, *κατηγορίαν* die meisten, auch Ol), ebenso 11, 54 nach D (*-ῆσαι*) d f, Sc (nicht Ss), ähnlich auch AG 28, 19. Daß Jesus den feindseligen Gedanken, welche die Phar. jedenfalls nicht laut ausgesprochen hatten, mit Tat und Wort entgegentritt, erklärt nur Lc (8[a]) aus seinem Wissen um die Gedanken jener cf oben S. 261 zu 5, 22. An unserer Stelle

wird dies ein Ergebnis derselben Erkundigung sein, der er die Kalenderangabe in v. 1 verdankt. Im übrigen gibt er mit wenigen, meist nur stilistischen Änderungen die Erzählung des Mr wieder (s. A 21 u. 22). Den ersten Anstoß zu dem neuen Konflikt geben diesmal die in der Synagoge irgend einer Stadt, während Jesus einen Lehrvortrag hält, anwesenden Pharisäer. Daß er gelegentlich auch in den Synagogen bei Gelegenheit des sabbathlichen Gottesdienstes Kranke heilte (4, 33 ff.), wird ihnen zu Ohren gekommen sein. Daher versetzt die Anwesenheit eines Mannes, dessen abgezehrte, gebrauchsunfähige rechte Hand in die Augen fiel und auch ohne ausgesprochene Bitte von dem Wunderarzt Heilung heischte, die Pharisäer in gespannte Erwartung, ob Jesus auch diesmal, in ihrem Beisein, wagen werde, am Sabbath zu heilen. Sie wünschen, daß er es vor ihren Augen tue, damit sie als Ankläger gegen ihn auftreten können. Ob sie diese ihre Gedanken in Mienen und halblauten Gesprächen verraten haben, oder ob Jesus ohnedies dieselben erraten hat, ist nicht deutlich zu erkennen und ohne Belang (s. A. 21 a. E.). Jesus scheut den Kampf mit diesen Gegnern nicht, sondern fordert sie selbst dazu heraus und kommt ihrer Anklage zuvor, indem er zuerst (8) durch die Aufforderung an den Heilungsbedürftigen, aufzustehen und vorzutreten, seine Absicht kundtut, sich seiner anzunehmen; dann aber (9) den lauernden Feinden seinerseits eine Frage vorlegt, die sie nicht zu beantworten wagen [22]). Unter der zwiefachen Voraussetzung, daß der Mensch auch am Sabbath nicht völlig untätig sein kann, und daß das Tun des Menschen entweder gut oder schlecht sei, fragt Jesus, ob gut handeln oder schlecht handeln [23]) am Sabbath erlaubt sei. Wie selbstverständlich für jeden, der nach Gottes Willen und Gesetz fragt, die Antwort ist, daß wie an jedem Tage, so auch am Sabbath das schlechte Handeln verboten und das gute Handeln nicht nur erlaubt, sondern auch geboten sei, so strittig konnte

---

erinnert *αὐτὸς δὲ ἤδει* an das *διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν* und *αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν* Jo 2, 24. 25, welches den Gegensatz zu einem durch Mitteilung anderer Menschen vermitteltem Wissen ausdrückt.

[22]) Nur Lc charakterisirt (9) diese Äußerung durch *ἐπερωτήσω* (oder nach ℵ B L, 157, Lat *ἐπερωτῶ*) *ὑμᾶς* als eine Gegenäußerung gegen die in den Herzen der Phar. erwogene Frage, ob er wohl am Sabbath heilen werde cf Lc 20, 3, wo ein *κἀγώ* dies noch schärfer hervorhebt. Weiterhin vereinfacht Lc die Darstellung des Mr, indem er hinter v. 9 om. *οἱ δὲ ἐσιώπων* (Mr 3, 4), ferner (10) *πάντας αὐτοὺς* schreibt statt *αὐτοῖς μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν* (Mr 3, 5). An beiden Stellen haben D a. n. a den Text des Lc aus Mr bereichert.

[23]) *ἀγαθοποιῆσαι* (Mr 3, 4 vielleicht *ἀγαθὸν ποιῆσαι* mit oder ohne *τί* davor) ist ebenso weiter Bedeutung wie *καλῶς ποιεῖν* (Mt 12, 12) und *ἀγαθοεργεῖν* (1 Tm 6, 18), cf 1 Pt 2, 14. 15. 20; 3, 6. 17; 4, 19; 3 Jo 11; erst in Verbindung mit persönlichem Objekt (Lc 6, 33 cf v. 35) gewinnt es die Bedeutung von *εὖ ποιεῖν* (Mr 14, 7 cf Hb 13, 16) oder *εὐεργετεῖν* (AG 10, 38 cf Lc 22, 25).

unter den Juden im einzelnen Fall die Antwort auf die Frage sein, ob diese oder jene Art des guten, also an sich erlaubten und sogar gebotenen Handelns am Sabbath statthaft sei. Darum erläutert Jesus seine Doppelfrage, indem er in Form einer Apposition zu den beiden Verben derselben das von ihm im gegenwärtigen Fall beabsichtigte Handeln und dessen Gegenteil charakterisirt als ein Retten oder Zugrunderichten einer Seele d. h. eines Menschenlebens. Im vorliegenden Fall handelt es sich nicht um eine lebensgefährliche Krankheit, aber die Wiederherstellung der Gesundheit und Gebrauchsfähigkeit der rechten Hand oder aber die Unterlassung dieses Tuns von seiten dessen, der dazu in der Lage ist, liegen doch auf den beiden Linien, deren Endpunkte die Rettung oder Vernichtung eines Menschenlebens heißen cf Mt 5, 21f.; 1 Jo 3, 15. Darum kann Jesus beanspruchen, daß die pharisäischen Schriftgelehrten die ihnen vorgelegte Doppelfrage auch in der Anwendung auf den vorliegenden Fall in seinem Sinne beantworten und die Heilung, die er im Begriff steht, ohne eine Hand zu rühren, durch sein bloßes Wort zu bewirken, im voraus als eine auch am Sabbath erlaubte, Gott wohlgefällige Tat beurteilen. In der Erwartung, daß doch vielleicht der Eine oder der Andere der um ihn her sitzenden oder stehenden Pharisäer sich zu einer Antwort entschließen werde, richtet er (10) seinen Blick im Kreise herum auf sie alle d. h. auf jeden einzelnen von ihnen und spricht, erst nachdem auch dieses Mittel sich als wirkungslos erwiesen hat, das heilende Wort. Unter dem Eindruck dieses Tatbeweises für die ἐξουσία des Menschensohnes auch über den Sabbath (cf v. 5 und 5, 24) finden die Gegner auch jetzt noch kein Wort der Erwiderung, sondern (11) geraten in blinde Wut und besprechen sich miteinander darüber, wie sie Jesu etwa durch die Tat entgegenwirken sollen. Wie Lc in diesem Stück nicht nur den Ausdruck des Mr teils verbessert, teils vereinfacht (A 19. 21. 22), sondern auch kleine Proben eigener Nachforschung (oben S. 269f. 275 zu 6, 1. 6) und selbständiger Kritik (6, 3f. s. A 21) durchblicken läßt, so gestaltet er auch den Schluß der zweiten Erzählung (11) selbständig. Er erzählt nicht, wie Mr 3, 6 (= Mt 12, 14), was die Pharisäer nach Beendigung des Gottesdienstes und vielleicht erst nach Verlauf von Tagen oder Wochen getan haben, sondern bringt lediglich den Bericht über den Vorgang in der Synagoge zu Ende. Es mochte ihm wohl auch bedenklich erscheinen, daß die durch diesen Vorgang veranlaßten Beratungen der Gegner alsbald die etwaige Tötung Jesu zum Gegenstand gehabt haben sollten[24]).

[24]) Cf jedoch Jo 5, 16. 18 in bezug auf Jerusalem und die Zeit des Hüttenfestes, also ein volles Halbjahr früher, als der Vorgang Mr 2, 23—28 = Lc 6, 1—5, vielleicht auch der Mr 3, 1—6 = Lc 6, 6—11.

10. Die Wahl der Apostel und die Predigt am Berge 6, 12—49. Da 6, 6 nur gesagt war, daß das dort Erzählte an einem anderen Sabbath als das 6, 1—5 Erzählte sich zutrug, aber nicht, welche der beiden Sabbathgeschichten die zeitlich frühere gewesen sei, so geben uns die an sich schon ziemlich dehnbaren Worte (12) *ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις* (D u. a. *ἐκείναις*) um so weniger Anhalt zur Bestimmung der Zeit der Apostelwahl. Wenn sich durch Kombination von Jo 6, 4. 13. 66—71 mit Lc 6, 1 ergibt, daß die Apostelwahl dem vorletzten Passa des Lebens und somit auch dem „zweitersten Sabbath“ des gleichen Jahres, dem Tag des Ährenraufens, um Monate vorangegangen ist[25]), so zeigt doch andrerseits die Schilderung (6, 17—19) des Zulaufs, den Jesus als Prediger wie als Arzt damals gefunden hatte, daß seine, erst nach der Verhaftung des Täufers begonnene große und ununterbrochene Wirksamkeit in Galiläa bereits seit längerer Zeit im Gang war. Indem Lc von der allgemeinen Schilderung dieses Zulaufs, die Mr unmittelbar auf die Heilung der lahmen Hand folgen läßt (3, 7—12), zunächst absieht, berichtet er (12), daß Jesus um die Zeit dieses Ereignisses sich (eines Tages) zum Zweck des Gebetes auf eine Bergeshöhe[26]) begeben und dort die ganze folgende Nacht in einsamem Gebet zu Gott[27]) zugebracht hat. Daß eine ansehnliche Zahl von Jüngern ihn den Berg hinauf begleitet, sich dann aber während seines nächtlichen Betens in einiger Entfernung von ihm gehalten und, wie man ergänzen darf, der Ruhe gepflegt hat (cf Lc 22, 39. 41. 45 f.), erfährt der Leser erst aus der weiteren Mitteilung (13), daß Jesus nach Tagesanbruch seine Jünger zu sich gerufen[28]) und, nachdem er aus diesem größeren Kreis 12 ausgewählt hatte, die er Apostel nannte, von diesen begleitet vom Bergesgipfel herabgestiegen und an einem ebenen Platz stehen geblieben sei. Der erst in v. 17 zu einem vorläufigen Abschluß gelangende Satz wird (13) durch

---

[25]) Cf oben S. 269 ff. A 13—18. Ferner die Anknüpfung der Speisung der 5000 an die Rückkehr der Apostel von ihrer ersten Predigtwanderung Mr 6, 30; Lc 9, 17, welche letztere voraussetzt, daß sie mindestens längst vorher zu beständiger Begleitung Jesu (cf besonders Mr 3, 14) ausgesondert waren.

[26]) Mit der Parallelstelle Mr 3, 13, ebenso Lc 8, 32 (= Mr 5, 11), aber auch 9, 28 (= Mr 9, 2) ohne Vorgang des Mr gebraucht Lc wie Mt 5, 1; 14, 23; 15, 29; Mr 6, 46; Jo 6, 3 *ὄρος* mit Artikel, auch wo im Zusammenhang eine nähere Bestimmung des Berges fehlt cf Bd I[3], 178 A 4.

[27]) *τοῦ θεοῦ* (om. D, vielleicht Marcion) hinter *προσευχῇ* st. *πρὸς τὸν θεόν* AG 12, 5; Rm 15, 30 nur hier in der Bibel, ist, da klass. auch *προσεύχεσθαι θεῷ* gesagt wird, ebenso möglich wie *λατρεία θεῷ* Didache 6, 3.

[28]) *προσφωνεῖν* c. dat. Lc 7, 32; 15, 12; 23, 20 (?); AG 22, 2 anrufen, zurufen, überhaupt anreden, hier aber c. acc. (D. Min 1. 157 *ἐφώνησαν*, Ol *ἐκάλεσαν*) wie D Lc 23, 20 (Ol *ἐφώνησαν αὐτοῖς*) herbeirufen, was natürlich ein zurufen nicht ausschließt cf Blaß § 37, 7.

den an ἐκλεξάμενος ἐξ αὐτῶν δώδεκα angeschlossenen Relativsatz οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν und die folgende Namenliste der Zwölf (14—16) unterbrochen. Zu welchem Zweck Jesus aus der viel größeren Zahl der ihn damals mehr oder weniger stetig begleitenden Schüler (17 ὄχλος πολὺς μ.) zwölf ausgewählt, wozu er sie eben damit bestimmt habe, brauchte nicht eigens gesagt zu werden, da „die zwölf" ein auch im Kreise des Lc üblicher Name der von Jesus erwählten Apostel war[29]). Daß Jesus ihnen — wie man wohl verstehen soll, bei dieser Gelegenheit — diesen Titel als Namen gegeben habe, wie nur Lc berichtet[30]), wird durch ein vorangestelltes „auch" von der Erwählung unterschieden und könnte auch ohnedies nicht in dem Sinn einer Ernennung oder Bestellung verstanden werden, obwohl es sachlich nicht davon zu unterscheiden ist. Über den kurzen Zwischensatz hinweg schließen sich (14—16) die 12 Namen im Akkusativ an δώδεκα an. Unter Vermeidung der sehr schwerfälligen Ausdrucksweise des Mr ordnet Lc die Namen hier so[31]), daß er die beiden Brüderpaare Simon-Andreas,

---

[29]) Lc 8, 1; 9, 1; AG 6, 2. — 1 Kr 15, 5. — Mt, Mr; Jo 6, 67. 71. Den Titel „Apostel", den Mt nur 10, 2, Mr nur 6, 30 (s. folgende A), Jo sogut wie gar nicht anwendet (nur im Munde Jesu in einem allgemeinen Satz 13, 16 cf auch 4. 38; 17, 18; 20, 21), gebraucht der Nichtapostel Lc im Ev 6mal, in AG 28mal. Statt des wunderlichen Ausdrucks Mr 3, 14 ἐποίησεν δώδεκα gebraucht Lc das sonst nur von Jo (6, 70; 13, 18; 15, 16. 19 und zwar stets im Munde Jesu) auf die Apostelwahl angewandte ἐκλέγεσθαι, so auch AG 1, 2. 24; 15, 7.

[30]) οὓς καὶ (א. om. Ss S[1] Sah Kopt) ἀποστόλους ὠνόμασεν findet sich zwar auch Mr 3, 14 in א B C* (?) Δ Ferr., Sah Kopt gegen die Masse der Griechen, alle Syrer, Lat, Got, aber doch sicher aus Lc eingetragen, auch stilistisch störend zwischen ἐποίησεν und ἵνα eingeschoben, zumal der Name ἀπόστολοι eher an Trennung von dem ἀποστέλλων, als an Beisammensein mit ihm denken läßt. — ὀνομάζειν heißt überhaupt nicht „ernennen" und kann v. 13 keine andere Bedeutung haben wie v. 14 „benennen, einen Namen geben". Hat Jesus, was zu bezweifeln kein Anlaß vorliegt, die Zwölf so benannt (cf ἀποστέλλειν mit Christus als Subjekt Mt 10. 5. 16; Mr 3, 14; 6, 7; Lc 9, 2; 11, 49; Jo 4, 38; 17, 18; 20, 21; AG 20, 17; 1 Kr 1, 17), so hat er dafür auch das den Juden sehr gebräuchliche hebr. שָׁלִיחַ (= שְׁלִיחַ), aram. שְׁלִיחָא, שְׁלִיחָא, auch שְׁלִיחָא gebraucht. Dies bedeutet nicht einen Boten, der eine mündliche oder schriftliche Mitteilung überbringt, sondern einen den Absender vertretenden Gesandten, *legatus, delegatus*. Auch שְׁלִיחוּתָא entspricht dem ἀποστολή. Über שְׁלִיחַ צִבּוּר s. Einl II[3], 620; auch Bd IX[2], 176, zu Gl 3, 19f. und über die ἀπόστολοι bei den Juden nach der Zerstörung Jerusalems Just. dial. 17. 108. 110; deutlicher Eus. comm. in Jes. (Montfaucon, coll. nova II, 424); Epiph. haer. 30, 4 u. 11; Hieron. ad Gal. 1, 1 Vall. VII, 373f. (da auch über das Wort: *apostolus autem, hoc est „missus", Hebraeorum proprie vocabulum est, quod Silas* (al. Silai?) *quoque sonat, cui a mittendo missi nomen impositum est*); Macar. Magn. III, 29.

[31]) Hierin (nicht ebenso AG 1, 13) wesentlich mit Mt 10, 2—4 zusammentreffend, nur mit dem Unterschied, daß er Matthaeus-Thomas schreibt, Mt umgekehrt: Thomas-Matthaeus.

Jakobus-Johannes an die Spitze stellt; von Simon bemerkend, daß Jesus ihm auch den Namen Petros gegeben habe[32]), und den Andreas, den er bis dahin noch nicht und, abgesehen von seinen beiden Apostelkatalogen, in seinen beiden Büchern überhaupt nicht genannt hat, als Bruder des Pt bezeichnend, was nach 5, 10 in bezug auf die Söhne des Zebedäus zu bemerken überflüssig war. Während die 4 folgenden Namen: Philippus, Bartholomaeus, Matthaeus, Thomas jeder Näherbestimmung entbehren, hat jeder der 4 letzten eine solche. Der neunte und der elfte, ein Jakobus und ein Judas werden durch einen im Genitiv hinzutretenden anderen Namen von anderen Trägern des gleichen Eigennamens unterschieden, offenbar darum, weil Jakob und Juda nicht nur überhaupt bei den Juden sehr gebräuchliche althebräische Namen, sondern auch beide im Apostelkreis doppelt vertreten waren. Vor dem Jakobus Alphäi war schon v. 13 der Zebedäisohn Jakobus genannt, und auf den Judas Jakobi folgt als letzter der Judas Ischarioth, welcher (nachmals) ein Verräter wurde. Da der zum Zweck der Unterscheidung von andern Trägern desselben Eigennamens diesem beigefügte zweite Name im Genitiv in den weitaus meisten Fällen den Vater nennt[33]) und, abgesehen von anderen hier unanwendbaren Deutungen, die Benennung nach dem Bruder von allen Anwendungen dieser Ausdrucksweise die allerseltenste ist und auch bei sehr bekannten Personen durch *ἀδελφός* vermieden zu werden pflegt (AG 12, 2; Jo 6, 8), so erscheint es mut-

---

[32]) Da das erste *καί* in v. 14 (om. SsS¹, Sah Kopt, die meisten Lat) nicht vor *Πέτρον*, sondern vor *ὠνόμασεν* gestellt ist, so betont es auch nicht den zweiten Namen im Gegensatz zum ersten Namen Simon, wie v. 13 *ἀποστόλους* neben *δώδεκα*, sondern stellt neben die Tatsache seiner Erwählung als eines Ersten unter den Zwölfen die andere, daß Jesus ihm den Namen Petros gegeben hat. Das zeitliche Verhältnis der beiden Handlungen bleibt völlig unausgedrückt und ist nach anderweitigen Nachrichten zu bestimmen, cf Jo 1, 42 Bd IV³, 134 f.; Mt 16, 18 Bd I³, 542. Zur Ausdrucksform cf v. 16 *ὃς ἐγένετο προδότης*. Viel eher könnte Mr 3, 16 f. so mißverstanden werden, als ob die Beilegung neuer Namen mit der Apostelwahl zusammengefallen wäre.

[33]) Mt 4, 21 = Mr 1, 19 f. *τὸν τοῦ Ζεβ.*, daneben *ἀδελφός* für das Verhältnis des einen Sohnes zum andern. Während *υἱός* oder *υἱοί* selbst da, wo der eigene Name fehlt, fortbleiben kann cf z. B. Jo 21, 2 mit Mt 26, 37, findet sich in der griech. Bibel, soviel ich sehe, kein sicheres Beispiel für den Fortfall von *ἀδελφός*. So natürlich und gewöhnlich wie die Benennung des Sohnes nach dem Vater, des Weibes nach dem Gatten (Mt 1, 6; Jo 19, 15), des Sklaven, Freigelassenen, Hausgenossen nach dem gegenwärtigen oder ehemaligen Hausherrn (Rm 16, 10. 11; 1 Kr 1, 11, so sicherlich auch *Εὐσέβιος τοῦ Παμφίλου*) und so begreiflich die Benennung des Vaters oder der Mutter nach einem berühmten oder doch bekannteren Sohn („Alexanders (Mutter) Olympias" cf Lc 24, 10; Mr 15, 47; 16, 1 = Mt 27, 56) ist, so selten und seltsam die Benennung nach einem Bruder. Von Winer § 30, 3 bis zu Blaß § 35, 2 schleppt sich ein vereinsamtes Beispiel aus Alciphron epist 2, 2 Cf übrigens Kühner-Gerth I, 333 f. *α—δ*, auch oben S. 211 A 84 zu 3, 23.

willig, Ἀλφαίου (15) mit „Sohn des Alphäus“ und dagegen Ἰακώβου (16) mit „Bruder des Jakobus“ zu übersetzen. Während die alten Übersetzer das unmittelbar Einleuchtende zu unbefangenem Ausdruck brachten[34]), hat die hauptsächlich durch Hieronymus aufgebrachte ungeschichtliche Beurteilung der biblischen Angaben über die Verwandten Jesu und die Vf der Briefe des Jk und des Ju auch hier Verwirrung angerichtet[35]). War also der hier wie auch AG 1, 13 an vorletzter Stelle genannte Judas Sohn eines gewissen Jakobus, so liegt auch, zumal in Anbetracht der Häufigkeit dieses Namens, keinerlei Anlaß zu der Annahme vor, daß sein Vater Jakobus eine auch sonst im NT genannte oder sonst geschichtlich berühmte Person sei. Der Name des unberühmtesten Jakobus ist gut genug, einen Judas durch Bezeichnung als Sohn desselben von einem andern, demselben Kreise angehörigen Judas zu unterscheiden, der einen Vater anderen Namens hat. Daß Lc in beiden Schriften einen der 12 Apostel, den weder Mr noch Mt zu nennen, Judas Sohn des Jakobus nennt, und daß auch der 4. Ev 14, 22 außer dem Verräter Judas noch einen zweiten Judas unter den 12 Aposteln kennt, beweist aufs neue, daß Lc auch in kleinen Einzelheiten den ihm durch Mr dargebotenen Stoff nachgeprüft und das Ergebnis seiner Forschungen in die Darstellung aufgenommen hat. Dieser Apostel Judas Jakobs Sohn kann nur mit dem Apostel identisch sein, der bei Mt Lebbaeus, bei Mr Thaddaeus heißt (Bd I³, 395 f. A 12—14). Ihn nach seinem Vater zu benennen, lag um so näher, als der andere Judas seinen Beinamen Ἰσκαριώθ „Mann von Kerioth“ von seinem Vater Simon geerbt hatte[36]), so daß man Ἰούδαν Ἰσκαριώθ auch übersetzen könnte: „Den Judas (den Sohn) des Mannes von Kerioth.“ Endlich ist noch zu bemerken, daß Lc den Mr 3, 18 = Mt 10, 4 nur transskribirten Beinamen des zweiten Simon unter den Aposteln (καναναῖος = קַנָּאִי) hier wie AG 1, 13 durch ζηλωτής richtig übersetzt, cf Bd. I³, 396 A 15. — Von den 12 Aposteln begleitet, steigt Jesus vom Bergesgipfel herab, macht aber Halt an einem ebenen Platz, wo dann ein großer Haufe seiner Jünger und außerdem noch eine zahlreiche Volksmenge ihn umringt. Weit kann der Weg von der Höhe bis zu dem ebenen Platz am Berge nicht gewesen sein; denn wenn (17) nur von den 12 Aposteln gesagt wird, daß Jesus mit ihnen herabstieg, dann aber nicht an diese,

---

[34]) Hier haben ein „Sohn“ vor Alphäus und vor Jakobus Ss (Sc fehlt) S¹ S³ Sah (Kopt vor beiden Namen om. Sohn); ebenso Ss Mt 10, 4 und schon das Diatessaron in seinem harmonisirten Katalog nach Ischodad zu AG 1, 13 cf Hjelt, Altsyr. Evv. und Tatians Diatessaron S. 34, ferner S¹ Sah AG 1, 13.

[35]) Cf Forsch VI, 344 f., auch S. 293. 321 und Bd I³, 394 f. A 10—15.

[36]) Cf Jo 6, 71; 13, 2. 26 (12, 4; 14, 22) Bd IV³, 371 A 17; Bd I³, 397 A 16.

sondern an Jesus als Subjekt von ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ im Nominativ ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ κτλ. angeschlossen wird, so ergibt sich die Vorstellung, daß der größere Jüngerkreis, aus welchem Jesus die Zwölf ausgesondert hat (13), sich zurückgezogen hatte, um den Meister mit seinen Auserwählten eine Weile allein zu lassen, bis Jesus in Begleitung der Zwölf zu dem Platz zurückkehrte, an dem der große Haufe der Jünger ihn erwartete. Eben dort findet er aber auch eine große, von dem weiteren Jüngerkreis unterschiedene Volksmenge vor, die selbstverständlich nicht erst am Morgen nach der Nacht einsamen Gebetes (12 f.), sondern schon seit einiger Zeit Jesu nachzog und so auch am Tage vorher ihm zum Berge hinauf gefolgt war[37]). Auf die zunächst übergangene Schilderung des Zulaufs, den Jesus zur Zeit der Apostelwahl hatte (Mr 3, 7 f.), greift Lc nun erst (17ᵇ) zurück, indem er angibt, daß aus ganz Judäa d. h. Palästina[38]), woneben die Hauptstadt Jerusalem noch besonders hervorgehoben wird (cf 5, 17), aber auch aus dem Küstenstrich der vorwiegend heidnischen Städte Tyrus und Sidon sich eine Menge von Leuten angesammelt hatte, die Jesu auf seinen Wanderungen nachzogen, teils um seine Predigt zu hören, teils um von Krankheiten geheilt zu werden. Wie Jesus dem letzteren Verlangen entsprach, wird v. 18 f. beschrieben. Daß alle, die es begehrten, von ihm geheilt werden konnten, wird durch die Bemerkung vorbereitet, daß dem Volk die bloße Berührung des Körpers oder Gewandes Jesu genügte, was nicht immer wieder geschehen wäre, wenn es sich nicht als heilkräftig bewährt hatte; und dies wiederum wird dadurch erklärt, daß eine Heil-

[37]) ἦλθον v. 17ᵇ entspricht wie so oft (cf z. B. vorhin A 32 zu ὃν καὶ ὠνόμασεν v. 14, oder AG 1, 2 οὓς ἐξελέξατο) einem deutschen Plusquamperfectum.

[38]) Die nur vereinzelt bezeugten Zusätze hinter Ἱερουσαλήμ (ℵ* καὶ Ἰδουμαίας, a b c ff² . . *et trans fretum* [nicht Vulg, auch nicht e, der statt *et maritima* = καὶ παραλίου hat *et de transmarinis*], ferner e e Got hinter Sidon *et aliarum* [e *-orum*] *civitatum*, endlich D d statt aller anderer Namen hinter Ἰουδαίας nur καὶ ἄλλων πόλεων) entstanden teils aus Vergleichung von Mr 3, 7 f., teils aus Mißverständnis des lukanischen πᾶσα ἡ Ἰουδαία (s. oben S. 61 f. 247 f. zu 1, 5; 4, 44). Mr, dem als palästinischem Juden dieser Sprachgebrauch fremd ist oder doch fern liegt, nennt, um ganz Palästina mit Ausschluß Samarias zu umschreiben: Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa und Peräa und außerdem noch „die Leute um Tyrus und Sidon". Daß Lc ganz dasselbe mit soviel weniger Worten sagt, daß er z. B. nicht einmal Galiläa erwähnt, woher doch selbstverständlich vor allem Hörbegierige und Heilung Suchende Jesu nachzogen, ist der stärkste Beweis dafür, daß πᾶσα ἡ Ἰουδαία bei Lc das ganze „Land Israels", Palästina vielfach mit stillschweigendem Ausschluß Samarias, bezeichnet. — τῆς παραλίου ist nicht Attribut zu Τύρου, da das Wort als Attribut auch zu Σιδῶνος gehören und schwerlich im Singular stehen würde, sondern durch χώρας oder γῆς zu ergänzen cf Deut 1, 7 παραλίαν γῆν Χαναναίων, öfter substantivirt ἡ παραλία Jos 9, 1; 1 Makk 11, 8; Judith 2, 28 (al. 18); Pol. 1, 37, 2; II, 5, 2, ebenso aber auch ἡ παράλιος Deut 33, 19.

kraft von ihm ausging (s. oben S. 259 f. zu 5, 17). Wie aber Jesus auch dem Bedürfnis, ihn predigen zu hören, das ebenso wie das Verlangen nach Heilung die Massen zu ihm zog, genügt hat, zeigt die längere Rede, die Lc v. 20—49 folgen läßt. Er läßt damit den von Mr (1, 21—3, 14) ihm dargebotenen Leitfaden fallen, an welchen er sich (4, 31—6, 19) abgesehen von wenigen Umstellungen und einem Einschub (5, 1—11) gehalten hat. In 6, 20—7, 50 läßt er eine Reihe von Reden und Erzählungen folgen, zu welchen Mr überhaupt keine Parallelen bietet, um dann erst von 8, 4 an wieder streckenweise an Mr sich anzuschließen. Abgesehen von zwei ihm eigentümlichen Erzählungen (7, 11—17; 36—50) bringt Lc in diesem Abschnitt lauter solche Stoffe, die auch Mt behandelt hat; er gibt sie aber mit der einzigen Ausnahme von der Sendung des gefangenen Täufers (7, 18—35) in so selbständiger Auffassung und so abweichender Darstellung, daß auch hier wieder die Unabhängigkeit des Lc nicht nur von unserem Mt, sondern auch von einer ihm mit Mt gemeinsamen Grundschrift offenbar wird, während andrerseits die Identität der Tatsachen außer Zweifel steht.

Dies gilt auch von der Rede am Berge 6, 20—49 [39]). Aus dem Gegensatz zu dem, was v. 17[b]—19 von dem Verhalten des Volks zu Jesus gesagt war, und zu der Beschreibung seiner Heiltätigkeit als einer nahezu unpersönlichen Wirkung [40]), leitet Lc die große Rede als eine aus eigenem Entschluß hervorgehende Tat Jesu mit den Worten ein (20[a]): „Und er seinerseits erhob seine Augen (und richtete sie) [41]) auf die Jünger und sprach.“ Es sind ebensosehr die vielleicht nach Hunderten zählenden Jünger (17[a]), aus denen Jesus später einmal 70 oder 72 zu besonderem Dienst auswählen konnte (10, 1), wie die 12 Apostel (13), und diese nicht unter dem Gesichtspunkt ihres besonderen Berufs, sondern in ihrer Eigenschaft als vertrauensvoll ihm anhängende und lernbegierige Schüler sind es, die Jesus bei dieser Rede ins Auge faßt. Mehr als ein Satz derselben (z. B. 21—23. 40) konnte nur solchen gesprochen werden. Aber auch die vielleicht nach Tausenden zählenden Leute aus allen Teilen des Landes (17[b]),

---

[39]) Eine Vergleichung dieser Rede mit der Bergpredigt des Mt (c. 5—7) wurde bereits Bd I[3], 328 ff. angestellt.

[40]) Das Pass. ἐθεραπεύοντο (18) und die von Jesus ausgehende δύναμις (19). S. zu καὶ αὐτός 3, 23 oben S. 203 A 71; auch 4, 15; 5, 1.

[41]) Da nicht anzunehmen ist, daß die Jünger einen erheblich höheren Standort als Jesus eingenommen hatten, so ist ἐπάρας τ. ὀφθ. nicht wie 18, 13, auch 16, 23 von einem Emporblicken zu einem höher gelegenen Ort oder Gegenstand zu verstehen (cf. Ps 121, 1; 123, 1), sondern von einem Aufschauen, einem Aufschlagen der Augen, im Gegensatz zum Nichthinschauen cf Mt 17, 8; Jo 4, 35; 6, 5; Gen 13, 10; Ez 23, 27; Sach 2, 1; dafür häufiger ἀναβλέπειν Gen 13, 14.

die ihn und seine Jünger in weitem Kreise umringten, sollten hören, wie er seine Jünger belehrt, und werden gelegentlich durch eine besondere Anrede in Anspruch genommen (27). Diese in Blick und Wort zum Ausdruck kommende lebendige Beziehung des Predigers zu den sehr verschiedenartigen Personen der Zuhörerschaft ist für das Verständnis schon der Eingangsworte von Bedeutung. Von den 4 mit einem *μακάριοι* anhebenden Sätzen (20—22), denen die folgenden 4 Wehrufe (24—26) gegensätzlich entsprechen, ist nicht nur der vierte, dessen Form (*μακάριοί ἐστε*) dies von vornherein zeigt, sondern auch die 3 ersten, die, für sich betrachtet, auch als Urteile über Abwesende aufgefaßt werden konnten, durchaus an die Hörer gerichtet, wie die Anwendung der 2. Person in den begründenden Sätzen und das *οὐαὶ ὑμῖν* in den entsprechenden Antithesen (24 ff.) zeigt[42]). Diese Anrede will aber auch nicht als eine nur rhetorische Form sei es des Schriftstellers sei es des Redners selbst, sondern als sehr ernst gemeinte Ansprache an die Anwesenden genommen sein; denn nur um dies dem Leser zum Bewußtsein zu bringen, hat Lc, abweichend von der Anordnung des Mr (s. oben S. 278), die Schilderung der Sachlage (17—19) zu einer Einleitung in die Bergpredigt gemacht, und überdies (20[a]) die Jünger Jesu als die zunächst von Jesus ins Auge gefaßten Hörer aus der Masse der Anwesenden herausgehoben. Die Jünger sollen sich gesagt sein lassen, daß ihr Meister sie, die arm sind, und in der Gegenwart hungern und weinen, glücklich preist. Bettler waren die Apostel und die übrigen Jünger, soweit wir von ihren äußeren Verhältnissen wissen, bei aller Einfachheit ihrer gesellschaftlichen Stellung und ihrer Vermögenslage vor ihrem Eintritt in die Gefolgschaft Jesu nicht gewesen, und sie sind es auch durch ihren Anschluß an Jesus nicht geworden[43]). Weder auf ihren selbständigen Predigtwanderungen noch in der Begleitung Jesu haben sie Hunger oder sonst leiblichen Mangel gelitten (22, 35; 10, 5—7), und sie haben, seit ihr Meister sie in seine Nähe gezogen hatte, jedenfalls mehr Freudenstunden als Trauertage erlebt (5, 30—35). Schon die Erinnerung an diese äußeren Umstände

[42]) Die Nominative *οἱ πτωχοί, οἱ πεινῶντες κτλ.* vertreten also hier, obwohl sie formell Subjekte sind, doch zugleich die vokativische Anrede cf Kühner-Gerth I, 46f.; Blaß[7] S. 89. Durch vorgesetztes *ὦ οἱ* (Lc 11, 39; Phl 4, 15) würde nur der Gegensatz gegen andersartige Menschen stärker betont, aber der Sinn nicht wesentlich verändert, wie auch *ὑμῶν* hinter dem dritten *οὐαί* (25[a]) fehlen kann.

[43]) Zebedäus und seine Söhne treiben ihr Gewerbe mit Dienstknechten (Mr 1, 20); auch Pt hat in seinem Kahn mehrere Mitarbeiter s. oben S. 251. Levi-Matthaeus hatte ein einträgliches Amt, und ein großes festliches Mahl in seinem Hause ist schnell hergestellt (Lc 5, 29). Unter den Jüngerinnen gab es wohlhabende Frauen (Lc 8, 3; 23, 49. 55) und unter den Verehrern Jesu auch einzelne Reiche (Lc 23, 50—53; Mt 27, 57; Jo 19, 38—42).

hätte ebenso wie die Hochschätzung der in der Bergpredigt verkündigten Sittenlehre vor der Mißdeutung bewahren sollen, daß Jesus an die Spitze dieser vielgepriesenen Rede eine feierliche Seligpreisung der in bezug auf irdische Güter und die notwendige Nahrung und jegliche Lebensfreude Mangel Leidenden gestellt habe, und daß erst die Zusätze *τῷ πνεύματι* und *τὴν δικαιοσύνην*, die Mt 5, 3. 6 zu *πτωχοί* und *πεινῶντες* hinzugefügt sind, diesen Begriffen einen ethischen Anstrich oder eine tiefere Bedeutung gegegeben haben [44]). Es sollte sich von selbst verstehen, daß Jesus auch nach dem Bericht des Lc unter den „Armen" hier nur die עֲנִיִּים oder עֲנָיִים verstanden wissen wollte, denen das Ev zu predigen sein Lebensberuf war (cf 4, 18; 7, 22 oben S. 237 f.) d. h. die im Gefühl ihrer sittlichen Schwäche und Unwürdigkeit demütig vor Gott sich Beugenden, Gottes Gnade wie Bettler Begehrenden und darum auch die ihnen im Ev durch Jesus angebotene Amnestie Gottes in dankbarem Glauben sich Aneignenden (cf Lc 5, 8. 31 f.; 7, 39—47; 15, 1—32; 18, 9—14). Die Freude über den dadurch gewonnenen Stand der Befreiung von der Sündenschuld und der Gnade bei Gott (cf Lc 4, 18 f.; 5, 20—25; 7, 50; 10, 20; 18, 14) schließt nicht das Verlangen aus, welches hier als ein Hungern bezeichnet ist (cf Lc 1, 53), um zu sagen, daß die Güter, nach denen der Fromme vor allem anderen verlangt, für das geistige Leben ebenso notwendig sind, wie das Brot zur Fristung des leiblichen Lebens. Wenn die Nennung der Gerechtigkeit als des Gutes, nach welchem der Fromme ein dem Hunger vergleichbares Verlangen hat und im Gegensatz zu allen Erdengütern als dem von Gott gesteckten Ziel seines Lebens trachtet (Mt 5, 6; 6, 33), eine auslegende Erweiterung des ursprünglichen Wortes Jesu ist, so ist es auch eine unübertrefflich wahre Deutung. Das Bewußtsein, von der Sündenschuld entlastet zu sein, schließt den stärksten Antrieb in sich, nach der tatsächlichen Gerechtigkeit vor allem des eigenen Lebens zu verlangen und zu streben. Dabei aber bleibt das Verlangen des Frommen nicht stehen, sondern es ist gerichtet auf einen allgemeinen Stand der Dinge auf Erden, welcher alle Ungerechtigkeiten ausschließt, und in welchem nur noch der Wille Gottes Raum hat und Verwirklichung findet, d. h. die verheißene Königsherrschaft Gottes [45]). Weil aber dieses Ziel frommen Verlangens im gegenwärtigen Weltlauf nicht nur nicht erreicht wird, sondern nicht einmal eine stetige Annäherung an dieses Ziel zu erkennen ist, so ist die Trauer und die Weh-

[44]) Das Bd I³, 181—187 über *πτωχός* im Unterschied von *πένης*, *ἐνδεής* u. dgl., die Geschichte seiner Auslegung und die hebr. und die aram. Grundlage Gesagte soll hier nicht wiederholt werden.

[45]) Cf Ps 85, 9—14; Jes 60, 18—22 (unmittelbar vor dem Predigttext in Lc 4, 18 f.); 2 Pt 3, 13.

klage über die andauernde Macht der Ungerechtigkeit im Leben der Welt ein unveräußerliches Element der Stimmung des Frommen, solange er diesem Weltlauf angehört. Darum heißt es auch: „Selig seid ihr, die ihr in der Gegenwart weinet.“ Daß nur im zweiten und dritten, nicht auch im ersten Makarismus durch ein *νῦν* der Gegensatz des gegenwärtigen und des zukünftigen Äons (cf Lc 16, 8; 18, 30; 20, 34 f.) zum Ausdruck kommt, erklärt sich aus der Verschiedenheit der dreifachen Kennzeichnung der Frommen. Hungern und weinen sollen sie nicht in Ewigkeit, aber *πτωχοί* in dem vorhin dargelegten Sinn, die in Demut von der Gnade Gottes Lebenden sind die Frommen allezeit und in Ewigkeit, mögen sie bittend und Hilfe suchend ihre Hände nach ihm ausstrecken oder ihn preisen für die Gnade, die sie ans Ziel gebracht hat. Diesem Unterschied zwischen dem ersten Makarismus ohne *νῦν* und den beiden folgenden mit *νῦν* entspricht auch die Verschiedenheit der begründenden Sätze, durch welche die paradoxen Urteile gerechtfertigt werden. Während dem zweimaligen *νῦν* (21) die Futura *χορτασθήσεσθε* und *γελάσετε* entsprechen, lautet die Begründung des ersten Makarismus: *ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*. Daß durch diesen präsentischen Satz der eschatologische Begriff der Königsherrschaft und des Königreichs Gottes[46]) nicht verneint werden soll, beweisen allein schon die futurischen Aussagen in v. 21, die ja nur in der zukünftigen, alles Böse und alles Übel ausschließenden Weltordnung, in dem endgiltig hergestellten Gottesreich zur vollen Wahrheit werden können. Damit aber verträgt sich sehr wohl die andere, in v. 20 zum Ausdruck gebrachte Vorstellung, daß dieses Gottesreich doch auch schon in der Gegenwart eine Wirklichkeit habe[47]), ein reales Gut sei, das man gewinnen, empfangen und sein eigen nennen kann. Es gehört schon jetzt den Armen; denn Gott hat bereits für gut befunden, es ihnen zu geben (Lc 12, 32). Dadurch sind sie schon jetzt reich in der Richtung auf Gott (12, 21), und besitzen an den unsichtbaren Gütern, die sie im Herzen tragen, eine Bürgschaft für die Erfüllung der Verheißung, daß aller Hunger nach wahrhaftigen Gütern, der daneben noch in ihnen andauert, in dem zukünftigen Äon Stillung finden, und aller Schmerz über das Böse und das Übel, das sie an sich selbst und um sich her jetzt noch wahrnehmen, dann in Freude wird verwandelt werden. Von dieser endgiltigen Zukunft wendet sich Jesus mit dem 4. Makarismus (22 f.) zu einer näheren Zukunft, die ganz noch das Gepräge des gegen-

[46]) Cf 9, 27; 11, 2; 12, 31—48; 13, 28 f.; 21, 31; 22, 16. 18. 29 f., auch Bd I[3], 195 f., dort auch wie schon I[3], 125 über die hier Platz greifende konkrete Bedeutung von *βασιλεία* (das Königreich oder die Welt als vollkommen von Gott beherrschtes Gebiet) neben der abstrakten (königliche Herrschaft, Regierung, Würde).

[47]) Lc 11, 20 (*ἔφθασεν*, verschieden von *ἤγγικεν* 10, 9. 11); 17, 20 f.

wärtigen Weltlaufs an sich trägt und sogar noch schärfer und schmerzlicher, als die Gegenwart, in welcher Jesus redet, den Gegensatz zwischen der um Jesus gescharten Jüngerschaft und den ganz in dem gegenwärtigen Weltlauf befangenen Menschen (16, 8; 20, 34) ans Licht bringen wird. Glücklich preist Jesus seine Jünger auch im Blick auf die unausbleiblichen zukünftigen Fälle, in welchen die Menschen im allgemeinen d. h. die nicht zu dem vergleichsweise kleinen Jüngerkreis (cf 12, 32) gehörigen Leute sie hassen, sie von ihrer Gemeinschaft ausschließen, sie schmähen und ihren Namen als Bezeichnung von etwas Hassenswerten in den Bann tuen (und zwar alles dies) wegen des Menschensohns. Von blutigen, mit Hilfe der obrigkeitlichen Gewalten durchgeführten Verfolgungen ist hier noch nicht wie 21, 12—19 die Rede, aber doch von Anfeindungen der Jünger um ihres Bekenntnisses zu Jesus willen, die als das Vorspiel der später folgenden blutigen Verfolgungen (AG 7, 54—8, 4; 12, 1 f.) noch vor dem Tode Jesu eingetreten sind [48]). Da die in Aussicht gestellten Schmähungen sich nicht auf die Eigennamen einzelner Jünger, sondern auf ihren gemeinsamen Namen beziehen, so werden Leser wie Theophilus dadurch an einen der durch Lc selbst für die apostolische Zeit bezeugten Namen erinnert worden sein, an den bei den Juden üblich gewordenen Namen *Ναζωραῖοι* oder an den unter der heidnischen Bevölkerung von Antiochien aufgekommenen Namen *Χριστιανοί* oder *Χρηστιανοί* [49]). Da diese beiden Namen die Zugehörigkeit zu Jesus von Nazareth oder zu Jesus dem Christ ausdrücken, so wird von da aus der Sinn der Worte „um des Menschensohnes willen“ in Verbindung mit der Verunglimpfung des gemeinsamen Namens der Christen verständlich. Der Name Jesu, den die Seinigen in der einen oder anderen Form als Namen ihres Bundes tragen, wird in ihnen gehaßt, beschimpft und in den Bann getan. Sie leiden dann, wie es anderwärts heißt, „um des Namens Jesu willen“ [50]). An dem Tage aber, an dem sie dies trifft,

---

[48]) Von Anfängen der Erfüllung dieser Weissagung (denn *ὅταν* setzt den zukünftigen Fall nicht wie *ἐάν* als einen möglichen, sondern als einen je und dann eintretenden) berichtet schon Jo 9, 22; 12, 42.

[49]) Über beide Namen soll zu AG 11, 26 (cf 26, 28; 1 Pt 4, 15) und AG 24, 5 gehandelt werden.

[50]) Lc 21, 12. 17; AG 5, 41; 9, 16; 21, 13 (26, 9); 1 Pt 4, 13. Nazaräer oder Christianer und der darin enthaltene Name Jesu ist „der schöne Name“, der nach Jk 2, 7 über die sämtlichen Glieder der christlichen Gemeinden genannt ist und von ihren Widersachern verlästert wird, indem man sie vor den Richtern verklagt. Dieses *καλὸν ὄνομα* des Jk ist der Protest gegen das *ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* Lc 6, 22, wo Ss merkwürdig frei übersetzt: „und bringen hervor (setzen in Umlauf) über euch einen Namen, der böse ist“. Just. apol. I, 4 betont, daß der Name *Χριστιανοί* (= *Χρηστιανοί*) etymologisch mit *χρηστός* zusammenhänge und somit nicht zum Schimpfnamen sich eigene.

sollen sie sich nicht nur in Geduld fassen, sondern (23) sich darüber freuen und vor Freude hüpfen [51]); denn der als Entgelt für die Schmach, die sie um Jesu willen erdulden, ihrer wartende Lohn, auf welchen Jesus sie hinweist (*ἰδού*), ist reichlich im Himmel vorhanden [52]). Dies wiederum wird dadurch bestätigt, daß die Vorfahren der Leute, die jetzt und in nächster Zukunft die Jünger mit so übler Nachrede verfolgen, also die Juden früherer Zeiten, in ähnlicher Weise an den Propheten gehandelt haben [53]).

Dem vierfachen *μακάριοι* entspricht ein vierfaches *οὐαί* (24—26), welches ebensowenig wie jenes als eine nur rednerische Wendung anzusehen ist. Unter dem großen Haufen derer, die weniger, um das Wort Gottes zu hören, als um Heilung von Krankheit für sich selbst oder ihre Angehörigen zu finden, sich um Jesus geschart hatten (17—19), werden manche gewesen sein, die abgesehen von den Krankheiten, die sie zu Jesus geführt hatten, an ihrem irdischen Besitz genug zu haben meinten — das sind die Reichen, denen das erste Wehe gilt (cf 1, 53; 12, 16—21) —, und andere, die ihre durch Jesus wiedererlangte Gesundheit nicht zur Ehre Gottes und im Dienst des Nächsten zu gebrauchen, sondern wiederum so, wie vor ihrer Erkrankung, in einem Leben sinnlicher Genüsse zu vergeuden geneigt waren (cf dagegen Jo 5, 14). Das sind die in der Gegenwart Gesättigten, denen das zweite Wehe gilt, weil sie nach einer besseren Zukunft sich nicht sehnen. Aber auch unter denen, die mit Vergnügen und Bewunderung den Worten des ergreifenden Predigers lauschten und die Taten, die er an anderen tat, anstaunten, gab es Leichtsinnige, die den Ernst der Stunde, da Jesus ihnen nahetrat, nicht bedachten (Lc 4, 22. 32. 36; 5, 26; 8, 12f.; 19, 42). Das sind die jetzt und, wenn es nach ihnen ginge, jederzeit Heiteren und Lachenden, denen Jesus ein drittes Wehe zuruft. Das Wehe über die Reichen wird damit begründet, daß sie ihre Tröstung d. h. diejenige Befriedigung und gleichsam Entschädigung für die auch

---

[51]) Zu *σκιρτᾶν*, im NT nur bei Lc, cf besonders 1, 44. Zum Gedanken cf AG 5, 41; Jk 1, 2; 1 Pt 4, 13.

[52]) Auch hier (cf Bd I[3], 198 zu Mt 5, 12) gestattet der Wortlaut nicht die Deutung, daß den Frommen ihr Lohn im Himmel, d. h. nachdem sie in den Himmel gekommen sein werden, werde ausgezahlt werden, was auch eine anachronistische Vorstellung sein würde (cf dagegen Lc 16, 22ff.; 23, 43), sondern es sind die zwei Gedanken in eins verschmolzen, daß der Lohn ein großer sei (dies allein v. 35), und daß er sich zur Zeit im Himmel befinde, dort bei Gott sicher aufgehoben sei cf Lc 18, 22; 1 Pt 1, 4. Das *πολύς* om. e.

[53]) Marcion, D a ff[1] (nicht b c d e Vulg) om. *γάρ*. — *κατὰ τὰ αὐτά* in v. 23 gut genug (B D Q X, *so* Ss S[1] Sah, *similiter* n, *per eadem* e), v. 26 noch stärker bezeugt: *κατὰ ταῦτα* (ob aus *κατὰ ταὐτά*?) Mn, ℵ (26 nur ℵ*) A E . ., b ff[1], S[2], nur *ταῦτα* ohne *κατά* Kopt, *τὰ αὐτά eadem* c. Zur Sache cf Lc 11, 51; 13, 34; 20, 9ff.; AG 7, 51f.; Hb 11, 36ff.

ihnen nicht ersparten Leiden und Nöte des menschlichen Lebens, welche sie sich zu verschaffen und erhalten bemüht sind, d. h. eben ihren Reichtum hinweghaben d. h. bereits empfangen haben [54]). Diejenige Tröstung dagegen, nach welcher die Frommen sich sehnen (Lc 2, 25), begehren diese Reichen nicht, können sie daher auch nicht empfangen. Darum wehe ihnen; denn der Trost, den sie begehrten und empfangen haben, wird spätestens in der Stunde des Todes ihren Händen entrissen werden cf Lc 16, 25. Wehe auch den in diesem Weltlauf Gesättigten; denn es wird, wenn sie dieser Welt und diese Welt ihnen entrissen wird, für sie eine Zeit des Darbens anbrechen. Wehe endlich den in diesem Äon jederzeit Lachenden; denn es wird auch für sie eine Zeit kommen, da sie trauern und wehklagen werden. Wie der 4. Makarismus so hebt auch das 4. Wehe (26) sich dadurch von den drei vorangegangenen ab, daß damit nicht wieder Leuten von einer bestimmten Denkweise etwas zugesprochen wird, sondern den Hörern ohne Unterschied für den je und dann in der Zukunft eintretenden Fall, daß ihnen von anderen etwas widerfährt. Im geraden Gegenteil zum letzten Makarismus wird sowohl den Jüngern als solchen Leuten aus dem weiteren Kreise, die noch Jünger werden könnten, gesagt: „Wehe [55]), wenn euch alle Leute Gutes nachsagen; denn demgemäß taten ihre Väter den falschen Propheten“ [56]). Lob und Beifall zu finden ist kein Beweis von unfrommer oder unsittlicher Gesinnung (cf Lc 2, 52; 4, 15), aber zu den Kennzeichen eines echten Jüngers Jesu gehört auch das Andere, daß er nicht von aller Welt Lob ernte, sondern wie sein Meister und die echten

[54]) *ἀπέχω* wie Mt 6, 2. 5. 16; Phl 4, 18 = *ἀπέλαβον* Lc 16, 25 ist die gewöhnliche Form, in der man den Empfang einer Zahlung bescheinigt, *ἀποχή* die Quittung s. Bd I[4], 264 A 50. — Zu *παράκλησις* cf Lc 2, 25, das Verbum im gleichen Sinn 16, 25. Die Übersetzung von *παρακαλεῖν* durch „bitten, anflehen“ und *παράκλησις* durch „Bitte, Wunsch“ im Diat. (Forsch. I, 78f. 131f. Note 3. 11 S. 176f. Note 7) und SsSc 6, 24 ist weder sprachlich noch sachlich zu rechtfertigen. Sonderbar auch Tert. c. Marc. IV, 15 p. 465, 19 und 466, 20 *advocationem vestram* (*suam*) wie p. 465, 13 vom Schöpfer bzw. Christus *mendicorum advocatorem* (= *παράκλητον*).

[55]) *οὐαί* nur hier ohne folgendes *ὑμῖν* (om. Marc., fast alle griech. und lat. Hss, Got, S^3, zugesetzt in D Δ, b [dieser ohne *vobis* oder *vos* hinter *bene*], SsS[1], Sah Kopt), auch sonst in der Bibel nie ohne Zusatz im Dat. oder Acc. Ap 8, 13; 12, 12 oder Nom. Ap 18, 10; Jes 1, 4. 24 oder Voc. 1 Reg 13, 30; Jer 34, 5. Wie dieses *ὑμῖν* eine Assimilation an v. 24f. und den gemeinen Sprachgebrauch ist (auch z. B. Epict. III, 19, 1; 22, 31), so die Auslassung von *πάντες* bei Mn (Tert. c. Marc. IV, 15 p. 467, 25) DL . . ., SsS[1], Sah Kopt, Assimilation an v. 22. Die ganz unbedeutende Schwankung in bezug auf die Stellung von *πάντες* (ℵ hinter *ἄνθρωποι*) kann es nicht verdächtigen.

[56]) Zu *καλῶς εἴπωσιν* c. acc. (D *ὑμῖν*) cf *κακῶς ἐρεῖς* AG 23, 5 aus Ex 22, 27 LXX, *κακολογεῖν* AG 19, 9, auch klass. Kühner-Gerth I, 295. 323f. — Zur Beliebtheit der falschen Propheten bei allem Volk cf Jer 18, 18, auch AG 8, 9f.

Propheten der Vorzeit auch Widerspruch erfahre (2, 34; 12, 51 f.). Die zweimalige Zusammenstellung der Angeredeten mit den Propheten (23. 26) hat zur Voraussetzung, daß jene einen Beruf haben, der sie verpflichtet, Anderen Gottes Wort zu verkündigen, so daß Jesus v. 26 ebenso wie v. 23 vor allem die eben erwählten Apostel (13 ff.; 9, 2) und in zweiter Linie die übrigen Jünger (17; 9, 60; 10, 1 ff.) im Auge gehabt haben muß. Dies bestätigt auch der Übergang zu einem neuen Abschnitt der Rede (27—38): „Aber euch sage ich, die ihr zuhöret." Auch bis dahin schon hat Jesus ja keineswegs Abwesende angeredet. Der Sinn von 27ª kann also nur der sein, daß Jesus von Mahnungen und Warnungen, welche auf die Jünger, und insbesondre auf die Apostel als Träger eines prophetengleichen Berufes (cf 11, 49) berechnet waren, zu solchen Mahnungen übergeht, welche ebensogut alle anderen Hörer dieser Predigt sich sollen gesagt sein lassen. Um so mehr muß es befremden, daß die Vorstellung von den Aposteln und Jüngern überhaupt als Trägern eines Berufs, der sich mit dem der Propheten vergleichen läßt, bis dahin in dieser Rede samt ihrer Einleitung nicht einmal angedeutet ist. Die Überlieferung der Bergpredigt durch Lc zeigt hier eine Lücke[57]).

Das Erste, was Jesus von allen seinen Hörern fordert (27 bis 36), ist eine auch die Feinde mit einschließende tätige Nächstenliebe. Dieser Abschnitt entspricht seinem wesentlichen Inhalt nach dem Stück der Bergpredigt Mt 5, 39—48, ist aber von Lc in der Mitte durch den Satz unterbrochen (31): „Gemäß dem, was ihr wollt, daß auch die Leute tun, tut ihnen gleichermaßen", welcher Mt 7, 12 zwar auch als ein Satz der Bergpredigt, aber an sehr anderer Stelle zu lesen ist. Mag Lc diesen Satz in der vollständigeren Form, die er bei Mt hat, oder in der negativen Form, die unter anderen dem älteren Zeitgenossen Jesu Hillel zugeschrieben wird[58]), gekannt haben oder nicht, jedenfalls ist es bezeichnend für Lc oder die von ihm befolgte Überlieferung, daß er die Beziehung auf das atl Gesetz, welche dem Spruch Jesu bei Mt wie dem Spruch Hillels eigen ist, fern gehalten hat. Es entspricht dies dem anderen Unterschied zwischen Lc und Mt, daß das ganze

---

[57]) Sie würde durch die Sätze Mt 5, 13—16, die dort an die Sätze Lc 6, 22—23 = Mt 5, 11—12 sich anschließen, passend ausgefüllt. Von diesem Stück des Mt findet nur Mt 5, 15 bei Lc und zwar eine doppelte Parallele: 8, 16 und 11, 33. Was Mt 5, 17—39 über das Verhältnis der sittlichen Forderung Jesu zu Gesetz und Propheten gesagt ist, fehlt bei Lc überhaupt; nur einzelne Sprüche wie Lc 12, 58 f. = Mt 5, 25 f.; Lc 16, 17 = Mt 5, 18 und Lc 16, 18 = Mt 5, 32 sind in anderem Zusammenhang bei Lc untergebracht.

[58]) Cf Bd I³, 313 A 32. Interessant wäre es, wenn die Aufnahme der entsprechenden negativen Regel in das Aposteldekret AG 15, 20. 29 von Lc selbst herrührte. Cf dagegen vorläufig Einl II³, 349. 358 f. A 12. 15.

Stück von der Nächsten- und Feindesliebe bei Mt (5, 38. 43), aber nicht bei Lc als praktische Auslegung zweier Gesetzesstellen zum Zweck der Verteidigung Jesu gegen die Anklage des Gesetzesbruchs eingeleitet wird. Diese Zusammenhänge und Gegensätze haben für Lc an Bedeutung verloren; es ist das Gemeinmenschliche, woran er sich hält. Jesus fordert von seinen Hörern (27 f.), daß sie ihren Feinden d. h. denen, die sie hassen, verfluchen und durch Schmähung zu schädigen suchen [59]), durch Tat, Wort und Gebet Liebe beweisen; ferner, (29) daß sie auch tätlicher Angriffe auf ihre Person oder Kleidung sich nicht erwehren, sondern sich bereit zeigen, noch schlimmeres sich gefallen zu lassen. Eine Verallgemeinerung der Forderung, (29b) dem, der einem das Obergewand wegnimmt, auch das Untergewand nicht vorzuenthalten, bringt der Satz (30): „Einem jeden, der dich (um etwas) bittet, gib (dasselbe), und von dem, der das Deinige wegnimmt, fordere (es) nicht zurück" [60]). Den Abschluß der Reihe von Sätzen von v. 27 an bildet die schon berührte Regel (31), das, wovon man wünscht, daß die Leute es einem antun, sich ebenso auch als Maßstab des Verhaltens gegen die Leute dienen zu lassen. Ist, wie man annehmen darf, die Fassung dieser Regel in die Form einer Verneinung ihres Gegenteils bei den Juden zur Zeit Jesu üblich gewesen [61]), so ist eben dies bezeichnend für die Sittenlehre Jesu, daß er nicht Antwort gibt auf die Frage, was dem Israeliten verboten oder erlaubt sei, was er daher auch ohne Furcht vor einer strafbaren Übertretung des Gesetzes oder vor unangenehmen Gegenäußerungen der Mitmenschen sich gestatten dürfe, sondern daß er im Sinn der alten Propheten (z. B. Micha 6, 8) positive Antwort gibt auf die Frage nach dem, was das gute, das von Gott erforderte und Gotte wohlgefällige Verhalten sei, und daß er die in

[59]) ἐπηρεάζειν in der Bibel sonst nur noch 1 Pt 3, 16 (nicht Mt 5, 44 Bd I³, 255 A 33) bezeichnet meist heimliche Schädigung, besonders durch üble Nachrede Philo c. Flacc. 7 a. E.; Jos. bell. prooem. 5; Just. apol. I, 1; ἐπήρεια Ign. Magn. 1, 3; Philo c. Flacc. 20 von dämonischen Einflüsterungen, auch von verleumderischen Anklagen Artemid. oneirocr. I, 73; IV, 70.

[60]) Das entbehrliche und vielleicht unechte (om. ℵ B Ol) τῷ hinter παντί (cf Blaß § 47, 9; 73, 3) wurde früh zugesetzt: Didache 1, 7; Just. apol. I, 15; Gnostiker bei Clem. strom. III, 27 u. Clem. qu. dives 32, A D . . — Παντί om. Ss; σέ om. e, Just. l. l. Die frivole Anwendung des Spruchs seitens gewisser Libertinisten, wovon Clemens strom. III, 27 berichtet, zog das σέ als Objekt zu δίδου („Jedem der bittet, gib dich hin"). Selbstverständlich ist σέ vielmehr Objekt zu αἰτοῦντι und es fehlt diesem wie dem δίδου das unbestimmt gelassene Sachobjekt cf Lc 11, 9 (wo aber auch das persönliche Objekt zu αἰτεῖν fehlt; ebenso Jk 1, 5) und Jo 4, 10 (wo nicht αἰτεῖν, aber διδόναι ein Sachobjekt hat).

[61]) Älter als Jesus ist das Buch Tobit (4, 15 ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς), ferner Hillel (s. oben A 58), ziemlich gleichzeitig Philo (bei Eus. praep. ev VIII, 7, 6), vorchristlich vielleicht auch der Teil der Didache (1, 2), worin wir die negative Fassung der Regel finden.

jedem Menschen bis zur Vollkommenheit ausgebildete Selbstliebe zum Maßstab der Nächstenliebe erklärt, welche die Erfüllung alles Gesetzes ist. Damit aber die „goldene Regel", wie man den Spruch von v. 31 genannt hat, nicht dahin mißdeutet werde, daß der Wunsch, von den Anderen gut behandelt zu werden, der richtige oder auch nur ein berechtigter Beweggrund zu tätiger Nächstenliebe sei, wird v. 32—34 gezeigt, daß Liebe, Wohltätigkeit und entgegenkommende Gefälligkeit im Geschäftsleben, die man solchen Menschen erweist, von welchen man Gleiches erfährt oder zu erwarten hat, noch kein dankenswertes, besonderer Anerkennung wertes Tun sei [62]), da auch die Sünder das Gleiche leisten. Diese dreimalige Vergleichung mit solchen Leuten, die nach gemeinem Urteil weder Frömmigkeit noch Sittlichkeit besitzen, sagt deutlicher als die dreimalige Frage *ποία ὑμῖν χάρις*, daß Jesus jene, auf der stillschweigenden Bedingung der Gegenseitigkeit beruhenden Freundlichkeiten des geselligen Verkehrs nicht als Zeichen der Frömmigkeit und als Tatbeweise wahrer Liebe gelten läßt. Hiemit ist schon vorbereitet, daß die Rede noch einmal (35 cf 27 f.) zur Forderung der Feindesliebe zurückkehrt. Ist die Feindesliebe das äußerste Gegenteil der durch empfangene oder zu erwartende Guttaten veranlaßten Freundlichkeit, so bildet einen Gegensatz zu solcher Scheinliebe doch auch schon die ohne Aussicht auf vorteilhafte Gegenleistungen geübte Liebe. Daher kann diese letztere mit der Feindesliebe zusammengestellt werden: „Dagegen liebet eure Feinde und tut gutes und borget, ohne Hoffnung, etwas dafür wiederzuempfangen [63]), und

---

[62]) *χάρις* im Sinn von Dank, abgesehen von mehrmaligem *χάρις τῷ θεῷ* bei Pl im NT nur nach Lc 17, 9. Daß der Sinn der Frage nicht wesentlich verschieden ist von *τίνα μισθὸν ἔχετε* Mt 5, 46, zeigt Lc 6, 35.

[63]) Ans *μηδέν* konnte vor *ἀπελπ.* durch Dittographie *μηδενα* entstehen. So ℵ.Ξ . . ., vielleicht auch Ss S[1] („schneidet nicht ab die Hoffnung irgend eines Menschen"). Dagegen Sh „verderbet" oder „verlieret nicht die Hoffnung", als ob *μηδέν* = „in bezug auf nichts, in keiner Weise" nur eine starke Verneinung wäre cf Lc 4, 35; Ap 2, 10. Sehr dunkel ist im Streben nach Wörtlichkeit S[3] geworden, scheint aber *μηδέν* gelesen zu haben. An die weitaus gebräuchlichste Bedeutung des nur hier im NT vorkommenden *ἀπελπίζειν* (auch *ἀφελπίζειν* geschrieben) c. acc. oder gen. (so auch die Mediciner s. Hobart p. 18) „an etwas verzweifeln, die Hoffnung für jemand oder auf etwas aufgeben" hielten sich die älteren Lat (*nihil desperantes*). Bei Ambros. (zu Lc p. 6, 4 *cum desperatione recuperationis* und zu Tob. ed. Bened. II, 609 *mutuum date nihil sperantes*) und Hieron. (in Ezech. Vall. V. 210 *foeneramini his, a quibus non speratis recipere*) zeigen sich, sicherlich unter dem Einfluß griech Vorbilder, die ersten Spuren der durch Hieron. in die lat. Bibel eingeführten Übersetzung: *nihil inde sperantes*. So verstanden auch Sah Kopt, ferner Chrysost. hom. 15 u. 57 (al. 58) in Matth. ed. Montfaucon VII, 199 575 in den frei nach Lc 6, 34 gestalteten Anführungen von 6, 35 *παρ' ὧν μὴ* (oder *οὐ*) *προσδοκᾶτε λήψεσθαι* (oder *λαβεῖν*). Daß nur dieses Verständnis dem Gegensatz *ἐλπίζετε λαβεῖν* (34) und dem ganzen Zusammenhang entspricht, und daß es nicht ohne jede

es wird (so wird) euer Lohn ein reichlicher sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein; denn er ist gütig über die Undankbaren und Bösen". Von dem Lohn des Wohlverhaltens ist hier, wie das Fut. ἔσται und die Abwesenheit des nach überwiegender Bezeugung hier fehlenden ἐν τοῖς οὐρανοῖς zeigt, nicht wieder wie v. 23 als von einem schon in der Gegenwart bei Gott aufbewahrten Lohn, sondern als einer aus dem zukünftigen Wohlverhalten in der Zukunft erwachsenden Frucht die Rede. Worin aber der Lohn bestehen wird, ist hier so wenig wie v. 23 ausdrücklich gesagt, jedoch angedeutet, wie dort durch die Verheißungen v. 20 f., so hier durch καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. Dies bedeutet zwar nicht eine Erhebung zur Würde von Gottessöhnen [64]), denn die folgende Berufung auf die Gleichheit des geforderten menschlichen Verhaltens mit dem Verhalten Gottes zeigt, daß das geforderte Wohlverhalten vielmehr als ein Beweis für die Gotteskindschaft der so Handelnden gelten soll. Aber die tatsächlich erwiesene Gotteskindschaft der Frommen begründet die Erwartung, daß Gott sie als seine Kinder behandele, an seinen Gütern ihnen vollen Anteil geben wird. Die mit v. 27 begonnene Anrede aller Anwesenden scheint hier wieder zurückzutreten hinter die Belehrung der Jünger, indem das richtig verstandene ἔσεσθε υἱ. ὑψ. die Gotteskindschaft der Angeredeten voraussetzt. Noch deutlicher tritt dies zutage in der Mahnung (36): „Werdet (d. h. erzeiget euch cf Bd I³, 256 A 34) barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist." Denn wenn auch der Gedanke der allgemeinen Gotteskindschaft der Menschen dem Lc nicht fremd ist (s. oben S. 220 zu 3, 38), so hat doch auch er so wenig wie die andern

---

Stütze im Sprachgebrauch aufkommen konnte, scheint unbestreitbar. Wie ἀπαιτεῖν von altersher, so auch Lc 6, 30; 12, 20 heißt: Das, was man zu fordern ein Recht hat und der Andere abzuliefern verpflichtet ist, abfordern oder geradezu zurückfordern, ἀπολαβεῖν: von dem Andern das einem Gebührende oder jenem Obliegende empfangen (Lc 6, 30 cf 18, 30; 23, 41; Rm 1, 27), ἀποδιδόναι geben, wozu man verpflichtet ist, oder zurückgeben (Lc 7, 42; 9, 42; 10, 35), kann auch ἀπελπίζειν heißen „hoffen, daß man das, worauf man einen Anspruch hat, erhalte", seien es Zinsen von einem geliehenen Kapital oder das Kapital selbst, in letzterem Fall also, „wiedererhalte". Sollte Lc, was nicht eben wahrscheinlich ist, der erste Schriftsteller sein, der das Wort in diesem Sinn gebrauchte, so wäre das weniger unbegreiflich, als daß er ohne sicheres Beispiel in der vorhandenen älteren Literatur AG 20, 19 ἄφιξις im Sinn von Weggang gebraucht. Cf Blaß im Komm. zu AG 20, 19 und Gramm² S. 6.

[64]) Nicht Mt 5, 9 (υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται), sondern Mt 5, 45 (γένησθε υἱοὶ τ. π.) ist parallel mit Lc 6, 35 cf Bd I, 194f. 256 A 34. Zu υἱοὶ ὑψίστου cf 1, 32. 35; 8, 28, auch προφήτης ὑψίστου 1, 76, δοῦλοι θεοῦ τ. ὑψ. AG 16, 17, ὁ ὕψιστος AG 7, 48. Es ist zu beachten, daß, abgesehen von Mr 5, 7 = Lc 8, 27, wo ein besessener Heide redet, im NT nur Lc (δ) ὕψιστος (= עליון Gen 14. 18—22, aram. עלאה und עלאה) mit und ohne θεός davor als Attribut oder Name Gottes gebraucht, im AT besonders im Munde von Heiden oder wo von Heiden die Rede ist.

Evv ein Wort Jesu aufbewahrt, wodurch er diesen Gedanken unzweideutig und unterschiedslos auf die Masse seiner Volksgenossen angewandt hätte. Die in v. 35 sich anbahnende Wendung von der gesamten Zuhörerschaft zu dem Jüngerkreis ist in v. 36 vollzogen. Dieser unverbunden neben das Vorige tretende[65]) und dagegen mit v. 37 f. durch *καί* verbundene Satz bildet auch nicht den Abschluß des mit 27 begonnenen Abschnitts, sondern die Einleitung zu einem neuen, den Jüngern insbesondere geltenden Redeteil. Gott, ihrem Vater, den sie nicht als ihren Vater ansehen könnten, wenn sie nicht sein Erbarmen erfahren hätten, sollen sie in der Barmherzigkeit nachahmen und (37) anstatt zu richten und zu verurteilen, vielmehr freigeben, was zur Folge haben wird, daß sie selbst nicht werden gerichtet und verurteilt, sondern freigegeben werden[66]). Den Jüngern, die sich überhaupt nicht die Rolle des Richters anmaßen und noch weniger ein verdammendes Urteil über ihre Mitmenschen aussprechen sollen, wird hiemit selbstverständlich nicht irgend ein anderer Mensch, sondern Gott als der einzige zum Richten Berufene gegenübergestellt (Jk 4, 12). Werden wir dadurch vor allem an das letzte Gericht erinnert, in welchem Gott die Barmherzigen seine Barmherzigkeit, aber auch die Unbarmherzigen seine strafende Gerechtigkeit wird erfahren lassen (Mt 5, 7; Jk 2, 13), so sind doch, da nicht ausdrücklich auf einen einzelnen Gerichtsakt hingewiesen wird, andere, in das diesseitige Leben der Einzelnen und in den gegenwärtigen Äon fallende, also vorläufige richterliche Handlungen Gottes, sowohl Strafurteile als Freisprechungen, nicht ausgeschlossen. Eben dies gilt auch von der ebenso allgemein gehaltenen Mahnung (38): „Gebet, und es wird euch gegeben werden, ein schönes (oder nach unserer Redeweise besser ein gutes d. h. reichliches), hereingepreßtes, geschütteltes, über den Rand hinaus geschüttetes (gehauftes) Maß wird in euren Schoß gegeben werden; denn mit welchem

---

[65]) *οὖν* hinter *γίνεσθε* om. ℵ B D L Ξ, Min 1. 157, die alten Lat (erst Vulg *ergo*), Got, Ss (S[1] S[3]+) Sah Kopt, auch Mn (nach Tert. p. 475, 7 cf GK II, 452. 462 *γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρει* [oder *οἰκτείρηται*] *ὑμᾶς*). Dagegen ist v. 37 in *καί* festzuhalten, welches D u. a., aber nicht ℵ B L, nach Mt 7, 1 und infolge von Verkennung des innigen Zusammenhangs mit v. 36 om.

[66]) *ἀπολύειν* in Verbindung mit der Vorstellung eines Gerichtsaktes und im Gegensatz zu *κατακρίνειν* heißt durch richterliches Urteil von Schuld und Haft oder Strafe freisprechen Lc 23, 16—25 (6 mal); AG 3, 13; 26, 32; Mt 18, 27. Als Bezeichnung eines Handelns des Menschen, der nicht die Rolle des Richters sich anmaßen soll, läßt sich dasselbe Wort nicht füglich durch freisprechen übersetzen; es kann nur bestehen in einem „Nichtanrechnen des Bösen" (1 Kr 13, 5), einem Entschuldigen der Fehltritte des Nächsten, einer Gottes Verzeihung für ihn erflehenden Fürbitte (AG 7, 60) und, soweit es sich um ein von Seiten des Nächsten erlittenes Unrecht handelt, in einem *ἀφιέναι* (Lc 11, 4; 18, 35).

Maß ihr messet, wird euch dafür (in Erwiderung davon) zugemessen werden". In der bildlichen Beschreibung der göttlichen Vergeltung, die der Gebende zu erwarten hat, ist τὸ μέτρον selbstverständlich nicht wie in der zur Begründung beigefügten sprichwörtlichen Redensart der Maßstab (Ap 21, 15) oder das zum Messen von Korn, Flüssigkeiten u. dgl. dienende Gefäß (Mt 23, 22; Lc 11, 33), sondern die in ein Gefäß von bestimmtem Umfang geschüttete oder zur Füllung desselben erforderliche Menge trockenen oder flüssigen Stoffs (Lc 16, 5. 7; Jo 2, 6). Wer ein reichliches Maß geben will, preßt den Stoff, wenn dieser seiner Natur nach so behandelt werden kann, in das zum Messen verwendete Gefäß hinein, schüttelt dieses, damit kein unausgefüllter Raum darin bleibe, und füllt, wenn sich dadurch herausstellt, daß das Gefäß noch nicht ganz voll ist, so viel nach, daß der Stoff über den Rand hinausragt [67]). Dann ist es höchste Zeit, die so reichlich bemessene Gabe in das mit den Händen aufgeraffte und zur Aufnahme von Gaben hingehaltene Gewand oder die ebenso aufgebauschte und hingehaltene Schürze auszuschütten. Während hiedurch, sofern es das gewählte Gleichnis zuließ, der Gedanke ausgedrückt ist, daß die göttliche Vergeltung, welche der rechte Geber in Zeit und Ewigkeit zu erwarten hat, eine überreiche sein wird (cf 6, 23. 35; 18, 22. 29 f.), drückt der zur Begründung der ganzen Satzreihe (37—38[a]) beigefügte Satz nur den Gedanken aus, daß die Art des Verhaltens der Jünger gegen ihre Mitmenschen den Maßstab hergeben wird für die Art, wie Gott mit ihnen verfahren wird [68]).

Hinter lauter Sätzen (27—38), die ihre mehr oder weniger genaue Parallele in der Bergpredigt des Mt (5, 38—48; 7, 1) haben, unterbricht Lc seine Wiedergabe derselben Rede durch ein εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς, um zunächst (39) einen Satz zu

---

[67]) Das Praes. ὑπερεχχυν. neben dem Perf. πεπιεσμ. σεσαλ. erklärt sich daraus, daß das Hereinpressen des Stoffs in das Gefäß und das Schütteln des Gefäßes vollendet ist, ehe das Füllen bis über den Rand hinaus stattfindet; in dem Moment dagegen, in dem letzteres eintritt, der mit der Sache sich befassende Mensch sich beeilt, das übervolle Gefäß in den Schoß des zu Beschenkenden zu entleeren. Unter dem κόλπος mit Hofmann „das über dem Gürtel aufgebauschte Obergewand" zu verstehen, welches als Tasche diente, berechtigt schwerlich der häufige Gebrauch von κόλπος = חֵיק in diesem Sinn (Ex 4, 6 f.; Ps 74, 11) und verträgt sich nicht recht mit dem hier gebrauchten Bild. An keiner Stelle des NT will diese Bedeutung passen: Jo 13, 23, wonach dann auch Jo 1, 18; Lc 16, 22 f. zu verstehen ist, wird der Platz ἐν τῷ κόλπῳ von dem höher gelegenen an der Brust unterschieden. Trotzdem cf zum Ausdruck Ps 79, 12; Jes 65, 6; Jer 32, 18 (immer nur von Strafvergeltung).

[68]) Cf Mt 7, 2 in ähnlichem Zusammenhang, doch mit dem Unterschied, daß dort nur vom verbotenen Richten, nicht vom gebotenen Geben die Rede ist cf Bd I[3], 305 A 22.

bringen, der in ganz anderem Zusammenhang Mt 15, 14 steht und dort 15, 15 nach einer naheliegenden, wenn auch unrichtigen Deutung (Bd I³, 525) nachträglich als Parabel bezeichnet wird, sodann einen zweiten (40), der in der Instruktionsrede Mt 10, 24 (s. auch Jo 13, 16; 15, 20) zu lesen ist, schließlich aber mit Ausnahme eines einzigen Satzes (45), der einer dritten Rede bei Mt (12, 34 f.) einverleibt ist, in 41—49 wieder lauter solche Redestücke, welche in Mt 7, 3—5. 16—27 ihresgleichen finden. Aus diesen verwickelten Verhältnissen ergeben sich Fragen, deren sichere Beantwortung große Schwierigkeiten bereitet. Beweist Lc gerade in der Bergpredigt so deutlich, wie in irgend einem Teil seines Ev, seine Unabhängigkeit von der Fassung derselben Rede in unserem Mtev, so scheint um so sicherer alles das, was Mt und Lc in wesentlicher Übereinstimmung des Gedankens und, abgesehen von dem vereinzelten Spruch 6, 31 = Mt 7, 12, auch in gleicher Reihenfolge bieten, als Bestandteil einer einzigen, eines Tages auf einem Berge Galiläas vor Jüngern und Volk gehaltenen Rede betrachtet werden zu dürfen. Steht aber andererseits fest, daß Mt nicht nur in c. 5—7, sondern auch in anderen Redeberichten (c. 10. 13. 23) einer geschichtlich bestimmten Rede solche Aussprüche, die Jesus bei anderer Gelegenheit getan, einverleibt hat, so scheint die Vermutung begründet, daß Lc, bei dem die gleiche Darstellungsweise wenigstens nicht mit gleicher Sicherheit nachzuweisen ist, auch in denjenigen Teilen, die nur er der Bergpredigt zuweist, das geschichtlich Genaue bezeugt hat oder doch auf Grund der ihm zugekommenen Überlieferung hat bezeugen wollen. Zwar daß er 7, 1 die sämtlichen in 6, 20—49 berichteten Worte Jesu als eine einzige vor den Ohren der 6, 17—19 beschriebenen Volksmenge gehaltene Rede bezeichnet, verbürgt dies nicht; denn Mt, der nachgewiesener Maßen geschichtlich nicht der Bergpredigt angehörige Redestücke ihr einverleibt hat, drückt sich 7, 28 f. nicht weniger bestimmt über die ganze von ihm teilweise frei zusammengestellte Rede aus. Warum sollte Lc nicht in geringerem Maße hier und dort der gleichen Freiheit sich bedient haben, von der Mt einen so viel ausgiebigeren Gebrauch gemacht hat. Daß ein solcher Fall in v. 39 f. vorliegt, macht die bereits angeführte Einleitung (39ª) mindestens wahrscheinlich. Denn hier wie 4, 24; 5, 36; 6, 5 (s. oben S. 240 f. A 40) bezeugt schon an sich die Absetzung der Rede und die Unterbrechung des Redeberichts das Bewußtsein des Lc darum, daß das Folgende nicht unmittelbar an die vorher mitgeteilten Worte sich angeschlossen habe. Dazu kommt, daß die Bezeichnung des so eingeleiteten Ausspruchs als παραβολή hier kaum weniger befremdet als 5, 36; denn hier wie dort hat auch das unmittelbar vorher mitgeteilte Wort Jesu (38) teils bildlichen, teils sprichwörtlichen Charakter. Endlich ist der Gedanken-

zusammenhang von Mt 7, 3—5 = Lc 6, 41—42 mit Mt 7, 1—2 = Lc 5, 37—38 viel durchsichtiger (Bd I³, 305), als der durch den Einschub Lc 6, 39 f. hergestellte Zusammenhang, und andrerseits sind die beiden von Lc hier der Bergpredigt eingefügten Sätze den geschichtlichen Veranlassungen der Reden in Mt 10 und 15 völlig angemessen (Bd I³, 409. 525). Überwiegend wahrscheinlich ist daher, daß Lc die Sätze 39—40, die ihm als bei anderer Gelegenheit gesprochene Worte Jesu überliefert waren, hier einzufügen sich erlaubt hat; und die gleiche Möglichkeit gilt für v. 45. — Noch deutlicher als in 35—38 tritt in 39 f. die Beziehung auf den Jüngerkreis zu Tage. Der parabolische Spruch [69]) von dem Blinden, der nicht zum Führer von Blinden taugt, hat hier nicht wie Mt 15, 14 die Bedeutung, die Jünger oder das Volk von der Auktorität anderer Lehrer außer Jesus zu befreien; denn ein solcher Gegensatz (cf Mt 5, 17 ff; 6, 1 ff.; 7, 15 ff.) ist der Bergpredigt des Lc völlig fremd. Die Jünger selbst vielmehr, die berufen sind, als Prediger und Propheten (13. 23. 26) anderen den Weg aus der Finsternis zum Licht der Heilserkenntnis zu zeigen, sollen bedenken, daß sie, um diesen ihren Beruf erfüllen zu können, selbst die heilsame Erkenntnis besitzen oder, sofern das schon jetzt von ihnen gilt, sie bewahren müssen. Andrerseits sollen sie nicht vergessen, daß sie, die Lehrer anderer zu werden berufen sind, Schüler sind und Schüler bleiben sollen, nämlich Schüler ihres Meisters Jesu. Darum sollen sie nicht, wie es auf anderen Gebieten erlaubt sein mag und sogar Lob verdient, über ihren Meister hinauszukommen trachten und als von ihm unabhängige Lehrer andere zu einem Fortschreiten über Jesus hinaus anleiten cf Mt 23, 8—10. Unter der Voraussetzung, daß sie Schüler Jesu sind und bleiben wollen (cf Jo 6, 67 ff.), sagt ihnen dies trotz der Fassung in die Form einer gemeingiltigen Regel der Satz (40): „Ein Schüler ist nicht über den Lehrer hinaus; vielmehr wird er, wenn er ganz und gar, in jeder Hinsicht fertig ist, wie sein Lehrer sein.“ Das von bedeutenden Zeugen unterdrückte *πᾶς* [70])

[69]) *εἶπεν παραβολήν* kann nicht wie 8, 4 *εἶπεν διὰ παραβολῆς* (cf Mr 8, 10 *ἐν παραβολαῖς*) auf die parabolische Art des hier beginnenden Redestücks hinweisen, so daß man wie Hofmann diese Worte auf den ganzen, durchweg parabolischen Schluß der Rede (39—49) beziehen könnte. Diesen Charakter hat gleich der nächste Satz (40) durchaus nicht, und dagegen, wie schon bemerkt, die vorangehenden Sätze (38) in vollem Maße. Zu dieser Deutung gibt auch 5, 36 kein Recht, wo allerdings der gleichen Einleitung 3 parabolische Sätze folgen, die aber auch durch zweimaliges *καί* und durch nahe Verwandtschaft des Gedankens enge miteinander verkettet sind, wovon hier, auch abgesehen von 40, das Gegenteil vorliegt. Cf vielmehr 4, 23; 12, 16; 14, 7; 18, 1, wo überall *παραβολήν* nicht anders gemeint ist, als dieses mit *ταύτην* 12, 41; 13, 6; 15, 3 (wo trotzdem noch zwei weitere sich unmittelbar anschließen 15, 8. 11); 18, 9; 20, 9.

[70]) *πᾶς* om. ℵ, b, auch Ss (dieser aber ganz frei, von v. 40 nur: „es

wäre in der Tat mehr als entbehrlich, wenn es aus dem ersten dieser Sätze durch *μαθητής* zu vervollständigen und (= *ἕκαστος τῶν μαθητῶν*) als Subjekt des Pradikats *ἔσται κτλ.* gemeint wäre. Ganz unmöglich aber könnte *πᾶς* als Subjekt von *κατηρτισμένος ἔσται* gefaßt werden; denn es ergäbe sich die törichte und aller Erfahrung spottende Behauptung, daß jeder Schüler ein fertiger, vollkommener Mann sein werde, wie sein Lehrer es ist. Die imperativische Fassung von *ἔσται* aber würde Lc den Lesern nicht zu erraten überlassen, sondern *ἔστω* [71]) geschrieben haben. Ist demnach *πᾶς* Attribut zu dem unausgesprochenen Subjekt „er", also nach gut griechischem Gebrauch wie ein lat. *totus* in adverbiellem Sinn zu verstehen, so wird es doch das Subjekt „er" (der Schüler) nicht in bezug auf *ἔσται ὡς κτλ.* näher bestimmen, was doch wiederum die übertriebene Behauptung ergeben würde, daß ein Schüler, der ausgelernt hat, in seiner Ganzheit, in jeder Beziehung seinem Lehrer gleich sei. Es wird vielmehr, wie in vorstehender Übersetzung, *πᾶς* das Subjekt in bezug auf *κατηρτισμένος* näher bestimmen: „er (der Schüler), wenn er in seiner Ganzheit, nach allen Seiten seines Wesens fertiggestellt, ausgebildet ist, wird (doch nur) wie sein Lehrer sein." [72]) Solange er Schüler seines Meisters ist — und das sollen die Jünger im Verhältnis zu Jesus bleiben — ist nicht daran zu denken, daß er über seinen Meister hinauskomme. Daß diese Sätze (39. 40) mit dem Gebot der Barmherzigkeit und dem Verbot des Richtens und Verdammens (36—38) nur in losem Zusammenhang stehen, ist nicht zu leugnen. Vielleicht wurde Lc zu seiner Anordnung durch die Erwagung bestimmt, daß neben der Warnung der Jünger vor anmaßlichem Richten und Verdammen anderer, die Mahnung am Platz sei, daß sie, die Lehrer anderer sein sollen, vor allem der eigenen Erkenntnis bedürfen, und die Warnung vor der Selbstüberhebung, in die sie sich verirren würden, wenn sie vergäßen, daß sie nichts mehr als Schüler Jesu und nicht Lehrer einer selbsteigenen Weisheit sein sollen. Einleuchtender ist der bei Mt (7, 1—5) vorliegende unmittelbare Zusammenhang zwischen der Warnung vor dem Richten und der Bildrede vom Splitter und Balken im Auge, die Lc erst hinter dem Einschub (39. 40) folgen läßt (41—42). Denn die Beachtung der Fehler des Anderen, während man selbst

---

gibt keinen Schüler, der vollkommen ist wie sein Meister in der Lehre"). Die Lat geben durchweg *omnis* statt des richtigeren „totus".

[71]) So in der Tat **א**, Orig. in Jo tom. 32, 13, Sah(?) Kopt(?); Const. ap. V, 6 Lagarde 130, 13.

[72]) Cf Kühner-Gerth I, 275; Blaß[5] S. 142 „am häufigsten noch bei Lc". Klass. Beispiele gerade für *πᾶς* bei Pape s. v. Lc 4, 7 *ἔσται σοῦ πᾶσα* (sie d. h. die Weltherrschaft in ihrem ganzen Umfang), ebenso *ὅλος* Lc 11, 36; 13, 21; AG 21, 30; Jo 9, 34.

an einem vielleicht noch größeren Fehler leidet, bildet die Voraussetzung ebensowohl des unberufenen Richtens und Verdammens des Nächsten, als des ungeschickten Versuchs, ihn von seinem Fehler zu befreien. Ein gewisser Zusammenhang besteht doch auch zwischen den von Lc eingeschobenen Sätzen (39 f.) und dem Gedanken von 41 f. Ist der Balke, den einer in seinem Auge hat, ohne es zu bemerken, als ein Sehhindernis schlimmster Art das Bild eines großen Fehlers, der nicht nur von Mangel an Selbsterkenntnis zeugt, sondern auch die Erkenntnis der sittlichen Beschaffenheit des Nächsten und die Fähigkeit, sittlich reinigend auf ihn einzuwirken ausschließt, so ist dieser Vorstellungskreis insofern mit dem vorigen verwandt, als die mit Strenge gegen sich selbst und Milde gegen den Nächsten verbundene Erkenntnis seiner selbst und des Anderen mit zu der Erkenntnis gehört, von der v. 39 gesagt war, daß man ohne sie nicht ein Lehrer anderer sein könne, und die heuchlerische Anmaßung dessen, der ohne seine eigenen Fehler zu erkennen und nach Möglichkeit zu beseitigen, sich zum Seelenarzt des Bruders aufwirft, der Selbstüberhebung verwandt ist, vor welcher die Jünger v. 40 gewarnt waren. Übrigens ist das kühne Gleichnis so gleichartig mit Mt 7, 3—5 durchgeführt [73]), daß auf die Auslegung in Bd I³, 305 ff. verwiesen werden kann. Der Zusammenhang der hierauf folgenden Sätze (42 f.) von den guten oder schlechten Früchten als Kennzeichen eines guten oder schlechten Baums mit v. 41 (oder 39)—42 liegt so wenig auf der Hand, daß sich die Neigung, das anknüpfende *γάρ* zu beseitigen, leicht genug erklärt [74]), wohingegen die Verwendung der wesentlich gleichen Sätze Mt 7, 16—20 als Begründung der Mahnung zur Vorsicht gegenüber den falschen Propheten (7, 15) ohne weiteres einleuchtet [75]). Läßt sich jedoch der Gedankeninhalt von 39—42

---

[73]) Die Abweichungen, die von D und verwandten Zeugen im Text des Lc mehrfach durch Korrektur nach Mt beseitigt sind, sind nur stilistischer Natur. Statt *σῷ* (Mt) hat Lc *ἰδίῳ*, st. *ἐρεῖς: δύνασαι λέγειν*, vor *ἄφες* hat Lc *ἀδελφέ*, st. *ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ: τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ*, st. *καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τ. ὀ. σοῦ: αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σοῦ δοκὸν οὐ βλέπων*, statt des zweiten *ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ* Mt 5, 5: *τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ*.

[74]) *γάρ* om. D, a (nicht b c e f ff² ... Vulg), S¹ (nicht Ss S³ Sah Kopt). Auch *πάλιν* hinter *οὐδέ*, das von den Meisten nach Mt gestrichen wurde, ist mit ℵ B L Ξ Ol, Min 1, Ferr., 157, b q, Kopt (om. Sah) zu halten.

[75]) Anfang und Schluß der breiteren Ausführung bei Mt (7, 16ᵃ. 20, aber auch schon der Hinweis auf das Gericht 7, 19) wären für Lc, wenn er sie gekannt hätte, unbrauchbar gewesen. Auch das sachlich Gleichartige weicht in bezug auf Anordnung und Ausdruck hier viel stärker von Mt ab, wie in 41—42. Statt der *τρίβολοι* (*tribulus terrestris* L., Burzeldorn) des Mt nennt Lc an zweiter Stelle den *βάτος* (LXX Ex 3, 2—4, hebr. סְנֶה, Targ. u. Pesch. כנא, so auch Ss S¹ Lc 6, 44 und S¹ AG 7, 30, Vulg. *rubus*), wahrscheinlich Brombeerstrauch, cf über verschiedene Identifikationen Fonck in Bardenhewer's Bibl. Stud. V, 97 f. mit bezug auf den brennenden Dornbusch Ex 3, 2. Als Frucht, die man nicht von demselben

in die Regel zusammenfassen: um anderen als Lehrer und als Seelsorger dienen zu können, muß man von den Fehlern und Mangeln, denen man bei anderen abhelfen will, selbst frei oder doch sich zu befreien beflissen sein, so kann diese Regel auch durch den in 43 f. ausgedrückten, noch allgemeineren Erfahrungssatz bestätigt werden, daß nur von dem guten Menschen gute und anderen zu gute kommende Lebensäußerungen zu erwarten sind. Ist alles von 39 (oder auch schon 36)—44 Gesagte insbesondere den Jüngern gesagt, deren wesentliches Mittel zur Erfüllung ihres Berufs das Wort ist, so ist auch begreiflich, daß Lc den Spruch von der Übereinstimmung der guten oder bösen Rede mit dem guten oder bösen Herzen der Redenden hier (45) anfügt[76]). Obwohl dies nicht als sittliche Forderung, sondern als Beschreibung des natürlichen Verhältnisses zwischen den Gedanken des menschlichen Herzens und der Rede des Mundes ausgesprochen ist, bildet es doch einen Gegensatz zu der (42) gerügten Heuchelei. Denn Heuchelei ist die Verkehrung des schöpfungsmäßig Natürlichen (Koh 7, 29), auch wenn sie gleichsam zur anderen Natur geworden ist. So aufgefaßt, bildet v. 45 auch eine Brücke zu dem Redeschluß (46—49); denn in diesem fordert Jesus von seinen Hörern in bezug auf ihr Verhältnis zu ihm und seiner Predigt Übereinstimmung zwischen dem Bekenntnis des Mundes und der Tat des Lebens. Da schon die Sätze in 43—45 zwar durch Anweisungen für die Jünger in Rücksicht auf ihren besonderen Beruf veranlaßt waren, aber doch selbst allgemeine Wahrheiten aussprachen, kann es auch nicht befremden, daß die Schlußworte der gesagten Rede, die in anderer Fassung auch Mt 7, 24—27 den Schluß der Rede bilden [77]), an die gesamte Zuhörerschaft sich wenden. Schon

---

ernten kann, nennt Lc die Weintraube sehr passend, weil die Frucht dieses Strauchs wie die Weintraube aus einer Vielheit kleinerer Früchte besteht. Das Ernten der Traube bezeichnet er mit dem besonders für die Weinlese üblichen τρυγᾶν (die Lat richtig *vindemiare*), während Mt für Trauben und Feigen zugleich das farblose συλλέγειν braucht. Ob Lc durch die Zusammenstellung der Feigen mit den ἄκανθαι (oder ἄκανθοι) ebenso wie durch die Zusammenstellung der Weintraube mit dem Brombeerstrauch gegenüber dem griech. Mt im Vorteil ist, der die Weintraube mit den ἄκανθαι und die Feige mit den τρίβολοι verbindet, ist bei der Unsicherheit der Bedeutung von ἄκανθα, ἄκανθος in der Bibel kaum zu entscheiden (Lc 8, 7; Jo 19, 2, in LXX Übersetzung von 7 oder 8 verschiedenen hebr. Wörtern, cf auch hiezu Fonck S. 99 ff.). Es handelt sich aber jedenfalls nicht nur um eine verschiedene Übersetzung hebräischer oder aramäischer Worte, sondern um materiell verschiedene Überlieferung.

[76]) Das αὐτοῦ am Schluß, das hier sehr stark, Mt 12, 34 gar nicht bezeugt ist, fiel auch darum leicht aus (om. C . . Ss S^1, Sah Kopt, Vulg), weil es die offenbar beabsichtigte Anwendung des Gemeinplatzes auf die guten wie die bösen Menschen erschwert. Genauer, aber entbehrlich wäre ἑαυτοῦ. — Über den durchsichtigeren Zusammenhang derselben Sprüche Mt 12, 34 f. s. Bd I^3, 468 f.

[77]) Während Mt die Entstehung der gegen das eine wie das andere

die Frage (46) „Warum nennt ihr mich oder genauer ruft, redet ihr mich an ‚Herr, Herr', und tut nicht, was ich sage"? konnte Jesus doch nicht an die eben erwählten Apostel und andere bis dahin treue Jünger richten, die bei allen Schwächen und Verfehlungen jedenfalls das Wort *ἀκολούθει μοι* (5, 11. 27 f.; 9, 57—62; 14, 26; 22, 28) mit entschlossener Tat befolgt hatten und täglich befolgten. Getroffen dagegen wurden durch diese vorwurfsvolle Frage die Vielen, welche nicht sowohl das Ev vom Reich und die Hoffnung auf Rettung ihrer Seele, als der Wunsch, durch den bewährten Wunderarzt Heilung von Krankheiten für sich und ihre Angehörigen zu erlangen, bewog, hinter Jesus herzuziehen (6, 17 ff.; 7, 21; Jo 6, 2), und die so oft mit einem *κύριε* ihn um seine Hilfe ansprachen [78]). Es bedeutet auch nicht weniger als eine ausdrückliche Anrede aller Anwesenden, wenn Jesus (47) ankündigt, er wolle den Angeredeten zeigen, wem ein jeder, der zu ihm komme und seine Worte nicht nur anhöre, sondern auch ins Werk setze, gleich sei. An das hiedurch angekündigte Gleichnis (48) von dem Menschen, der beim Bauen eines Hauses die Erde tief aufgrub, bis er auf felsigen Boden stieß, auf den er das Fundament legte, schließt sich (49) die Vergleichung desjenigen, der die Rede Jesu angehört, aber nicht in Tat umgesetzt hat, mit einem Menschen, der ein Haus auf den flachen Erdboden ohne jedes Fundament baute. Daß das Tun der gehörten Rede nicht eine selbständig neben das rechte Hören tretende, nachträglich zu demselben hinzukommende Leistung, sondern ein in dem rechten Hören beschlossenes Verhalten des Zuhörers zu den Worten Jesu ist, hat Lc mit besonderer Feinheit durch die Wahl der Worte bis ins Kleinste zum Ausdruck gebracht. Das richtige Verhalten beschreibt er (47) durch die präsentischen Formen *ἀκούων . . . ποιῶν*, dem auch im Gleichnis *οἰκοδομοῦντι* entspricht, das ungenügende Verhalten (49) durch die Aoriste *ἀκούσας, μὴ ποιήσας, οἰκοδομήσαντι*. Das rechte Hören ist selbst ein Tun, und das erforderliche Tun bleibt auch nach Vollendung der Rede

---

Haus hereinbrechenden Flut durch einen niedergehenden Regen und die Mitwirkung starker Winde mit der Flut zweimal (7, 25. 27) mit wuchtig ins Ohr fallenden Worten beschreibt (25 . . . *βη . . . βρο . . ποτ . . . επνευ . . . προσεπ . . . επεσε . . . πετρ.*), begnügt sich Lc statt dessen mit den schlichten Worten *πλημμύρας δὲ γενομένης*. Dagegen das Verfahren der beiden Hauserbauer, von dem Mt mit den mageren Worten *οἰκοδομεῖν ἐπὶ τὴν πέτραν* u. *ἐπὶ τὴν ἄμμον* überhaupt keine Beschreibung gibt, beschreibt Lc sehr genau. Die von ihm gewählten Wörter *πλήμμυρα* (Flut, überströmende Wassermenge), *προσρήγνυμι, συμπίπτειν, ῥῆγμα* sämtlich nur hier im NT, dagegen im ärztlichen Sprachgebrauch häufig, Hobart 55.

[78]) Lc 5, 12; 7, 6 (9, 38 = Mt 17, 15); 18, 38—41 (= Mt 20, 30—33). Ein doppeltes *κύριε* sonst nur noch in der Parabel Mt 25, 11, cf aber auch Lc 8, 24 *ἐπιστάτα* und unten S. 308 A 96 zu 7, 14.

und des körperlichen Hörens begleitet von einem Hören und Achtgeben auf das im Herzen nachklingende Wort, und eben dies ist das, was anderwärts ein Bewahren des gehörten Wortes heißt [79]). Das verwerfliche Hören dagegen ist zugleich auch ein Nichttun des Wortes und gehört, wenn der Schall der Rede das Ohr nicht mehr berührt, der Vergangenheit an, ohne Nachwirkung in Gegenwart und Zukunft. Noch deutlicher ergibt sich aus der genauen Beschreibung der Grundlegung des Hausbaus (48ᵃ s. A 77), daß das, wovon der heilsame Erfolg des Hörens der Rede Jesu abhängt, nicht ein zu einem Ersten hinzukommendes Zweites, sondern das Allererste ist. Das Aufgraben der Erde, das Eindringen in die Tiefe des Bauplatzes, um Felsenboden zu finden und in diesem das Fundament, die Grundsteine einzumauern, geht selbst der Fundamentierung und damit der ganzen eigentlichen Bautätigkeit voran, was nicht nur das Gleichnis an sich, sondern auch durch die von dem Präs. *οἰκοδομοῦντι* abhängigen Aoriste *ὃς ἔσκαψεν κ. ἐβάθυνεν κ. ἔθηκεν θεμέλιον* der Berichterstatter ausdrückt. Den durch diese Verba bezeichneten Tätigkeiten des verständigen Hauserbauers entsprechen nicht ebenso viele Tätigkeiten des rechten Hörers und Täters der Rede Jesu, sondern nur der gesamten Bautätigkeit, die durch jene 3 Verba durchaus nicht vollständig beschrieben ist, entspricht das rechte, unlöslich mit dem Tun verbundene Hören der Rede Jesu. So ist auch nicht zu fragen, was der Felsen und was der flache Erdboden bedeute, sondern nur etwa, was unter dem Hause zu verstehen sei, das der Eine mit Verstand und einem in der Stunde der Entscheidung sich bewährendem Erfolg, der Andere mit Unverstand und mit einem in derselben Stunde zu Tage tretenden Mißerfolg baut. Darunter kann aber ebensowenig wie etwa 14, 28 unter dem Turm ein einzelnes Gut oder eine besondere Seite des menschlichen Lebens verstanden werden, sondern nur das ganze Leben des Menschen, sofern dasselbe durch ein richtiges oder ungenügendes Hören des Wortes Gottes eine bestimmte Gestalt bekommt. Damit ist auch bereits gesagt, daß es sich um die Gestaltung des Lebens in bezug auf das Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes Reich handelt. Alle, die das von Jesus gepredigte Ev vom Reiche, wie die an jenem Tage um Jesus Versammelten mit Beifall anhören, tuen es mit dem Wunsche und der Hoffnung, der im Anteil an diesem Reich inbegriffenen Seligkeiten teilhaftig zu werden (cf 6, 20—23); aber nur die, welche das gehörte Wort in ihrem Herzen das haben wirken lassen, wozu es ihnen gepredigt wurde, haben dadurch ihrem Leben in Beziehung zu Gott eine

[79]) Lc 2, 19 *συντηρεῖν*, 2, 51 *διατηρεῖν*, 8, 15 *ἐν καρδίᾳ . . . κατέχειν καὶ καρποφορεῖν*, 8, 21 nur *ποιεῖν* neben *ἀκούειν*, 11, 27 *ἀκούειν καὶ φυλάσσειν*. Cf Jk 1, 21—25 und Bd I³, 223 ff.

Gestalt gegeben, welche die Bürgschaft ewigen Bestandes bietet und im Endgericht als solche sich bewähren wird.

11. Der Glaube des heidnischen Hauptmanns 7, 1—10. Je deutlicher Jesus in den Schlußworten der Bergpredigt an den weiteren Hörerkreis sich gewendet hatte, um so näher lag es, im Rückblick auf die ganze Rede noch einmal daran zu erinnern (7, 1), daß sie in allen ihren Teilen, also auch da, wo Jesus den eben erwählten Aposteln und dem größeren Jüngerkreis Belehrungen und Anweisungen zu teil werden ließ, welche die Fernerstehenden nicht unmittelbar auf sich beziehen konnten (6, 20—23. 36—40), vor den Ohren des Volkes gesprochen wurde. Daß Jesus gleich nach dieser Rede sich nach Kapernaum begeben und dort den kranken Knecht eines Centurio geheilt habe, bezeugt nur Lc [80]), während die Darstellung des Mt (8, 5) sich damit nur eben verträgt, aber in Anbetracht der Anordnung des Abschnittes Mt 8, 1—17, nicht dazu berechtigen würde, es als überlieferte Tatsache anzusehen cf Bd I³, 334. Auch abgesehen hiervon weicht die Erzählung des Lc in bezug auf die Einzelheiten des Hergangs und den größeren Teil der Ausdrucksformen [81]) so stark von derjenigen des Mt ab, daß man auch hier wieder von einem schriftlichen Bericht, der beiden Evv vorgelegen hätte und von Mt oder von Lc oder von beiden lediglich nach Willkür des Schriftstellers so verschieden umgestaltet worden wäre, sich keine rechte Vorstellung machen könnte. Am ersten noch wäre denkbar, daß Mt, der manchmal durch Fortlassung von Zwischengliedern die Beschreibung von Vorgängen verkürzt und dadurch dem Leser eine deutliche Vorstellung erschwert hat [82]), die bei Lc vorliegende ursprünglichere Form der Überlieferung gekannt und mit Bewußtsein ins Kurze gezogen hätte. Jedenfalls bürgen die lebensvoll

---

[80]) Da weder *ἐπειδή*, das hier ansehnlich genug (A B C* . . . Ol . . . Sah) und AG 13, 46 einigermaßen bezeugt ist, noch *ἐπεί* (so hier mit folgendem *δέ* ℵ E H L . . ., e Vulg, Kopt . . .) im NT jemals anders als in kausalem Sinn vorkommt, was hier nicht paßt, so befremdet beides, besonders aber *ἐπειδή*, weil man ungerne eine mit dem Vorigen verknüpfende Partikel vermißt (nur vereinzelt wurde zu *ἐπειδή* noch ein *δέ* zugesetzt). Daher mögen D und manche Lat das gleichfalls lukanische *καὶ ἐγένετο ὅτε* dafür gesetzt haben.

[81]) Nur Lc 7, 6ᵇ—9 klingt ziemlich genau mit Mt 8, 8—10 zusammen. Auffällig ist daran besonders dies, daß Lc, der da, wo er selbständig seinen eigenen Weg geht v. 3 und 10, den Kranken *δοῦλος* nennt, da, wo er mit Mt im Wortlaut nahe zusammentrifft, denselben *παῖς* nennt (v. 7ᵇ = Mt 8, 6. 8. 13).

[82]) Z. B. Mt 9, 2 = Mr 2, 3 f. = Lc 5, 19 f. Solche Verkürzungen fehlen auch bei Lc nicht gänzlich. Cf AG 26, 12—18 mit 9, 3—17; 22, 5—16. Die Handhabe zu solchen Verkürzungen bot der Brauch, trotz der Vermittlung einer Äußerung durch Mittelspersonen den Auftraggeber selbst als den Redenden zu bezeichnen (Lc 7, 3 *ἀπέστειλεν . . . ἐρωτῶν*, 7, 6. 19 *ἔπεμψεν . . . λέγων*) und die ganze so eingeleitete Botschaft so wie hier v. 6ᵇ—8 in direkter statt indirekter Rede wiederzugeben.

dargestellten Einzelheiten im Bericht des Lc dafür, daß er hier nicht erfindet, sondern Überliefertes wiedergibt. Der Hauptunterschied besteht darin, daß nach Mt der Hauptmann von Anfang an unmittelbar mit Jesus verkehrt und verhandelt, nach Lc dagegen von Anfang bis zu Ende nur durch Vermittlung anderer Personen. Dadurch kommt die Demut des Mannes zu noch lebhafterer Darstellung. Als Heide, der dem Judentum zwar sehr nahegetreten ist und als einer jener „Gottesfürchtigen" die Synagoge, die er aus eigenen Mitteln erbaut und der jüdischen Gemeinde von Kapernaum geschenkt hat, gewiß nicht selten besucht haben wird, aber doch nicht durch die Beschneidung dem jüdischen Volk einverleibt worden ist, wagt er es nicht, in eigener Person Jesum darum zu bitten, daß er in sein Haus an das Bette seines bereits mit dem Tode ringenden Knechts komme und ihm zur Genesung verhelfe, sondern schickt mit dieser Bitte einige Vorsteher der jüdischen Gemeinde[83]) als seine Fürsprecher zu Jesus. Diese nehmen sich seiner Sache ohne Widerrede an, scheinen aber nicht sofort bei Jesus Gehör gefunden zu haben. Darauf weist schon der Ausdruck (4) ἠρώτων oder παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως[84]) sowohl durch die Tempusform als durch das Adverb, und ferner die in indirekter Rede beginnende, dann aber in direkte Rede übergehende Angabe dessen, was die Ältesten der Judenschaft vor Jesus geltend machen. Ihm gegenüber versichern sie, daß dieser Heide es wohl wert sei, daß er ihm seinen Wunsch erfülle, und zum Beweise dafür sagen sie (5), sich mit Jesus zusammenfassend, „er liebt unser Volk", und sich als Vertreter der Gemeinde von Kapernaum fühlend: „die Synagoge hat er uns gebaut". Darauf erst begibt sich Jesus mit den Ältesten auf den Weg zum Hause des Hauptmanns. Das durch die Fürsprache der Juden schließlich überwundene Zögern Jesu wird es veranlaßt haben, daß der Hauptmann (6), als Jesus bereits nicht mehr weit von seinem Hause entfernt war, noch andere Boten, Leute seines Freundeskreises, zu ihm schickt und ihm sagen läßt, Jesus möge sich nicht zu ihm bemühen; denn er sei nicht der Mann, der beanspruchen könnte,

---

[83]) Die Artikellosigkeit von πρεσβυτέρους ist nicht zu übersehen, cf AG 24, 1 πρεσβυτέρων τινῶν. Nur hier im NT ist von πρεσβύτεροι der jüdischen Ortsgemeinden die Rede, das sind die Mitglieder der συνέδρια Mt 10, 17, der Ortsgerichte und Gemeinderäte, in der Regel 7 an der Zahl, wie die Mitglieder des großen Synedriums in Jerusalem, das als Ganzes unter anderem auch πρεσβυτέριον heißt (Lc 22, 66; AG 22, 5), entweder insgesamt (AG 4, 8) oder doch eine Gruppe unter ihnen (Lc 9, 22; 20, 1) πρεσβύτεροι hießen. Cf Schürer II⁴, 223 ff. Undeutlich ist, wie diese Ältesten sich zu den ἀρχισυνάγωγοι verhielten, besonders wo es deren mehrere in einer Synagoge gab AG 13, 15 und wo es nur eine Synagoge am Ort gab.

[84]) Ersteres ℵ D L Ξ, Ol. Ferr. Min 1, letzteres B C u die Masse, nur ganz vereinzelt παρεκάλεσαν (A). Cf das ἠρώτων Jo 4, 31 und dazu m. Schr. „Das Ev des Joh. unter den Händen seiner neuesten Kritiker" S. 24.

daß Jesus unter sein Dach komme. Man hört neben der Ungeduld, mit der er den Lebensretter des ihm teueren Knechtes (cf v. 2) erwartet hat, die Sorge heraus, daß er sich durch seine anfängliche Bitte einer Unbescheidenheit schuldig gemacht habe, während er doch zum Beweise, daß dies nicht seine Absicht gewesen sei, sich darauf berufen kann (7ª), daß er im Gefühl seines Unwerts nicht persönlich mit seiner Bitte zu Jesus gekommen sei. Aber unter der Spannung des Gegensatzes zwischen dem sehnlichen Wunsch, daß Jesus seinen Knecht gesund mache, und der starken Empfindung, daß er als Nichtjude keinen Anspruch darauf habe, daß der dem jüdischen Volk gesandte Prophet sein Haus betrete, hat der auf die bisherige Heiltätigkeit Jesu in Kapernaum und anderwärts gegründete Glaube, daß unter der Hand dieses Arztes alle Krankheit weichen muß (4, 33—41; 6, 18 f.), sich gesteigert zu dem Glauben, daß Jesus auch ohne persönliche Anwesenheit bei dem Kranken und körperliche Berührung mit demselben, durch eine bloße Willenserklärung die Heilung bewirken könne[85]). Nach Analogie seines eigenen Verhältnisses zu den unter seinem Befehl stehenden Soldaten und seinen persönlichen Dienern und ohne Zweifel unter dem Einfluß jüdischer Engelvorstellungen (cf AG 10, 3) zweifelt dieser heidnische Hauptmann nicht, daß Jesu unsichtbare Diener zur Verfügung stehen, durch deren Vermittlung sein Befehlswort in die Ferne wirkt und ebenso wirksam wird, als wenn er an dem Ort, wo sein Befehl zur Tat werden soll, selbst anwesend wäre und selbst Hand anlegte. Auch für Jesus ist durch diesen Aufschwung des Glaubens in der Seele des Heiden der Weg gebahnt und die gegensätzliche Spannung gelöst zwischen dem Bewußtsein seiner Sendung an Israel, das ihn anfangs hatte zögern lassen, das Haus des Heiden aufzusuchen[86]), und dem mitleidigen Verlangen, die Bitte des Hauptmanns zu erfüllen, das ihn dann doch unter Mitwirkung der Fürbitte der jüdischen Presbyter bestimmte, sich auf den Weg dorthin zu begeben. Das von der Not eingegebene Glaubenszeugnis aus heidnischem Munde hat Jesu gezeigt, daß und wie er die Bitte erfüllen und dem Drang seines eigenen Herzens genügen und dabei doch das Betreten des heidnischen Hauses vermeiden könne, welches für den Erfolg seiner nächsten Berufsarbeit

---

[85]) Der nur durch B L bezeugte Imper. *ἰαθήτω* (7), statt dessen meist nach Mt 8, 8 das natürlicher scheinende *ἰαθήσεται* geschrieben wurde, ist hinter dem Imper. *εἰπέ* nicht ungewöhnlich, cf Bd IV³, 128 A 36; 138 A 54.

[86]) Obwohl bei Lc wie auch bei Mr Worte wie Mt 10, 5 f.; 15, 24 fehlen (am auffälligsten bei Mr, der 7, 24—30 die Geschichte hat, wozu der Ausspruch gehört), zeigen doch Stellen wie Lc 13, 16; 19, 9, daß auch diesem Ev die Beschränkung der Heiltätigkeit und des häuslichen Verkehrs Jesu auf die Juden als die Regel gilt.

verhängnisvoll werden konnte. Jesus ist wirklich überwältigt durch die überraschende Botschaft; (9) er staunt über den Heiden, der sie ihm sendet und spricht zu der ihm nachziehenden jüdischen Menge: „Ich sage euch, nicht einmal in Israel fand ich einen so großen Glauben“ [87]). Daß er die Boten des Hauptmanns mit der Zusage entlassen hat, der Kranke werde genesen, brauchte nicht erst gesagt zu werden. Die Erzählung schließt damit (10), daß die Boten des Hauptmanns bei der Rückkehr in dessen Haus den Knecht gesund vorfanden.

12. Die Totenerweckung in Nain 7, 11—17. Mag Lc im Eingang (11) *ἐν τῇ ἑξῆς* d. h. „am nächstfolgenden Tag“, oder *ἐν τῷ ἑξῆς* „in der nächsten Folgezeit“ geschrieben haben [88]), jedenfalls beweist diese Zeitangabe an der Spitze einer jedes pragmatischen Zusammenhangs mit dem Vorigen entbehrenden Erzählung, daß eben diese mehr oder weniger genaue Zeitangabe ein Bestandteil der Überlieferung war, die unter unseren Evv nur Lc hier wiedergegeben hat. Eben dies mag ihn veranlaßt haben, die Erzählung hieher zu stellen. Dazu kommt aber, daß das Wort 7, 22, welches samt der Erzählung, deren Bestandteil es ist, in der allgemeinen Schilderung der Prophetentätigkeit nicht fehlen sollte, unnatürlich in der Luft schweben würde, wenn nicht wenigstens e i n e Totenerweckung vorher berichtet wäre [89]). Zugleich ergab sich eine schöne Steigerung von den Heilungen zuerst durch den anwesenden und seine Hand auflegenden, dann durch den abwesenden, nur ein gebietendes Wort sprechenden Jesus, zu der Erweckung eines im Todesschlaf Liegenden durch seinen bloßen Zuruf. Entweder am nächsten Tage nach seiner Rückkehr vom Berge der großen Predigt nach Kapernaum und der Heilung des Knechts im Hause des Centurio oder, was wahrscheinlicher ist, wenige Tage später

[87]) *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* ist für Lc 7, 9 sicher bezeugt, auch durch *Γ* Ol, Ss (viell. *τοιαύτην*) Sah . . . und die vielen Hss, die diesen Text Mt 8, 10 an die Stelle des dort ursprünglichen setzten, cf Bd I³, 341 A 23. Marcion änderte wenig: *τοσαύτην πίστιν οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον* GK II, 463. Über den Mt 8, 12f. vor dem Schluß der Erzählung eingeschobenen Spruch, den Lc in anderer Verbindung 13, 28f. bringt, s. dort.

[88]) *τῇ ἑξῆς* ohne das zu ergänzende *ἡμέρᾳ*, aber auch ohne *ἐν* ist AG 21, 1 (da jedoch D *τῇ ἐπιούσῃ*); 25, 17; 27, 18 sicher bezeugt, findet sich so auch sonst z. B. Jos. bell. I, 14, 2; ant. XVII, 5, 3 in., dagegen Lc 7, 11 ohne *ἐν* nur durch D d (*alia die*) c e deutlich bezeugt; denn die übrigen Zeugen für *τῇ ἑ.* haben entweder *ἐν* davor (ℵ *CK . . .*) oder lassen uns hierüber im Ungewissen, wie die alten Versionen (S¹ S³ Kopt Got). Dieses *ἐν* vor *τῇ ἑξῆς, τῇ ἐπιούσῃ, τῇ ἐχομένῃ* widerspricht aber dem Stil des Lc (s. unten zu 9, 37) und spricht dafür, daß *ἐν τῇ ἑ.* aus dem vorzüglich bezeugten *ἐν τῷ ἑ.* entstanden ist. So A B E . . ., auch Ol, b ff² l q Vulg (*deinceps*), Ss („und darnach gingen sie“!), Sah. Cf Lc 8, 1 *ἐν τῷ καθεξῆς* (A *ἑξῆς*).

[89]) Erst 8, 40—56 folgt eine zweite, welche sich auch Mt 9, 18—26 findet, also auch dort dem *νεκροὶ ἐγείρονται* Mt 11, 5 vorangeht.

tritt Jesus eine neue Wanderung an[90]), deren Ziel die Stadt Nain[91]) im südlichen Teil Galiläas war, auch diesmal von seinen Jüngern in beträchtlicher Anzahl[92]) und einer großen Volksmenge begleitet cf 6, 17. Als dieser Zug dem Tor der Stadt sich nähert, begegnet ihm ein anderer aus dem Tor herauskommender Zug. Unter Begleitung einer ansehnlichen Menge von Einwohnern der Stadt wird ein Toter zum Begräbnisplatz hinausgetragen, an dem seine verwitwete Mutter, die hinter dem offenen Sarge oder der Tragbahre weinend einherging, einen einzigen Sohn gehabt und jetzt verloren hatte[93]). Ob einer der Leichenträger mit wenigen Worten den Begegnenden Auskunft über das besonders Beklagenswerte dieses Trauerfalls gegeben, oder ob die zum Leichenzug gehörenden Klageweiber in lauten Klagen der näheren Umstände gedacht haben[94]), jedenfalls hat Lc die große Begleitung (12) er-

---

[90]) So besonders deutlich bei der LA *ἐπορεύθη* (ℵ B R Ol Ferr . . .), die sehr leicht dem folgenden Imperf. *συνεπορεύοντο* assimilirt wurde. Aber auch *ἐπορεύετο* (er machte eine Wanderung) *εἰς πόλιν κτλ.* würde keineswegs sagen, daß Jesus ohne Unterbrechung, etwa nach der LA *ἐν τῇ ἑξῆς* an einem einzigen Tage den in der Luftlinie etwa 35 km, in Wirklichkeit erheblich mehr betragenden Weg von Kapernaum (Tell Hum) bis Nain zurückgelegt habe. Cf Lc 9, 10 (s. unten zu d. St.). 51; 13, 22; 19, 28.

[91]) *Ναιν* (wenige Min *Ναειμ*, ebenso b f Vulg, auch Hieron. loc. s. zweimal *Naim* [dagegen Eus. ed. Klostermann p. 94, 23; 140, 3 *Ναιν* und *Ναειν*], von Ss S^1 S^3 Sh transskribirt נאין statt נעין s. weiter unten), noch heute ein elendes Dörfchen am Wege von Solem (dem alten Sunem, wo einst Elisa nach 2 Reg 4, 18—37 Ähnliches vollbrachte wie Jesus in Nain) nach Endor, liegt am Nordabhang des kleinen Hermon, südlich vom Thabor, südöstlich von Nazareth. Die Angabe des Eusebius l. l. 140, 3 „12 röm. Meilen im Süden des Thabor, nahe bei Endor" ist zu hoch gegriffen, die des Hieron. *in secundo miliario* zu niedrig. Nain ist offenbar identisch mit dem in Bereschith r. 98 (nicht 88) zu Gen 49, 15 erwähnten נעיא im Gebiet des Stammes Isachar. Die schwankende Überlieferung in bezug auf den Schlußkonsonanten wird nach Analogie der hebr. und der aram. Pluralendung *im* und *in* entstanden sein. — Die zwischen *Ναιν* und *Αιν* schwankende Überlieferung bei Jos. bell. IV, 9, 4 und 5 (Niese § 511. 517) betrifft nicht das Nain des Lc. Cf übrigens Robinson, Palästina III, 469; Neubauer, Géogr. du Talmud p. 188.

[92]) So, wenn mit A C E . . ., auch b c q, Got, S^3 *ἱκανοί* (ein Lieblingswort des Lc) hinter *οἱ μαθ. αὐτοῦ* gegeo ℵ B D . . ., auch Ol, . . a e f ff^2 Vulg, Ss S^1, Sah Kopt zu halten ist. Das artikellos, also prädikativ hinter dem durch den Artikel und *αὐτοῦ* doppelt determinirten *μαθηταί* stehende Adjektiv befremdete.

[93]) Zu dem in sich vollständigen Subjekt *τεθνηκώς* tritt appositionsweise *μονογεν. υἱός* (ℵ B L X Ξ Ψ, Ol) oder *υἱὸς μονογ.* (die meisten) mit folgendem Dativ als Abkürzung eines Satzes wie etwa *ὃς ἦν κτλ.* cf 8, 42; 9, 38. — *σορός* Gen 50, 26 ein geschlossener Kasten, worin die Leiche beigesetzt wird, *κλίνη* 2 Sam 3, 31 eine bettartige Bahre, auf welcher die Leiche zum Grabe getragen wird.

[94]) Jer 9, 16—20; Bd I^3, 386 A 69 zu Mt 9, 23 Klageweiber; 2 Sam 3, 31—34 Männerklage und Lobpreisung des Toten. Nichts geht über die Klage um einen *μονογενής* Amos 8, 10; Sach 12, 10. Über die spätere Sitte

wähnt, um zu erklären, daß Jesus (13), oder, wie er ihn hier zum ersten Mal in der Erzählung nennt[95]), der Herr beim Anblick der Mutter des Toten von Mitleid mit ihr ergriffen wurde. In demselben Augenblick muß auch der Entschluß in ihm entstanden sein, durch eine Machttat den Toten wieder ins Leben zu rufen. Schon das Wort an die Witwe „Weine nicht" hat die Gewißheit, daß ihm dies gelingen werde, zur Voraussetzung. Wenn Jesus hierauf (14) an den Sarg herantritt und diesen mit der Hand ergreift, so wird er beabsichtigt haben, was in der Tat die Folge davon war, daß nämlich die Träger und somit der ganze Leichenzug stehen bleiben. Hierauf spricht er zu dem Toten, wie zu einem Schlafenden, den man wecken will: „Jüngling[96]), dir sage ich, erwache"! Nachdem der bis dahin Tote sich aufrecht gesetzt und das Todesschweigen gebrochen hat, übergibt Jesus ihn, selbstverständlich mit einem kurzen Wort, wie wir es 2 Reg 4, 36 oder Jo 19, 26 lesen, seiner Mutter. Die Furcht, welche alle Anwesenden ergriff, war nicht, wie in einem anderen Fall (8, 37), wo ähnliches von einer heidnischen Bevölkerung gesagt wird, ein Grauen vor einer unheimlichen dämonischen Macht, sondern die mit freudigem Zittern gemischte Ehrfurcht, die auch den frommen Israeliten ergreift bei der ungewohnten Berührung mit der unsichtbaren Welt, an die er als eine heilige glaubt (Lc 1, 12. 30; 2, 9; 9, 34). Das zeigt sich daran, daß sie Gott priesen mit den Worten: „Ein großer Prophet ist unter uns aufgetreten[97]), und Gott hat sein Volk besucht". Das

---

der Juden cf S. Krauß, Talmud. Archäologie II, 54—69. Die Frauen überhaupt und die Klageweiber insbesondere gingen entweder vor oder hinter der Bahre, S. 64. 65 A 465. 472. Während des Gangs zur Grabstätte wurde die Bahre mehrmals niedergestellt, und dann die Totenklage aufs neue angestimmt A 463. 470. Für den Fall, daß zwei Aufzüge verschiedener Art sich begegneten, wie das in Nain der Fall war, gelten bestimmte Vorschriften S. 66 A 478.

[95]) Dafür *Ἰησοῦς* D, einige Min, Ss (*εἶδεν Ἰησοῦς καί*) S[1] (nicht S[3]), Kopt (nicht Sah), *ὁ κύριος Ἰησοῦς* Sh. Das bloße *ὁ κύριος* im Munde des Erzählers ist bei Lc 12- oder 13mal gut genug bezeugt 7, 13. 19; 10, 1. 41; 11, 39; 12, 42; 17, 5. 6; 18, 6; 19, 8; 22, 61 (zweimal); 24, 3 (?).

[96]) D, a d ff[2], Afraat p. 165; Ephraim carm. Nisib 39, 179 f. (also wahrscheinlich Diatess) haben *νεανίσκε, νεανίσκε*. Die Verdoppelung des Anrufs bezeugt Afraat l. l. ausdrücklich für Lc 8, 54 oder Mr 5, 41, an letzterer Stelle hat auch e *puella, puella*. Dem Stil des Lc würde es entsprechen cf 10, 41; 22, 31; AG 9, 4; 22, 7 s. auch oben S. 301 A 78 zu 6, 46. — Die Voranstellung von *σοί* vor *λέγω* (cf 5, 24; 6, 27) betont im Gegensatz zu anderen, zu denen Jesus vorher geredet hat (hier v. 13) oder hätte reden können, daß er den Toten selbst, der für ihn nicht tot ist (cf 20, 38), anredet.

[97]) *ἠγέρθη* (ℵ A B C L, Ol, Min 1, *ἐξηγέρθη* D) wurde leicht nach Mt 11, 11 in *ἐγήγερται* geändert. Beides aber ist nicht wie 9, 7 cf 9, 17 von Auferweckung aus dem Tode zu verstehen, was deutlicher gesagt werden mußte (cf Mt 14, 2), sondern nach Mt 24, 11. 24; Jo 7, 52. Da *ἐγείρεσθαι*

ist noch nicht das Bekenntnis, zu dem Jesus seine Jünger geführt hat (9, 20); es bleibt, was die Höhe des Ausdrucks anlangt, auch hinter dem Bekenntnis der Besessenen (4, 41) zurück, aber es ist doch ein erfreulicher Widerhall der von 4, 14 an geschilderten Tätigkeit Jesu. Als der mit dem Geist Gottes gesalbte, offensichtlich in Gottes Auftrag und Kraft redende und handelnde Prophet (4, 18. 32. 36), als den er sich durch die Tat vor den Toren von Nain noch mehr als durch die bisherige von Heilungstaten begleitete Predigt des Ev vom Reiche Gottes (4, 43) zu erkennen gegeben hatte, ist er erkannt worden, und eben dieses Urteil über Jesus ist es, welches (17) sich in folge gerade dieser Tat in ganz Judäa, ja auch in der ganzen Umgebung desselben d. h. in den an das „Land Israels" angrenzenden Gebieten verbreitete. Nach der LA *τῇ ἑξῆς* 7, 11 würde sich beinah von selbst verstehen, daß unter den Augenzeugen, von welchen dieses Urteil so weit verbreitet wurde, Leute aus allen Teilen Palästinas, insbesondere auch aus Jerusalem, aber auch aus dem angrenzenden phönicischen Gebiet sich befanden (cf 6, 17). Aber auch wenn nach der LA *ἐν τῷ καθεξῆς* (s. oben S. 306 A 88) einige Tage zwischen dem Tage der Bergpredigt und der Tat von Nain zwischeninneliegen, ist dies eine wahrscheinliche Annahme. Es besteht also kein Hindernis, den geographischen Angaben in v. 17 volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen s. oben S. 307. Von den drei Toten, deren Auferweckung durch Jesus die Evv berichten, lebt in der Überlieferung der Eine als der „Lazarus von Bethanien" fort (Jo 11, 1 Bd IV^3, 471), die „Tochter Jair's" nur unter diesem Vatersnamen (Lc 8, 41; Mr 5, 22), bei Mt sogar nur als Tochter eines der Gemeindevorsteher von Kapernaum. Von dem Dritten ist weder der eigene Name noch der des Vaters überliefert, er heißt nur der Sohn der Witwe von Nain[98]), wie der Sohn der Witwe von Sarepta (1 Reg 17, 17—24) oder der Sohn der Sunamitin (2 Reg 4, 8—37). Da er jedoch diese Namenlosigkeit mit fast allen Personen teilt, von deren Heilung durch Jesus Erzählungen vorliegen, so bedarf die Wiederkehr dieser regelmäßigen Erscheinung weniger als ihr Gegenteil der Erklärung.

---

als Übersetzung von קום = aufstehen, sich erheben, sehr gebräuchlich ist, bleibt auch fraglich, ob hier an Gott als Subjekt von *ἐγείρειν* (Lc 1, 69; AG 13, 22; Jude 2, 16; 3, 9) erinnert werden sollte, zumal das folgende *ἐπεσκέψατο ὁ θεός* (cf 1, 68. 78) diesem Gedanken volle Genüge tut. Der Zusatz *εἰς ἀγαθόν* (M X Λ, Ferr., a b c e ff^2 ..., S^4) hinter *αὐτοῦ* ist eine sachlich richtige, aber nach Zusammenhang und Sprachgebrauch überflüssige Erläuterung von *ἐπεσκέψατο*. Ähnliches Jer 32, 41; Ps 106, 4.

[98]) Bulwer, der in seinen „letzten Tagen von Pompeji", also in bezug auf das J. 79 den Jüngling von Nain als betagten Wanderprediger in Pompeji und auf dem Wege nach Rom auftreten läßt (Book III, 3; IV, 4 ed. Tauchnitz S. 179 f. 278—281), ist der ev Tradition hierin treu geblieben

13. Die Frage des Täufers an Jesus und das Urteil Jesu über ihn 7, 18—35. Daß das Urteil der Volksmenge über Jesus als einen großen Propheten nicht genügt, zeigt die nun folgende Erzählung. Wenn Lc, der in derselben mehrere Spuren einer über Mt 11, 2—19 hinausgehenden Kenntnis zeigt, sie mit den Worten beginnt (18): „Und es meldeten dem Johannes seine Jünger von allen diesen (Dingen)“, so scheint sich dies, da ein tieferer Einschnitt in der Erzählung von 4, 14 an nicht zu bemerken ist, auf den gesamten Inhalt von 4, 14—7, 23 zu beziehen[99]). Daß Joh. damals im Gefängnis lag (cf Mt 11, 2), konnte Lc zu bemerken unterlassen, da er seine Gefangensetzung, wenn auch nur in einer vorgreifenden Bemerkung, bereits 3, 20 kurz erwähnt hatte, und da der Leser aus 7, 24—35 ohnehin den Eindruck empfangen mußte, daß die Wirksamkeit des Täufers damals abgeschlossen war[100]). Der Gefangene steht mit seinen Schülern in ungehindertem Verkehr, was nach Mr 6, 20 (cf AG 24, 23—26) nicht verwunderlich sein kann, und befindet sich daher in der Lage, zwei von denselben zu sich zu bescheiden und sie als seine Boten an den „Herrn“ [1]) zu schicken. Die Frage, welche Joh. nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern im Namen aller derer, die mit ihm auf das baldige Kommen des großen Erwarteten, des verheißenen Christus, des Gründers und Königs des Reiches Gottes hofften (s. oben S. 195 zu 3, 15—17), Jesu vorlegen ließ (19), erhält durch ihre vollständige Wiederholung aus dem Munde der Boten (20) doppelten Nachdruck. Der Antwort Jesu aber schickt Lc (21) im Unterschied von Mt[2]) die sie

[99]) Die eigentümliche Gestalt von v. 18f. und deren Anknüpfung an v. 17 in D *ἐν οἷς καὶ μέχρι Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ* (d *et in quibus usque ad Johanen baptistam*), *ὃς καὶ προσκαλεσάμενος δύο τῶν μαθητῶν λέγει· πορευθέντες εἴπατε αὐτῷ· σὺ εἶ κτλ.* stimmt nur teilweise überein mit e, in dem hinter *Judaea* zunächst *ea dō* (? de eo?), dann aber weiter folgt: *in quibus adnuntiaverunt ad Johannen baptistam, qui etiam convocatis quibusdam de discentibus suis dixit: euntes inquirite dicentes: tu es* etc. — Das *ἐν οἷς* zu Anfang wäre nicht unlukanisch cf Lc 12, 1 (dort aber nicht D); AG 24, 18 (v. l. *ἐν αἷς*); 26, 12.

[100]) Noch auffallender ist, daß er die Hinrichtung des Täufers, worüber ihm der ausführliche Bericht des Mr (6, 14—29) vorlag, nur so indirekt berührt, wie es 9, 7—9. 19 geschieht. Das Ende seines „Laufs“ hat Johannes nach AG 13, 25 = Lc 3, 15f. sogar schon vor seiner Verhaftung erreicht. — Während Lc in bezug auf die Frage des Täufers und die Antwort Jesu mit Mt 11 ziemlich genau übereinstimmt, folgt er anderweitiger Überlieferung 1) in bezug auf die Zweizahl der Boten (19), 2) die Tätigkeit Jesu in dem Augenblick der Ankunft des Boten (21), 3) v. 29f. ohne Parallele bei Mt und 4) in bezug auf den Spruch v. 35 = Mt 11, 19. Unter Hinweis auf Bd I[4], 420—438 darf die Auslegung sich hier auf weniges beschränken.

[1]) Auch hier (cf v. 13) ist *κύριον* gut genug bezeugt durch B L R 5, Ferr., 157, a ff[2] Vulg.

[2]) Gleichartig wirkt Lc 5, 18 im Verhältnis zu Mt 9, 2 s. oben S. 261.

erläuternde Bemerkung voraus, daß Jesus in eben jener Stunde viele Leute von Krankheiten, Plagen [3]) und bösen Geistern heilte und vielen Blinden die Sehkraft schenkte. Es war wieder eine jener Stunden, wie die, welche 4, 40; 5, 17; 6, 18f. geschildert wurden. Ehe die Boten an Jesus herankommen und zu Worte kommen konnten, waren sie Augenzeugen solcher Taten, vielleicht auch Hörer seiner Predigt. Denn Jesus heißt sie, die ja nicht zu seinem Gefolge gehörten, sondern sich abgesondert von ihm hielten (5, 33), ihrem Meister melden, was sie sahen und hörten [4]). Die Aufzählung der verschiedenen Tätigkeiten und Wirkungen, durch die Jesus (22) seine gesamte Berufstätigkeit beschreibt, deckt sich nicht genau mit dem historischen Bericht des Lc (21) über das, was Jesus in derselben Stunde getan hat. Es ist darum unerlaubt anzunehmen, daß die Boten des Joh. von jeder einzelnen der in v. 22 aufgezählten Arten des Geschehens z. B. von Totenerweckungen die eine oder andere Probe gesehen haben. Andrerseits kann aber auch ἠκούσατε neben εἴδετε hier nicht den Sinn haben, daß sie von der Wirksamkeit Jesu durch Hörensagen Kunde bekommen haben. Es muß vielmehr das Hören ebenso wie das Sehen eine unmittelbare sinnliche Wahrnehmung sein cf Lc 10, 23f. Denn es gilt ja, dem Täufer, der durch seine Jünger von der Wirksamkeit Jesu gehört, aber nichts davon mit eigenen Augen gesehen und mit eigenen Ohren gehört hatte (18 cf Mt 11, 2), den unmittelbaren Eindruck, den seine Jünger in jener Stunde als Augen- und Ohrenzeugen empfingen, durch ihren Bericht zu vermitteln. Wenn sie nach der rein geschichtlichen Be-

---

Da aber Lc mit dem dortigen Überschuß über Mt dem Vorgang des Mr folgt, ist anzunehmen, daß er auch 7,, 21 nicht frei zudichtet, sondern die seiner Erzählung zugrunde liegende Überlieferung wiedergibt.

[3]) μάστιξ als Bezeichnung von allerlei Übeln, Leiden und Schmerzen im NT sonst nur Mr 3, 10; 5, 29. 34, entspricht in LXX dem hebr. נֶגַע Ps 39, 11; 91, 10 cf auch Ps 89, 33, besonders unter dem Gesichtspunkt einer von Gott verhängten Züchtigung.

[4]) Die Varianten in v. 22 stammen meistens aus Mt 11, 4 z. B. Voranstellung von ἠκούσατε vor εἴδετε, vereinzelt auch ἀκούετε st. ἠκούσατε (Ol), Tilgung von ὅτι vor τυφλοί (so ℵ B L .., meiste Lat, Kopt, gegen A D R.., e Vulg, Got, auch Ss S¹ S³, Sah). — Der Text von D d e ἃ εἴδον ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ ἤκουσαν ὑμῶν τὰ ὦτα ist eine sachlich richtige Zuspitzung nach Stellen wie Lc 10, 23f.; 1 Kr 2, 9; 1 Jo 1, 1. — Ss hat hier wie Mt 11, 5 (dort auch Sc) am Schluß der Aufzählung die Totenerweckungen; während aber Ss hier wie Sc Mt 11, 5 davor die Predigt an die Armen stellt, fehlt diese Mt 11, 5 in Ss überhaupt. So auch im lat. k und wahrscheinlich auch im Diat. Forsch I, 145f. A 2. Dies will doch mehr bedeuten, als vereinzelter Ausfall von χωλοὶ περιπατοῦσιν (Ξ Ol) und νεκροὶ ἐγ. (X) bei Lc. Man empfand die Erwähnung der Predigt, von der v. 21 nichts gesagt war, als gar zu ungleichartig den anderen Sätzen, und wenn man sie wie Ss Lc 7, 22 und Sc Mt 11, 5 stehen ließ, sollten die Totenerweckungen als das Staunenswerteste wenigstens den Schluß bilden.

schreibung in v. 21 Jesum verschiedenartige Kranke, darunter auch Besessene und mehrere Blinde hatten heilen sehen, so werden sie auch die Worte gehört haben, durch welche Jesus den Leidenden Gesundheit zusprach (4, 35; 5, 13. 23). Ein viel größeres Objekt aber solchen sinnlichen Hörens war die Predigt, die so oftmals den Heilungen voranging (4, 31—36; 5, 17. 23; 6, 6. 10. 18). Und auf diese weist Jesus in der Beschreibung seiner gesamten Wirksamkeit zwar an letzter Stelle, aber eben dadurch auch mit besonderem Nachdruck: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*. Wie Jesus hiemit wieder an Jes 61, 1, den Text seiner Predigt in Nazareth anknüpft, so sollte auch die Beschreibung seiner Heiltätigkeit unbeschadet ihrer buchstäblichen Wahrheit an die Schilderung der herrlichen Endzeit in Jes 35, 5 f. erinnern s. Bd I^3, 424 A 7. In der eigenen Predigt des Täufers fehlte nicht die den Demütigen erfreuliche Verkündigung der endgiltigen Gottesherrschaft (3, 18 *εὐηγγελίζετο*); aber es überwog die Verkündigung des Gerichts über die Hochmütigen und Selbstgewissen, und sie war nicht, wie die Predigt des Ev im Munde Jesu von Tatbeweisen der Übermacht Gottes und seines Propheten über Krankheit, Tod und alle Mächte des Verderbens begleitet cf Jo 10, 41. Einzelne Wundertaten, nicht minder staunenswert wie diejenigen Jesu, waren im AT von Elias und Elisa berichtet. Aber bei keinem Propheten vor Jesus bildete die Heiltätigkeit ein wesentliches Stück seiner Berufsarbeit, eine regelmäßige Begleiterscheinung der Predigt. Durch diese Verbindung erst erhielt die Predigt von der *βασιλεία*, in welcher weder Übel noch Sünde Raum findet, die Bürgschaft ihrer Wahrheit; denn die Kräfte der zukünftigen Welt treten durch diese Taten Jesu in die Erscheinung, und auch die Verkündigung von der schon in der Gegenwart giltigen allgemeinen Amnestie Gottes und dem Schulderlaß, den der Einzelne durch Jesus sich sollte zusprechen lassen, gewann durch die begleitenden Taten desselben Jesus erst die volle Glaubwürdigkeit und ihre die Gemüter befreiende Kraft s. oben S. 237 ff. 262 f. zu 4, 19; 5, 20—25. Denn diese waren ein Zeugnis Gottes dafür, daß Jesus mehr sei, als „ein großer Prophet“ (7, 16), als einer der vielen, die das kommende Gottesreich im voraus verkündigt haben, daß er vielmehr der vom Täufer angekündigte stärkere Mann (3, 16 f.) sei, in dessen von Taten begleiteter Predigt die durch den Täufer erneuerte Weissagung der alten Propheten von einer vollkommenen Gottesherrschaft in Israel und über die Welt angefangen hat sich zu erfüllen (Lc 4, 21; 11, 20). Das soll dem Täufer in seiner Anfechtung zur Stärkung des Glaubens gereichen; zur Warnung aber soll ihm (23) die Seligpreisung dessen dienen, der sich nicht an Jesus ärgert d. h. der durch das, was an der bisherigen Selbstbezeugung Jesu seinen Erwartungen nicht entspricht, in seinem

Glauben, daß Jesus der große kommende Mann sei, sich nicht irre machen läßt.

Die Rede über Joh., die Jesus an die Volksmenge richtet, nachdem die Boten des Täufers fortgegangen sind, gibt Lc in ihrem ersten Teil (24—28) in einer so genau mit Mt 11, 7—11 übereinstimmenden Fassung [5]), daß statt einer Wiederholung der Bd I[3], 425 ff. vorgetragenen Auslegung auf jene verwiesen werden kann. Während die Anfrage des vom Volk vor wie nach seiner Gefangensetzung und Hinrichtung als Prophet verehrten Joh. (3, 15. 21; 20, 6) darnach angetan war, das Ansehen Jesu bei der anwesenden Menge herabzusetzen, zeigt sich Jesus doch keineswegs bemüht, diesen auf seine eigene Wirksamkeit fallenden Schatten zu verscheuchen, sondern nur umgekehrt, jeder Verkennung der Größe des Täufers, die aus der offenbar gewordenen Unsicherheit seines Urteils über Jesus sich ergeben konnte, entgegenzutreten. Zu diesem Zweck erinnert er (24—26) an die Zeit, da alles Volk zu Joh. in die Wüste hinausströmte in der Überzeugung, daß er ein von Gott gesandter Prophet sei. Wie damals, ist er auch jetzt noch nichts weniger als ein schwankendes Rohr. Schon der Grund seiner Gefangenschaft (3, 19) beweist, daß seiner rauhen Kleidung

---

[5]) Die Abweichungen des Lc sind ohne sachliche Bedeutung z. B. 24—26 dreimaliges *ἐξεληλύθατε* st. *ἐξήλθατε*, 25[a] Zusatz *ἱματίοις* zu *μαλακοῖς*, 25[b] fast in jedem Wort abweichend von Mt 11, 8[b]. Die für das richtige Verständnis der sämtlichen Fragen in 24—26 entscheidende Wortstellung *προφήτην ἰδεῖν* ist nur Mt 11, 9, gar nicht Lc 26 bezeugt. In 26[b] = Mt 11, 9[b] ist auch bei Lc *ναί*, nicht mit H Ol . . . *καί* zu lesen, dieses aber nicht von *λέγω ὑμῖν* wie von einem parenthetischen *inquam* abhängig, da letzteres vielmehr das Folgende einleitet (cf v. 9. 28; 11, 8) sondern als eine selbständige Bejahung der letzten Frage oder als Bekräftigung der aus dem Munde der Zuhörer zu erwartenden Bejahung zu fassen, wie *ἀμήν* 4, 24 und *ναί* 11, 51; 12, 5. — Die, abgesehen von einem *ἐγώ* hinter *ἰδού*, das nur Mt 11, 10 echt ist, bei allen Synoptikern (cf Mr 1, 2) gleichlautende, vom Hebr. wie von LXX abweichende Anführung (27) von Mal 3, 1 scheint in dieser Form ein stereotypes Stück des christlichen Elementarunterrichts gewesen zu sein, ähnlich wie Lc 3, 4 = Mt 3, 3 = Mr 1, 3 (Jo 1, 23). — In 28 wird mit B Ξ, einigen Min, Ss S[t], Sah Kopt *λέγω* zu lesen sein ohne *ἀμήν* davor (so ℵ L X Ol) oder *δέ* (D Ferr . . . Lat) oder *γάρ* (A E . . .) dahinter. Sehr verdächtig sind auch *προφήτης* vor und *τοῦ βαπτιστοῦ* hinter *Ἰωάννου*, welche beide ℵ B L Ξ Ol, Sah Kopt, S[3] Rand (?), ersteres auch noch andere griech. und die alten lat. Zeugen, gegen sich haben. Letzteres wird aus Mt eingetragen sein. Lc als Erzähler hat dem Joh. den Titel *βαπτ.* nie gegeben, nur im Munde der Schüler des Joh. 7, 20, Jesu 7, 33, fremder Leute 9, 19. *Προφήτης* ist neben *ἐν γεννητοῖς γυναικῶν* nicht nur stilistisch, sondern auch logisch hart. Die Sorge, daß Jesus damit auch von sich verneint habe, daß er größer als Joh. sei, konnte den Einschub veranlassen, man wollte die Verneinung auf die zur Klasse der Propheten gehörigen Weibessöhne beschränken, eine Klasse, über welche Jesus nach Meinung der Interpolatoren noch viel zweifelloser als nach v. 26 Joh. erhaben war. — Am Schluß von 28 hat Lc statt des ihm fremden *βασ. τῶν οὐρανῶν* des Mt *βασ. τοῦ θεοῦ*, wie von 4, 43 an überall in Ev und AG.

ein von feiger Rücksicht freier, starker und fester Charakter entspricht. Das Urteil des Volkes, daß Joh. ein Prophet sei (cf 1, 76; 20, 6), bestätigt Jesus durch sein Ja (26), bezeugt aber zugleich, daß damit die Eigenart seiner Bedeutung noch nicht bezeichnet sei, indem er hinzufügt: „ich sage euch, noch mehr als ein Prophet (war und ist er)". Joh. ist nämlich (27) der Vorbote des zu seinem Volk und Tempel kommenden Herrn und des vom Volk ersehnten Mittlers eines neuen Bundes, dessen Sendung Gott Mal 3, 1 f. verheißen hat (cf. S. 68 f. zu 1, 17). Joh. ist also selbst ein Gegenstand der auf die schließliche Offenbarung Gottes zielenden Weissagung und somit in seiner Wirksamkeit ein wesentliches Werkzeug zur Herbeiführung der endgiltigen Gottesherrschaft. Man kann nicht groß genug von ihm denken (28 cf 1, 15); unter den schwachen, vom Weib geborenen Menschen gibt es keinen Größeren als Joh. Während die Exegeten der alten Kirche durch die Voraussetzung, daß Jesus nur sich selbst dem Joh. als einen noch Größeren habe gegenüberstellen können, zu der verfehlten Auslegung kamen, daß Jesus (28^b) sich selbst als ὁ μικρότερος bezeichne (Bd I^8, 429 A 18), ist eben dies bezeichnend für den Sinn der ganzen Rede, daß Jesus von einem Rangverhältnis nur zwischen dem großen Vorboten des kommenden Gottesreiches und allen Bürgern dieses Reiches, auch dem vergleichsweise Geringen unter ihnen spricht. Nachdem er durch die vor den Ohren derselben Volksmenge den Boten des Täufers erteilte Antwort bezeugt hatte, daß er allerdings der große Erwartete sei, und daß in und mit seinem Wirken die von Joh. angekündigte Gottesherrschaft eine Wirklichkeit zu werden begonnen habe, verstand sich von selbst, daß er selbst, der Gründer des Gottesreiches, diesem angehöre und das Haupt der gesamten Bürgerschaft desselben sei, also mindestens ebensosehr wie alle Kleinen und Großen im Gottesreich ein μείζων im Vergleich mit dem Täufer sei. Aber er spricht dies nicht aus, denn nicht sich zu verherrlichen redet er, sondern um die Bedeutung des Täufers gegen Verkennung zu schützen, zugleich aber die Anwesenden darauf aufmerksam zu machen, daß es von der richtigen Stellung zum Täufer und dem durch diesen verkündigten Willen Gottes abhängt, ob die Zeitgenossen Glieder des Gottesreiches und damit Inhaber einer mit nichts Früherem zu vergleichenden Größe werden oder nicht. Den Übergang zu diesem letzteren Gedanken macht Jesus mit dem Satz 28^b, und er führt denselben in 29—35 aus[6]). Dabei ist schon vorausgesetzt, daß Lc auch die Sätze 29—30 als Worte Jesu aufgefaßt haben will

[6]) Die Mt 11, 12—15 folgenden, bei Lc hier fehlenden Sätze, deren erste Hälfte (12 f.) Lc 16, 16 in anderer Fassung zu lesen sind, erleichtern den Übergang zum zweiten Teil der Rede, beweisen aber nicht, daß Mt im Unterschied von Lc ihnen die geschichtlich richtige Stellung gegeben,

und nicht etwa die Rede Jesu durch eine geschichtliche Zwischenbemerkung seinerseits unterbricht. Für eine derartige Bemerkung über den zwiespältigen Erfolg der Wirksamkeit des Täufers wäre vielleicht hinter 3, 18 oder 3, 20 der angemessene Platz, nicht aber hier. Es konnte ferner, da nichts den Eintritt einer grammatischen, einen unvollendeten Satz unterbrechenden Parenthese wie 5, 24 anzeigt, nicht ungesagt bleiben, daß in v. 29 Jesus nicht mehr und dagegen in v. 31 Jesus wieder der Redende sei. Am allerwenigsten konnte mit einem *καί* (29) zu einer solchen Zwischenbemerkung des Vf übergegangen und mit einem *οὖν* (31) von dieser zur Rede Jesu zurückgekehrt werden [7]). Jesus fährt vielmehr (29—30) fort, wie er v. 24 angefangen hatte, auf die Zeit zurückzublicken, da der Täufer in Freiheit und voller Kraft wirkte. Damals hat das Volk in seiner Gesamtheit d. h. in seiner überwiegenden Mehrheit (s. A 7), nachdem es die Predigt des Joh. gehört hatte (3, 18. 21), und besonders auch die Zöllner d. h. zahlreiche Glieder dieser Beamtenklasse (3, 12) Gott für gerecht erklärt d. h. den durch den Täufer verkündigten Willen Gottes, daß jedermann sich taufen lasse, um Vergebung der Sünden zu empfangen (3, 3), als eine gerechte Forderung anerkannt, indem sie sich mit der Taufe des Joh. taufen ließen [8]). Dagegen haben die Pharisäer und die Gesetzeslehrer [9]), indem sie sich nicht von

---

sondern nur, daß Mt auch in diesem wie in so manchem anderen Fall in der Einfügung bei anderer Gelegenheit gesprochener Worte in den Zusammenhang einer längeren Rede feines Verständnis bekundet.

[7]) Die Auffassung von 29 f. als Zwischenbemerkung des Ev drückt der Text. rec. mit wenigen Min aus, indem er 31 vor *τίνι οὖν κτλ.* einschob *εἶπε δὲ ὁ κύριος.* Das logische Verhältnis wurde auch verdunkelt durch *δέ* (ℵ Ol) statt *οὖν.* — Das *ἀκούσας* (29 om. Ol) konnte gedankenlose Leser verleiten, an die Hörer dieser Rede Jesu zu denken, daher die Variante (M, wenige Min) *ὁ ὄχλος* (aus v. 24) *καὶ οἱ τελ. ἀκούσαντες,* e *et omnes turba quum audissent et publicani.* Zu dem Haufen der Zuhörer (24) spricht Jesus von der Mehrheit des jüdischen Volkes in demselben hyperbolischen Ton wie der Ev 3, 21; 20, 6; 24, 19. Das unausgesprochene Objekt von *ἀκούσας* ist selbstverständlich die Predigt des Täufers, deren Kern die Aufforderung an alles Volk, sich seiner Taufe zu unterziehen, bildete cf 3, 3; AG 10, 37; 13, 24.

[8]) Zu *βαπτίζεσθαι* (*τὸ*) *βάπτισμα* cf Lc 12, 50; aktiv AG 19, 4. Mit *εἰς* davor (so hier Ol) AG 19, 3. — *βαπτισθέντες* (29) und *μὴ βαπτισθέντες* (30) ist hier nicht plusquamperfektisch zu verstehen; denn in und mit der Annahme oder Ablehnung der Taufe vollzog sich das *δικαιοῦν τὸν θεόν* oder das *ἀθετεῖν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ.* Für den Gebrauch des Part. aor. neben Ind. aor. von simultanen Handlungen auch bei Lc cf AG 1, 24 *προσευξάμενοι εἶπαν,* AG 13, 46 und in umgekehrter Ordnung Lc 2, 16 *ἦλθαν σπεύσαντες.*

[9]) *νομικός* 6- oder 7mal bei Lc, sonst im NT nur noch Mt 22, 35 (Bd I[3], 643) und wahrscheinlich von einem nichtjüdischen Juristen (cf Einl I[3], 439) Tt 3, 13, fehlt in LXX, ist kein jüdischer Ausdruck, bei Lc jedoch immer von jüdischen Gesetzeslehrern, wofür er auch *νομοδιδάσκαλος*

Joh. taufen ließen, in bezug auf sich selbst den Ratschluß Gottes vereitelt. *Βουλή*, neben dem Lc auch *βούλημα* (AG 27, 42 f.) und *θέλημα* (Lc 12, 47) gebraucht, bezeichnet nicht den gebietenden Willen, sondern den auf Beratung und Überlegung beruhenden Beschluß. Der durch den Täufer zu verwirklichende Ratschluß Gottes aber hatte zum wesentlichen Inhalt die Herstellung eines für die schließliche Offenbarung Gottes zubereiteten Volkes Gottes durch Bekehrung Vieler von den Söhnen Israels (1, 16 f.). Er bezog sich nicht auf bestimmte Individuen, sondern, wie eben dieses Wort Jesu vor anderen deutlich zeigt, der Idee nach auf alle Israeliten, auch auf die Pharisäer und Gesetzeslehrer. Daß diese Idee an den letzteren nicht verwirklicht wird, ist lediglich die Folge ihrer Ablehnung des auch ihnen geltenden und verkündigten Heilsrates Gottes[10]). Während die Sätze 29—30 ebenso wie 24—26 sich auf die vergangene Zeit der öffentlichen Wirksamkeit des Joh. und auf die verschiedene Stellung beziehen, welche damals die Mehrheit des Volkes einerseits und die pharisäischen Rabbinen andrerseits zu derselben einnahmen, dehnt Jesus in 31—35 seine Betrachtung auch auf die unmittelbare Gegenwart und auf das Verhalten der Zeitgenossen sowohl zu ihm als zu Joh. aus. Dem entspricht es, daß er, wenigstens nach dem Bericht des Lc[11]), die anwesenden Volkshaufen

---

Lc 5, 17; AG 5, 34 (1 Tm 1, 7) und 17mal in beiden Büchern wie die anderen Evv *γραμματεύς* gebraucht.

[10]) Cf Lc 13, 34; 19, 41 f. — Obwohl *εἰς ἑαυτούς* (om. ℵ D, Sah) vermöge seiner Stellung und seiner Wortform selbstverständlich nicht im Sinn eines zu *τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ* als Attribut gehörigen *τὴν εἰς αὐτούς* verstanden werden kann, so setzt doch die Aussage, daß die Pharisäer den Ratschluß Gottes in bezug auf ihre eigenen Personen unwirksam gemacht haben, voraus, daß dieser Ratschluß auch auf sie sich bezog.

[11]) v. 33, nicht ebenso 34, ist nur vereinzelt *λέγουσιν* (so A nach Mt 11, 18 f.) statt *λέγετε* überliefert. Auch die übrigen Abweichungen in v. 31—35 von Mt 11, 16—19 sind, abgesehen von dem Schlußsatz, nur stilistischer Art z. B. *ἐκλαύσατε* (32) statt *ἐκόψασθε* (Mt 16), *ἐλήλυθεν* (33. 34) statt *ἦλθεν* (Mt 18. 19, ebenso wie vorhin Lc 24—26 = Mt 7—9), die Mt 18 fehlenden Zusätze *ἄρτον* und *οἶνον* zu *ἐσθίων* und *πίνων* (33 teils vor, teils nach den Verben, nicht ebenso 34 und 5, 33). Ist Mt 11, 19 a. E. *ἔργων* (Bd I³, 436 A 30), Lc 7, 35 aber gegen das vereinzelte Zeugnis von ℵ, der auch bei Lc *ἔργων* hat, *τέκνων* zu lesen, so liegt hier eine sachliche Verschiedenheit der Überlieferung vor, die sich, wie zu Mt 11, 19 gezeigt wurde, am einfachsten daraus erklärt, daß bei mündlicher wie bei schriftlicher Überlieferung *abadeh* (ihre Werke) und *abdeh* (ihre Knechte, Diener), beide ohne Vokale geschrieben עבדה, sehr leicht mit einander verwechselt werden konnten. Gehört das Attribut *πάντων* nicht nur dem Text des Lc (s. unten A 14), sondern auch der in bezug auf das Substantiv zwiespältigen Überlieferung des Spruchs an, so spricht es auch für die Richtigkeit der Wiedergabe des Spruchs durch Mt. Denn als Attribut zu *τῶν τέκνων αὐτῆς* ist es sehr entbehrlich, sehr bedeutsam dagegen in Verbindung mit *τῶν ἔργων αὐτῆς*. Der äußerlichen Lebenshaltung der beiden Propheten tritt

als Mitschuldige an der launenhaften Beurteilung des Täufers und seiner selbst anspricht, welche er den „Menschen der gegenwärtigen Generation“ nachsagt. Unter diesem Namen, statt dessen er auch ἡ γενεὰ αὕτη sagen könnte (cf 11, 29. 30. 32 mit 11, 30), faßt er alle die zusammen, in welchen der vorwiegende Charakter der Zeitgenossenschaft zur Erscheinung kommt[12]) und stellt ihnen (35) die Kinder der Weisheit gegenüber. Diese Unterscheidung deckt sich nicht mit derjenigen in 29 und 30; denn wenn auch die anwesenden Volkshaufen mit der Mehrheit des Volks zum Täufer hinausgezogen sind und die Meisten von ihnen sich der Taufe unterzogen haben mögen (24—26. 29 cf 3, 7. 21), so bot dies doch keine Bürgschaft dagegen, daß sie nach vorübergehender Erregung und Erhebung durch den Täufer doch wieder zu der Leichtfertigkeit der Gesinnung und der Oberflächlichkeit des Urteils über die großen Gesandten Gottes herabsinken oder herabgesunken sind, die das folgende Gleichnis (32—34) veranschaulicht, und ebenso wie ihre früheren Lehrer und Führer die Wirksamkeit des göttlichen Heilsrates in bezug auf ihre eigene Person vereiteln. Wenn das durch οὖν (s. A 7) ans Vorige angeknüpfte Gleichnis zunächst durch das Urteil über die ablehnende Haltung der Pharisäer gegen den durch Joh. auch ihnen nahegebrachten Heilsrat Gottes veranlaßt ist, so bezieht es sich doch nach Sinn und Wortlaut wie so manches andere scharfe Urteil Jesu und seiner Apostel auf die jüdischen Zeitgenossen überhaupt nach ihrem vorwiegenden Charakter cf 11, 29—32. 49—52; 13, 1—9; Jo 3, 11. 19; AG 2, 40. Sie gleichen in ihrem Verhalten zu Jo und Jesus launenhaften Kindern, die, in zwei Spielparteien geteilt, am Marktplatz sitzen und sich gegenseitig zum Vorwurf machen, daß die andere Partei entweder nicht hat tanzen wollen, wenn sie auf der Flöte zum Tanz aufspielten, oder wenn sie einen Klagegesang anstimmten, nicht hat in die Totenklage einstimmen wollen. Anstatt sich zu fragen, was es im Ratschluß Gottes bedeutet, daß der Prophet

---

das Gesamtverhalten derselben oder der in ihnen zur Erscheinung und Wirkung kommenden Weisheit Gottes als das entscheidende Merkmal gegenüber cf Mt 7, 15—20.

[12]) Daß ἡ γενεὰ αὕτη nicht, wie Hofmann S. 195 wollte, heißt „diese Menschenklasse, Menschen dieser Art“ ergibt sich schon daraus, daß sich dies nur auf die in v. 30 charakterisirten Pharisäer und Gesetzeslehrer beziehen konnte, von deren Anwesenheit nicht die Rede ist, während das λέγετε v. 33. 34 beweist, daß das Gleichnis auf die anwesenden ὄχλοι (24) sich bezieht. Auch sonst ist bei Lc wie im NT überhaupt die zeitliche Bedeutung von γενεά (1, 48. 50; AG 13, 36; 14, 16; 15, 21), insbesondere wo es durch αὕτη näherbestimmt ist (11, 29—32. 50. 51; 17, 25; 21, 32; AG 2, 40; Hb 3, 10) regelmäßig festgehalten. Auch 9, 41 ist nicht auszunehmen. Die einzige Stelle, wo γενεά im Sinn von Gattung (eigentlich Sippschaft) vorkommt Lc 16, 8 ist nach Ausdruck und Zusammenhang nicht zu vergleichen.

Johannes eine überaus harte Lebensweise beobachtet (cf 1, 15. 80; 7, 25), und daß dagegen Jesus heiter mit den Heiteren die Gaben Gottes genießt, erklären sie den Täufer für einen überspannten, von einem Dämon besessenen Sonderling und Jesus für einen Menschen, der den Freuden der Tafel übermäßig ergeben sei, und zugleich für einen Freund sittlich verkommener Leute (cf 5, 29—39). Im Gegensatz zu so törichten Urteilen [13]) getröstet Jesus sich selbst und soll die ihm verehrungsvoll zuhörende, aber auch dem Gerede der „Menschen dieser Generation" noch zugängliche Volksmenge sich dessen getrösten, daß der Weisheit, nämlich der göttlichen Weisheit, die ihre Propheten zu Israel sendet und deren Tun und Lassen bestimmt (cf 11, 49), eine Rechtfertigung zu teil geworden ist von seiten ihrer Kinder insgesamt [14]). Mag Mt 11, 19 mit dem dort wahrscheinlich echten *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* oder Lc mit *ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων* das von Jesus gesprochene aramäische Wort genauer wiedergeben (s. A 11), jedenfalls geben beide Gestalten der Überlieferung nicht nur einen guten Sinn, sondern beide laufen auch auf den wesentlich gleichen Gedanken hinaus. Der Mehrheit der Zeitgenossen oder denjenigen Menschen, welche den vorwiegenden Charakter der gegenwärtigen Generation in sich darstellen, treten nach Lc die vergleichsweise wenigen Kinder der Weisheit gegenüber, wie anderwärts die Kinder des Lichts den Söhnen dieses Weltlaufs [15]). Gemeint sind diejenigen, welche von derselben göttlichen Weisheit, deren auserwählte Werkzeuge Joh. und Jesus sind, als Schüler sich haben belehren und von dem Druck der törichten und launenhaften Urteile der Menge haben befreien lassen. Zu dieser Minderheit gehören auch die Zöllner, die durch Joh. zu Buße und Taufe sich haben bewegen lassen und dem Rufe Jesu durch den Anschluß an ihn gefolgt sind, so daß er als ihr Freund und Gönner verhöhnt werden kann (34 cf 5, 27—32; 15, 1 f.). Es bedarf hier noch weniger wie Mt 11, 19 eines Beweises, daß *ἐδικαιώθη* ebenso wie *ἐδικαίωσαν* v. 29 eine im Herzen vor sich gehende, in Wort und Tat sich ausprägende Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und seiner in der Sendung des Täufers und Jesu sowie in der äußerlich

---

[13]) Die Anknüpfung von 35 durch *καί* schließt einen starken Gegensatz zu 31—34 nicht aus cf Lc 20, 19; AG 10, 28, Bd IV³, 64 A 56.

[14]) So etwa zu übersetzen, wenn *πάντων* mit A E G . . . S³ (die übrigen Versionen können kaum etwas beweisen) hinter *αὐτῆς* statt mit ℵ B, Ferr . . . vor *τῶν τέκνων* zu lesen ist. Erstere Stellung als die ungewöhnlichere reizte zur Änderung. An der Echtheit des Worts, das in der Parallele Mt 11, 19 fehlt, ist eben darum trotz D L M . . . Min l . . . Sc (Ss S¹ S² haben es), nicht zu zweifeln. S. übrigens A 11.

[15]) Lc 16, 8 cf Jo 12, 36; 1 Th 5, 5; Eph 5, 8. Die Weisheit ist geradezu als Mutter ihrer Schüler vorgestellt Sir 4, 11 (al. 12), auch hebr. vorhanden.

so verschiedenartigen Lebenshaltung dieser beiden Propheten sich offenbarenden Weisheit bedeutet cf Bd I^3, 437 A 30 a. E.

14. Die begnadigte Sünderin 7, 36—50. Diese dem Lc eigentümliche Erzählung ist ebenso wie die vorige (7, 18—35) weder zeitlich noch örtlich mit dem, was vorangeht, verknüpft; sie enthält überhaupt ebensowenig wie jene irgend welche Zeit- und Ortsbestimmung, abgesehen etwa davon, daß sich aus v. 37 ergibt, daß die Geschichte sich in einer Stadt zugetragen hat. Nimmt man hinzu, daß doch andrerseits die Eingangsworte *ἠρώτα δέ τις αὐτόν* enger mit dem Vorigen verknüpfen, als wo mit einem bloßen „und" ohne Angabe des zeitlichen Verhältnisses zu einer neuen Erzählung übergegangen wird [16]), so muß diese Verbindung auf einer inneren Verwandtschaft der Sachen beruhen, und eine solche ist nicht schwer zu entdecken. Der *ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης* (34) läßt sich von Pharisäern (7, 36; 11, 37; 14, 1 ff.), die ihm doch meistens feindlich gegenüberstehen, wie von Zöllnern (5, 29) zu mehr oder weniger festlichen Mahlzeiten einladen; aber besondere Zuneigung erweist er den Zöllnern und den Sündern zum Ärgernis der Pharisäer (5, 30; 7, 34; 15, 1 f.; 19, 1—10), die nach dem Urteil Jesu vermöge ihres Gegensatzes zu den Zöllnern und Sündern überhaupt in einem für sie sehr ungünstigen Lichte sich darstellen (7, 29 f.; 18, 9—14). Dieser Gegensatz kommt auch in der vorliegenden Erzählung zur Darstellung und zwar hier in dem verschiedenartigen Verhalten des Pharisäers, der Jesum zu Tisch geladen hat, und des sündhaften Weibes, das sich ungeladen hereindrängt, um Jesu ihre dankbare Liebe zu bezeugen, Ein enger Zusammenhang mit dem Vorigen ist auch dadurch hergestellt, daß der Pharisäer im Widerspruch mit dem Urteil der Mehrheit des Volks (7, 16) Jesum nicht einmal als einen Propheten (39), sondern nur als einen Lehrer von anfechtbarer Auktorität (40) gelten lassen will, während er der Sünderin unendlich mehr als ein Prophet, nämlich ihr Retter von der Schuld der Sünde ist. — Es empfiehlt sich, bei Auslegung dieser Erzählung zunächst von jeder Vergleichung mit anderen mehr oder weniger ähnlichen Überlieferungen abzusehen. Der Gastgeber wird viermal (36$^{a.b}$. 37. 39) als ein Angehöriger der pharisäischen Partei bezeichnet und erst, nachdem er von Jesus bei Gelegenheit eines an ihn allein gerichteten Wortes mit seinem Namen Simon angeredet worden ist (40 cf 10, 41; 22, 31. 48), noch zweimal (43. 44) mit diesem Namen. Daß das Weib in der ganzen Erzählung namenlos bleibt, würde seine Erklärung, wenn es einer solchen bedürfte (s. oben S. 309), darin finden, daß der frühere lasterhafte Lebenswandel eines von Jesus hochbegnadigten, vielleicht noch längere Zeit als Glied

[16]) Cf 7, 2; 8, 21; 9, 23 im Unterschied von 5, 12. 17; 7, 18.

seiner Gemeinde fortlebenden Weibes nicht ohne Not verewigt werden sollte. Wenn von einer bösen Absicht, mit welcher Simon Jesum in sein Haus geladen hatte, nichts gesagt ist[17]), so muß man doch aus v. 45. 46 schließen, daß er seinen Gast nicht eben freundschaftlich und herzlich, sondern mit einer gewissen, von einer kritischen Stellung zu Jesus zeugenden Zurückhaltung empfangen hat, wozu auch seine in 39 erwähnten Gedanken und der Ton kühler Höflichkeit in seinen Antworten an Jesus (40. 43) passen. Nachdem Jesus, wie die übrigen Gäste, deren mehrere geladen waren (49), sich an der Tafel niedergelassen hat, tritt unerwartet ein Weib ein[18]), welches in der Stadt eine Sünderin war d. h. die in der Stadt, in welcher das Wohnhaus des Phar. stand, als Sünderin lebte oder gelebt hatte und als solche stadtbekannt war. Die Gewohnheit, sie die große Sünderin zu nennen, hat in den Worten Jesu (besonders in 47) guten Grund, gibt aber kein Recht zu der Annahme, daß sie gewerbsmäßiger Unzucht ergeben war (Mt 21, 31 f.; Lc 15, 30). In solchem Fall würde sie schwerlich in das Haus und den Speisesaal des Phar. Eingang gefunden haben. Zur Erklärung dessen, was in dieser Hinsicht von ihr gesagt wird, genügt, daß sie, wenn anders sie verheiratet war[19]), entweder schon vor der Verheiratung oder erst als Ehefrau das eine oder andere Mal, wie jedermann in der Stadt wußte, in un-

[17]) Ähnlich 11, 37 f., wo erst in folge der Vorgänge bei der Mahlzeit die offene Feindschaft hervorbricht, anders 14, 1 cf 6, 7. — Das Imperf. *ἠρώτα* im Sinn von bitten (dafür D *ἠρώτησεν*, auch die älteren Lat *rogavit*, erst Vulg *rogabat*, Ss Sc „und es kam ein Phar. [und] bat ihn", S[1] „es kam aber [und] bat ihn einer von den Phar.", erst S[3] genauer, cf Mt 15, 23; Mr 7, 26, aber auch Lc 7, 4 (v. l. *παρεκάλουν*); doch scheint Lc einen Unterschied zwischen Aorist (4, 38; 5, 3; AG 10, 48) und Imperf. dieser Verba (Lc 7, 4. 36; 8, 31; AG 3, 3; 19, 31) festhalten zu wollen, der allerdings an Stellen wie AG 16, 39 (*παρεκάλεσαν . . . ἠρώτων*) wieder verdunkelt ist cf Blaß § 57, 4.

[18]) Da Lc öfter mit *ἰδού* ohne folgendes Verb. fin. einen selbständigen Satz bildet, an den ein weiterer selbständiger Satz mit *δέ* oder *καί* sich anschließt (5, 12. 18; 13, 11; 19, 2), besteht kein Grund, gegen das Zeugnis von ℵ B L Ξ Ol . . . sich allerlei Erleichterungen der Konstruktion anzueignen, wie die Auslassung von *ἥτις ἦν* (D) oder nur von *ἥτις* (Ss Sc S[1] oder von *καί* vor *ἐπιγνοῦσα* (D E G H K . . Sc [nicht Ss S[1] S[3]] Lat), oder die Stellung von *ἐν τῇ πόλει* vor *ἥτις ἦν* (A P X . . ., a b e . . .) oder hinter *ἁμαρτωλός* (Ss Sc S[1]). Möglich wäre, den mit *ἥτις* begonnenen Relativsatz bis *ἤλειφεν τῷ μύρῳ* (38 a. E.) sich fortsetzen zu lassen. Natürlicher und den genannten Beispielen entsprechender scheint es, über den eingeschobenen Relativsatz *ἥτις — ἁμαρτωλός* hinweg an den Hauptsatz *καὶ ἰδοὺ γυνή* den durch die Einschaltung der Participia *ἐπιγνοῦσα, κομίσασα, στᾶσα* gleich hinter dem anknüpfenden *καί* (37) überladenen zweiten Hauptsatz *καὶ . . . ταῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν κτλ.* sich anschließen zu lassen. Daß das erste der drei Participia hinter den durch *ἰδοὺ γυνή* vergegenwärtigten Eintritt des Weibes zurückgreift, mag man ungeschickt finden; aber fehlerhaft ist es nicht.

[19]) Mit Sicherheit ist dies aus der Bezeichnung als *γυνή* 37. 39. 44. 50 nicht zu schließen, ebensowenig aber das Gegenteil cf 10, 38.

erlaubte Beziehungen zu anderen Männern als ihrem rechtmäßigen Gatten gestanden hatte [20]). Weiter wird von ihr gesagt: „Nachdem sie erfahren hatte, daß er (Jesus) im Hause des Pharisäers zu Tische liege, brachte sie ein Alabasterkrüglein mit (wohlriechendem) Öl [21]), trat von rückwärts weinend neben seine Füße und fing an seine Füße mit ihren Tränen zu benetzen und trocknete sie mit ihren Haupthaaren; und sie küßte seine Füße und salbte sie mit dem Öle." Überaus schlicht ist das geredet; die 3 Participien *ἐπιγνοῦσα, στᾶσα, κλαίουσα,* das dreimalige *τοὺς πόδας αὐτοῦ,* die durch dreimaliges *καί* an einander gereihten kurzen Sätze spiegeln die Art volkstümlicher Erzählung wider. An Deutlichkeit lassen sie jedoch nichts vermissen. Daß die Frau nicht während der ganzen Handlung in der durch *στᾶσα ὀπίσω* bezeichneten aufrechten Haltung hinter dem auf der gepolsterten Bank liegenden Jesus und neben seinen rückwärts gewendeten Füßen stehen geblieben ist, sondern

[20]) Cf Jo 4, 16—18; 8, 2—11. Von der *μοιχαλίς* der letzteren Erzählung wird von Papias bei Eus. h. e. III, 39, 16 dasselbe gesagt mit den Worten: *γυνὴ ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθεῖσα,* farbloser in cod D *ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην* s. Bd IV^3, 723. — Die zahlreichen Varianten in v. 36 sind sachlich belanglos. Der stark bezeugte Anschluß von *ἐπιγνοῦσα* ohne *καί* davor ist stilistische Verbesserung. — Statt *ἐπιγνοῦσα* (ein sicheres Wissen auf grund eingezogener zuverlässiger Erkundigung Lc 1, 4; 23, 7; AG 22, 24. 29; 24, 8. 11; 27, 1) hat nur D *γνοῦσα.* Die ziemlich gut bezeugte Variante *κατάκειται* neben *ἀνάκειται* bedeutet wenig. Ersteres zwar vorwiegend vom Darniederliegen eines Kranken (Lc 5, 25; AG 9, 33; 28, 8; Jo 5, 6), aber doch auch vom Tischgast an der Tafel (Lc 5, 29; 1 Kr 8, 10). — Der Verlauf der ganzen Handlung ist unzweideutig dargestellt. Das Weib ist in das Haus des Pharisäers und in den Speisesaal erst eingetreten, als das Mahl im vollen Gang, vielleicht schon seinem Ende nahe war, jedenfalls geraume Zeit, nachdem Jesus ins Haus und den Speisesaal eingetreten war. Daraus folgt aber unweigerlich, daß die LA *εἰσῆλθον* in v. 45, nach welcher das Weib von dem Augenblick an, wo Jesus in Haus oder Saal eintrat, ihm die Füße geküßt und gesalbt haben sollte, eine sinnwidrige Angleichung an das *εἰσῆλθον* in v. 44 ist, und daß nur die LA *εἰσῆλθεν* der Darstellung des Hergangs durch Lc entspricht. Überdies wäre das übel beleumundete Weib, welches ohne dienstlichen Beruf und vernünftigen Zweck, offenbar auch gegen den Wunsch des Hausherrn in das fremde Haus und in die Gesellschaft der geladenen Männer sich eingedrängt hätte, ohne zu wissen, ob sie dort einen Schirmherrn finden werde, nicht mehr die Sünderin, die vorlängst aufrichtig Buße getan hatte und von dankbarer Liebe zu dem Freunde der Sünder und Zöllner beseelt war, sondern eine freche Dirne. — Der vorliegende textkritische Fall beleuchtet aber die Verirrungen der übertriebenen Hochschätzung der „besten" griechischen Hss so grell, daß es sich lohnt, den Sachverhalt näher ins Auge zu fassen s. Exc. X.

[21]) *ἀλάβαστρον μύρου,* auch Mt 26, 7; Mr 14, 3 (aber mit Zusätzen), ist gramm. nicht anders zu verstehen als *ποτήριον ὕδατος* Mr 9, 41 = Mt 10, 42 oder unser „ein Glas Wein". Daß das Wort ein bestimmtes Maß bezeichne (so Hultsch, Metrol. 2. Aufl. S. 602^1, ist wohl nur eine verkehrte Folgerung des Epiphanius (de mens. 24. 34, Lagarde Symmicta II, 181, 65; 189, 38) aus der Gleichsetzung von Mr 14, 3 *ἀλάβαστρον* mit Jo 12 3 *λίτραν.* Cf übrigens Bd IV^1, 499 A 9.

sich niedergebeugt oder auch auf ihre Kniee sich niedergelassen hat, war für Lc und ist auch für jeden heutigen Leser, welcher weiß, wie niedrig die Speisetafeln und Polsterbänke der Alten waren, so selbstverständlich, daß es nicht eigens gesagt zu werden brauchte. Die tiefe Ergriffenheit der Frau, welche der Strom ihrer Tränen bezeugt, der überschwängliche, ja leidenschaftliche Ausdruck ihrer Verehrung für Jesus und schon die Kühnheit, mit der sie sich trotz ihres übelen Rufs in das Haus des gesetzesstrengen Phar. hinein und an die Person Jesu heranwagt, dies alles setzt voraus, daß längst eine nähere Beziehung zwischen ihr und Jesus bestanden hat s. oben S. 263 zu 5, 27 f. und Bd I^3, 173. Es genügt nicht die Annahme, daß sie als Besucherin des sabbathlichen Gottesdienstes in der Synagoge oder mit den unter freiem Himmel den „großen Propheten" umdrängenden Haufen Jesum habe den Armen das Ev predigen hören, oder daß sie nur gesehen oder gar nur davon gehört habe, wie er anderen Frauen, die auch nicht besser wie sie gelebt hatten, freundlich begegnet sei. Auch ohne Rücksicht auf das nachfolgende Urteil Jesu über sie darf man daher behaupten: es muß schon früher eine für sie persönlich bedeutsame Berührung zwischen Jesus und ihr stattgefunden haben. Sie kommt ja nicht als eine reumütige und zaghafte Sünderin, die bei dem milden Propheten Trost sucht oder den gütigen Lehrer um seinen Rat bittet. Vielmehr in dem heißen Drang, ihm ihre Verehrung und Liebe in auffälligster Weise zu bezeugen, durchbricht sie mit kühnem Mut die Schranken, welche gerade sie wegen ihres früheren Lebens und des ihr noch anhaftenden üblen Rufes von dem Haus des Phar. und den Blicken der Männer hätten fern halten können. Empfindungen wie die, welche der verlorene Sohn (15, 16 f.) oder der Zöllner neben dem Phar. im Tempel (18, 13) oder auch Petrus noch nach dem gesegneten Fischzug (5, 8) zum Ausdruck bringen, liegen ihr ferne. Sie zeigt nichts von Zweifel daran, daß Jesus die stürmische Bezeugung ihrer Liebe freundlich aufnehmen werde, und sie fürchtet sich darum auch nicht vor den scheelen Blicken anderer Leute. Mag immerhin das Bewußtsein ihrer Verschuldung vor Gott der dunkele Hintergrund ihres Seelenlebens geblieben sein, so sind es doch nicht Tränen bitterer Reue und Buße, sondern dankbarer Liebe und Freude, die sie vergießt. Wie aber wäre dieses ganze Gebahren zu begreifen, wenn sie nicht schon vor dieser Stunde einmal als einzelne Person von Jesus Liebe erfahren und Wohltat empfangen hätte? Auch der Fortgang der Erzählung zeugt dafür, daß Jesus sie schon vor dieser Stunde persönlich gekannt. Daraus, daß er sich die körperliche Berührung seitens dieser Frau gefallen läßt, schließt der Phar. (39), daß Jesus nicht wisse, wer und was für eine Person die sei, die seine Füße zuerst mit ihren Tränen badet und mit ihren Haaren

abtrocknet, dann nicht aufhört sie mit Küssen zu bedecken und sie zuletzt mit Öl salbt, nämlich eine verworfene Sünderin, und derselbe folgert aus diesem angeblichen Nichtwissen Jesu, daß er nicht, wie die Volksmenge urteilt, ein Prophet sei[22]). Wenn Jesus, ohne daß der Phar. diese seine Gedanken in vernehmlichen Worten geäußert hat (39), Worte an ihn richtet, die eine Antwort auf jene Gedanken heißen können (40 ἀποκριθείς), so will er ihm doch nicht beweisen, daß er seine unausgesprochenen Gedanken erraten habe und also doch ein herzenskundiger Prophet sei. Jesus hat es in dem ganzen Zwiegespräch mit dem Phar. nicht mit seiner eigenen Person und mit einer Widerlegung der falschen Beurteilung derselben seitens des Phar. zu tun, sondern mit der Person des Weibes und mit dem Gegensatz seines Verhaltens zu der Sünderin und der pharisäischen Beurteilung derselben. Er wird wie in anderen Fällen aus Mienen, Haltung und halblautem Murren seines Kritikers erkannt haben, wozu es auch keines sonderlichen Seherblicks bedurfte, daß und warum jener an seinem Verhalten Anstoß nahm[23]). Es deutet auch nichts darauf hin, daß er auf außerordentlichem Wege erfahren habe, was er, zuerst in Form eines Gleichnisses (41 f.), dann in bildloser Rede (44—47) über die Frau sagt. Er rechtfertigt die Duldsamkeit, mit der er sie gewähren läßt, indem er zeigt, daß dies weder von Unkenntnis ihres früheren Lebenswandels, noch von Gleichgiltigkeit gegen den Unterschied eines sittenlosen und eines ehrbaren Wandels herrührt. Jesus kennt so gut wie der Phar. das Vorleben des Weibes; er weiß aber auch, was jener nicht weiß, daß sie Vergebung ihrer Sünden empfangen hat. Da die Verteidigung des Weibes gegen das harte Urteil des Gastgebers nicht ohne einen Vorwurf gegen den Phar. geführt werden kann, bereitet Jesus, um ihn nicht ohne Not zu reizen und für jede Verständigung unzugänglich zu machen, seine Belehrung durch die Ankündigung vor (40): „Simon, ich habe dir

---

[22]) Der Artikel vor προφήτης (B Ξ) ist eine Änderung nach Jo 1, 25; 6, 15 ohne Analogie in den Schriften des Lc. Überall, wo direkt oder indirekt von Jesus als Propheten die Rede ist, steht das Wort artikellos 4, 24; 7, 16; 9, 8 f.; 13, 33; 24, 19, obwohl die Grundstelle für die Vorstellung des einen großen Propheten Deut 18, 15 von ihm citirt wird AG 3, 22; 7, 37. — Zu ποταπή im Sinn von ποτα (dafür D hier wie 1, 29 die ältere und von den Atticisten geforderte Form ποδαπή) cf Bd I[3], 363 A 34.

[23]) Cf 5, 22; 6, 8; 9, 46 f.; Jo 16, 19. Selbstverständlich soll damit Jesu nicht die Prophetengabe abgesprochen werden, durch deren Betätigung er eine zum Glauben führende oder im Glauben stärkende Wirkung auf die dafür Empfänglichen ausübte cf Jo 1, 42. 47 f.; 2, 25; 4, 16—19. 29, auch Lc 5, 20; Jo 5, 14; 6, 64; 13, 18 f. Niemals aber hat er den Widerspruch und das falsche Urteil seiner Gegner über seine Person durch Proben seiner Wunderkräfte — und zu diesen gehört auch die Sehergabe — zum Schweigen zu bringen versucht.

etwas zu sagen"; und erst, nachdem dieser in höflicher Form ihn aufgefordert hat zu sagen, was er im Sinn habe, tragt Jesus (41—42ª) das kurze Gleichnis vor[24]). Die beiden darin vorgestellten Menschen stehen Gotte gegenüber als zahlungsunfahige Schuldner da, und beiden hat Gott wie ein überaus gütiger Gläubiger ihre Schuld erlassen. Sie unterscheiden sich nur dadurch, daß die Schuld des Einen zehnmal so groß war, wie die des Anderen (cf Mt 18, 24. 28). Die Frage, die Jesus hieran anknüpft (42ᵇ), welcher von den beiden Schuldnern gegen den Gläubiger die größere Liebe empfinden und beweisen werde[25]), konnte Simon kaum anders beantworten, als er sie beantwortet: Je größer die Schuld ist, die der Gläubiger einem Schuldner erlassen hat, um so größer wird die dankbare Liebe des Schuldners zu dem gütigen Gläubiger sein. Die trotzdem in *ὑπολαμβάνω* („ich nehme an" oder „sollte meinen") ausgedrückte Unsicherheit der Beantwortung mag durch die Erwägung veranlaßt sein, daß es Menschen gibt, die empfangene Wohltaten überhaupt nicht durch Dankbarkeit und Liebe erwidern, so daß auch das sittlich Natürliche nicht mit Bestimmtheit als das regelmäßig Geschehende hingestellt werden kann. Aber auch so wie sie lautet, billigt Jesus die Antwort und bringt dem Phar. zum Bewußtsein, daß er damit nicht nur über seine ungerechte Beurteilung des Weibes, sondern auch über sein eigenes Verhalten gegen Jesus das Urteil gesprochen hat. Letzteres bringt Jesus

---

[24]) Die LA der ältesten Hss (ℵ B J L Ξ, Min 1 . . ., Sah. bis zu *φησὶν* auch Öl) *ὁ δὲ „διδάσκαλε εἰπέ" φησιν. „δύο" κτλ.* ist nicht unmöglich; denn, wo ein Mißverständnis durch den Inhalt der Sätze ausgeschlossen ist, kann bei lebhafter Wiedergabe von Rede und Gegenrede die Einführung der redenden Person, hier vor *δύο*, auch einmal fortfallen (z. B. Jo 1, 21 vor *ὁ προφήτης* s. Bd IV³, 112). Viel entbehrlicher aber als dies ist das *φησὶν* hinter *εἰπέ* (statt dessen A D . . . *ἔφη*, P X *φησίν* vor *διδάσκαλε*); denn Lc läßt sich zur Einführung eines neuen redenden Subjekts im Gespräch öfter an einem *ὁ δέ* u. dgl ohne Prädikat genügen: AG 9, 5. 11; 25, 22. Diejenigen, die vor *διδάσκαλε* ein *ἔφη* oder *φησίν* haben, besonders auch die Versionen, haben vor *δύο* noch ein *ὁ δὲ εἶπεν* (D, S¹ Rand, *et ait* ff²) oder *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔφη* (Ol, ebenso mit *εἶπεν* X, *et Jesus ait* e, *dixit ergo Jesus* b, es sagte ihm Jesus Ss Sc S¹, er sagte ihm S³ Text). Es scheint durch die Häufung der verba dicendi eine Verwirrung eingerissen zu sein (40 *εἶπεν . . . εἶπεν . . . εἰπέ* [dafür D *εἶπον* als Imperat] . . . *φησὶν* oder *ἔφη* oder nochmals *εἶπεν*). — Daß der Scherz nicht fehle, sei noch bemerkt, daß e v. 40 in hat: *et respondit Jesus ad Petrum, dixit illi „Simon" . . .*, wesentlich ebenso f. Pseudocypr. ad Novat. 11 ed. Vindob. p. 61, 9 (v. 40) *Petre, habeo . . . At ille respondit dicens: magister dic. Et dominus: duo . . .*, (43) *respondit Petrus . . .* (47) *propter quod dico tibi, Petre . . .* Dieselbe, durch das *Σίμων* der Anrede in 40 cf Lc 22, 31 veranlaßte Verwirrung findet sich in dem noch nicht edirten lat. Kommentar eines gewissen Epiphanius s. Revue Bénéd 1907 p. 349.

[25]) Diesen die Betätigung mit einschließenden Sinn von *ἀγαπᾷ* verbürgt v. 47, cf Bd IV³, 630 A 9 zu Jo 13, 1.

ihm zuerst (44—46) dadurch zum Bewußtsein, daß er dem kühlen Empfang, den er als geladener Gast bei ihm dem Gastgeber gefunden hat, indem ihm Simon weder Wasser zum Fußbad [26]) noch einen Kuß zum Willkommen noch wohlriechendes Öl aufs Haupt zur Erhöhung der festlichen Stimmung gab, das Tun der Sünderin gegenüberstellt. Noch tiefer mußte sich Simon durch diese Gegenüberstellung getroffen fühlen, wenn er sich klar machte, was der Grund der überschwänglichen Liebeserweisung des Weibes sein mochte. Diesen deckt Jesus ihm mit den Worten auf (47): „Darum sage ich dir: Erlassen sind ihre vielen Sünden; denn sie hat viel Liebe gezeigt; wem aber wenig erlassen wird, der liebt wenig“ [27]). Die seit langem übliche Interpunktion, welche *λέγω σοι* durch einschließende Kommata als Parenthese kennzeichnet [28]).

---

[26]) Der Ausdruck meint nicht Vollzug der Fußwaschung an dem Gast, was nicht Sache des Hausherrn, eher wohl eines Dieners, unter Umständen auch der Frauen war (Jo 13, 4—15; 1 Tm 5, 10), sondern Darbietung der Gelegenheit zu einem Fußbad cf Gen 18, 4; 24, 32. Das Gleiche gilt von dem Öl aufs Haupt (46), das, wie man aus eben dieser Angabe sieht, bei den Juden auch jener Zeit zu einer festlichen Mahlzeit gehörte cf Ps 23, 5; 45, 8. Dagegen das Küssen der Füße, das den Griechen und Römern als unwürdig galt (s. die Belege bei Wettstein), war auch bei den Juden eine ungewöhnliche Äußerung der Verehrung und Dankbarkeit, gelegentlich auch gegen einen Rabbi für empfangenen Beistand in einer Klagesache s. Pesikta rabb. 23 hinter Midr. R. Debarim übersetzt von Wünsche S. 153.

[27]) Der Text darf als gesichert gelten; denn die bemerkenswerten Varianten sind sichtliche Ausgeburten der Verlegenheit. So z. B. ℵ* *οὗ χάριν εἰπόν σοι* (auch Ol *εἶπον*, aber ohne *σοι*) *ἀφέονται* (so auch M𝔍 . . .) *αὐτῆς κτλ.*, als ob Jesus schon vor dem Wort von 48 dem Weib im Beisein Simons Sündenvergebung zuerkannt hätte. Oder D *οὗ χάριν δὲ λέγω σοι· ἀφέωνται αὐτῇ πολλά· εἶτεν δὲ αὐτῇ ἀφέωνται κτλ.* cf d *propter quod* (also ohne *δέ*) *dico tibi: dimittentur illi multa; dixit autem illi dimissa sunt* . . . Das fut. *remittentur ei peccata* (om. *αἱ πολλαὶ ὅτι ἠγάπησεν πολύ*) im Unterschied von *remissa sunt* (48) auch e, ersteres ebenso Vulg nach besten Zeugen, 48 aber *remittuntur*. — Das Diatess. hat nach Ephraim (Moesinger p. 114, wo nicht angemerkt ist, daß in cod. B die Worte *quia vehementer dilexit* fehlen s. Robinsons Angabe bei Hill p. 89 n. 7, die ich Forsch I, 147 nicht darum, sondern nur versehentlich fortließ) gelesen: *οὗ χάριν* (oder *καὶ τούτου χάριν*, ohne *λέγω σοι*) *ἀφέωνται* (?) *αὐτῆς αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ· ᾧ γὰρ ὀλίγον ἀφεῖται* (?), *ὀλίγον ἀγαπᾷ*. Für die Auslassung von *λέγω σοι* im Diat. zeugt auch Ephr. hymni ed. Lamy I, 186, wo nach einer abgekürzten Wiedergabe von 7, 44 folgt: *propterea remittuntur ei peccata multa*. Durch die Ausstoßung von *λέγω σοι* (das in S^s Sc S^1 S^3 nicht fehlt) sollte die oben bestrittene Deutung erzwungen werden, die sich in der Tat dann kaum mehr vermeiden ließ. Cf das freie Citat bei Clem. paed. II, 61 und Orig. hom. 2 in Lev. Delarue II, 191, der v. 47 ohne *οὗ χάριν* citirt und den Spruch als Beleg für eine *remissio per abundatiam charitatis* gebraucht. Trotzdem scheint Afraat p. 42, 10 diese Deutung abgelehnt zu haben, wenn er schreibt: „er erließ viele Schulden dem sündigen Weib vermöge seiner (Christi) Liebe“. — Nur durch eine gedächtnismäßige Verschmelzung von v. 47 u. 48 entstand das Citat in const. apost. II, 24 Lagarde 49, 6.

[28]) So z. B. Lachmann, Tischendorf, Westcott-Hort, Nestle u. a.

ist auch abgesehen von stilistischen Bedenken schlechthin verwerflich, weil sie den Gedanken ergeben würde: Die Sünderin habe darum Vergebung ihrer vielen Sünden empfangen, weil sie getan hat, was Jesus (44—46) rühmend aufgezählt hat, oder mit anderen Worten, weil sie, wie der mit *ὅτι* angehängte Begründungssatz sagt, viel geliebt d. h. in ihrem Verhalten gegen Jesus große Liebe gezeigt hat. Dieser Gedanke aber stünde in unversöhnlichem Widerspruch mit der Parabel (41—43), welche eigens zum Zweck der Beleuchtung des vorliegenden Tatbestandes von Jesus gesprochen und von Simon im wesentlichen richtig gedeutet worden ist. Während nach der Parabel der empfangene Schulderlaß Grund und Maßstab der Liebe des Schuldners zu dem nachsichtigen Gläubiger ist, würde Jesus nunmehr das Kausalverhältnis zwischen Sündenvergebung und dankbarer Liebe des Sünders geradezu auf den Kopf stellen, indem er die Liebe der schuldbeladenen Sünderin für den Grund und Maßstab der ihr zu teil gewordenen Sündenvergebung erklärte. Diese Verwirrung der Gedanken wird auch durch den Schluß des mit *λέγω σοι* eingeleiteten Urteils ausgeschlossen, durch die Worte: *ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ*, statt deren vielmehr umgekehrt gesagt sein müßte: „Wer aber wenig liebt, dem wird wenig (Schuld) erlassen." Es ist also vielmehr *οὗ χάριν*[29]) mit *λέγω σοι* zu verbinden, und letzteres leitet wie so oft (z. B. 7, 9. 28) die dadurch angekündigten Worte Jesu ohne Zwischentreten einer Partikel in direkter Redeform ein. Was die Sünderin so eben an Jesus getan hat, ist Grund

---

Sprachlich unmöglich wäre dies nicht, da gerade Lc im Ev, nicht in der AG im Unterschied von den übrigen Evv *λέγω ὑμῖν* zuweilen so parenthetisch gebraucht: 12, 51; 13, 3. 24; 15, 10 cf 15, 7. Aber an allen diesen Stellen war durch die Wortstellung jede andere Fassung ausgeschlossen. Stellen aber wie 4, 24; 7, 26; 11, 51; 18, 29 sind nicht vergleichbar, weil hinter *ἀμήν* und *καί*, die einen abgekürzten selbständigen Satz vertreten, *λέγω ὑμῖν* nicht parenthetisch gemeint ist, was besonders deutlich die Stellen zeigen, wo ein von *λέγω* abhängiges *ὅτι* folgt cf Bd I[3], 216f., weniger genau Bd I[3], 427 zu Mt 11, 9 = Lc 7, 26.

[29]) *οὗ χάριν* (in der Bibel nur hier) öfter bei Plato mit Verben des Sagens (Theaet. 208 D *οὗ χάριν εἴρηται* „aus welchem Anlaß [dies] gesagt ist"; Republ. V, 451 A *χάριν οὗ μέλλω λέγειν* „um deßwillen" oder „in bezug auf das, was ich sagen werde") kann hier natürlich weder wie an ersterer Stelle ein indirektes Fragewort ersetzen, noch wie an der zweiten Stelle als Attraktion (= *χάριν τούτου ὅ* oder *χ. τ. ὅτι*) aufgefaßt werden (cf Pseudoarist. epist. § 179 *ὧν χάριν ὑμᾶς μετεπεμψάμην, ἐκείνους κτλ.*), sondern ist ein der Form nach relativischer Rückweis auf das Vorige als Grund des Folgenden, nicht ein *propterea quod* oder *eo ut* (cf Tit 1, 5 *τούτου χάριν . . . ἵνα*), sondern ein *quamobrem, quare*, nicht wesentlich verschieden von *τούτων χάριν* Eph 3, 1. 4. Cf rückweisendes *ὧν χάριν* an der Spitze selbständiger Sätze Polyb. 31, 9, 4; Pseudoarist. § 277. Über derartige nur der Form nach relativische Sätze s. Bd VI, 145 A 81. Richtig die alten Versionen: a *qua ex causa*, b d e ff[1] Vulg *propter quod*, Ss Sc S[1] S[2] *propter hoc*, die es auch alle mit dem folgenden *dico tibi* verbinden.

und Anlaß davon, daß Jesus das Urteil über sie spricht: „Es sind erlassen [30]) ihre vielen Sünden." Aus den sichtbaren Beweisen ihrer Liebe zu Jesus als einem ausreichenden Erkenntnisgrunde folgert Jesus dieses sein Urteil, und aus denselben sollten alle Anwesenden erkennen, daß sie Sündenvergebung bereits besaß, als sie hereintrat und Jesus ihre Verehrung und dankbare Liebe bezeugte. Wenn nun hieran mit den Worten ὅτι ἠγάπησεν πολύ abermals eine Grundangabe sich anschließt, so ist vor allem zu beachten, daß der Aorist ἠγάπησεν nicht eine stetige Gesinnung bezeichnen kann, die etwa wegen ihrer Gottwohlgefälligkeit Gott hätte bestimmen können, dieser Frau, schon ehe sie die vorher von ihr erzählten Handlungen vollzog, ihre vielen Sünden zu erlassen. Der Aorist stellt vielmehr außer Zweifel, daß darunter dieselben Liebeserweisungen des Weibes gegen Jesus zu verstehen sind (s. oben S. 324 A 25), deren Duldung durch Jesus Gegenstand einer abfälligen Kritik des Phar. geworden war, und auf deren ausführliche Beschreibung Jesus (47ª) seine so ganz andere Beurteilung gründet. Darum kann auch mit diesen Worten nicht der Realgrund der göttlichen Sündenvergebung angegeben sein, in deren Besitz die Sünderin bereits war, ehe sie in den Speisesaal eintrat, sondern nur eine nochmalige Angabe des Grundes, aus welchem zu erkennen ist, daß sie Sündenvergebung besaß. Diese wiederholte Angabe des Erkenntnisgrundes war aber darum ein Bedürfnis, weil die Beschreibung des Verhaltens der Sünderin in 44—46 dieses nur in seiner Äußerlichkeit und Mannigfaltigkeit darstellte, um es dem Phar. als Gegenteil seines Verhaltens zu Jesus zum Bewußtsein zu bringen. Durch das eine Wort ἠγάπησεν wird dasselbe hier auf die innere Gesinnung zurückgeführt, von der es ein Zeichen war. Es wird damit nicht nur auf das ebenso gemeinte ἀγαπᾷν in v. 42, sondern zugleich auch auf den Gegensatz größerer oder geringerer Liebeserweisung auf Grund und nach Maßgabe der größeren oder geringeren Schuld, deren Erlaß einer empfangen hat, zurückgegriffen und dadurch zu richtiger Anwendung der ganzen Parabel (41—43) Anleitung gegeben. Von der Sünderin sagt Jesus unmittelbar, daß ihre überschwängliche Liebeserweisung gegen ihn sein Urteil über sie rechtfertige, daß sie Vergebung ihrer vielen Sünden empfangen hat. Die auf den Phar. bezügliche Lehre der Parabel drückt Jesus nur in Form der gemeingiltigen, aus der Erfahrung geschöpften Regel aus, daß der, dem wenig Schuld erlassen wird, wenig liebt. Dem ver-

[30]) ἀφέωνται ist hier (47. 48) so gut wie ausschließlich bezeugt; denn vereinzeltes ἀφέονται (s. A 27) ist dasselbe. Auch die Versionen haben wenigstens 47 durchweg Perf. ausgedrückt, nur 48 Vulg *remittuntur* und so a an beiden Stellen. Über den Unterschied der Bedeutung s. Bd I³, 371 A 47.

gleichsweise rücksichtsvollen Ton der ganzen Verhandlung entspricht es, daß Jesus es dem Gewissen des Phar. überläßt, sich darüber klar zu werden, ob nicht der Mangel an Liebeserweisung, den Jesus ihm vorgehalten hatte, seinen Grund habe in einem Mangel an Erfahrung der sündenvergebenden Gnade Gottes. Eines aber bleibt bei dieser teils vollzogenen teils angedeuteten Anwendung der Parabel unaufgeklärt. Ein Subjekt des Schulderlasses wird ebensowenig genannt, wie ein Objekt der entsprechenden Liebeserweisung. Während aber in der Parabel das Subjekt des ἀφιέναι und das Objekt des ἀγαπᾶν identisch sind, beides nämlich der gütige Gläubiger ist, der dem einen Schuldner eine große, dem andern eine kleine Schuld erläßt, scheint in der Anwendung beides völlig auseinander zu fallen. Nicht gegen Jesus, sondern gegen Gott hat die Sünderin durch ihr früheres Leben sich versündigt; dadurch ist Gott ihr Gläubiger und sie Gottes Schuldnerin geworden. So muß es auch Gott sein, der ihr ihre große Sündenschuld erlassen hat. Die Liebeserweisung aber, worin ihr Dank für den Schulderlaß zum Ausdruck kommt, gilt nicht dem unsichtbaren Gott im Himmel, sondern dem Mann auf Erden, dessen Füße sie mit ihren Tränen benetzt, mit ihren Haaren trocknet, mit dem Munde küßt, mit den Händen salbt. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Wirklichkeit und der parabolischen Darstellung derselben kann nur darin liegen, daß Gott ihr durch Jesus ihre Sünden vergeben hat. Es bestätigt sich aufs neue, daß diese Frau eine für ihr religiöses Leben entscheidende Begegnung und innerliche Berührung mit Jesus gehabt hat, ehe sie das Haus des Phar. betrat. Jesus hat ihr persönlich den göttlichen Schulderlaß zugesprochen und sie dadurch der sündenvergebenden Gnade Gottes gewiß gemacht; darum gilt auch ihm zunächst ihre dankbare Liebe, aber in seiner Person liebt sie den Gott und dankt sie dem Gott, der ihr in diesem Menschen mit seiner Gnade nahegetreten ist. Jesus sagt dies nicht mit dürren Worten in Form eines dogmatischen Lehrsatzes, aber nicht minder deutlich durch die Parabel und deren Anwendung. Auch als er nach Abfertigung des Phar. sich nun endlich nicht nur mit seinem Blick (44), sondern auch mit seinem Wort dem Weibe zuwendet (48), spricht er nicht: „ich habe dir deine Sündenschuld erlassen, und tue es jetzt noch einmal", sondern wiederholt, nur mit Änderung der dritten Person in die Anrede, die Worte ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι, die es unentschieden lassen, wer der Sünderin ihre Sündenschuld erlassen hat. Aber die Tischgäste waren im Recht, wenn sie (49) in ihrem Herzen oder auch in halblautem Gespräch untereinander[31]) die Frage erwogen: „Wer

[31]) Wenn man nach Analogie von ἐν ἑαυτῷ v. 39 zunächst nur an ersteres denken möchte (cf 3, 8; 16, 3), ist doch zu bedenken, daß [illegible]

ist dieser, der sogar Sünden erläßt?“ Denn Jesus selbst hat bei anderer Gelegenheit, als die Verwunderung über jene seine Ausdrucksweise nur noch viel heftiger sich äußerte, seine wirksame Verkündigung der göttlichen Sündenvergebung an den einzelnen Sünder ein Sündenvergeben auf Erden genannt, zu dem er von Gott Vollmacht empfangen habe s. oben S. 262 f. zu 5, 20—24. Mit den Äußerungen der Verwunderung der Tischgenossen über Jesu trotz der demütig zurückhaltenden Form des Ausdrucks majestätisches Wort sollte die Handlung nicht schließen. Nach einer durch die mehr oder weniger vernehmlichen Bemerkungen der übrigen Gäste veranlaßten Pause entläßt Jesus das Weib mit den Worten: „Dein Glaube hat dich gerettet; gehe hin in Frieden“ [32]). Also nicht ihre Liebe oder gar ihre Liebeserweisung, wie man nach der oben bestrittenen, schier unglaublichen Mißdeutung von v. 47 annehmen müßte, sondern der Glaube, in welchem sie vorlängst das Wort von Gottes sündenvergebender Gnade aufgenommen und sich persönlich zugeeignet hatte, hat sie von dem größten aller Übel, der Sündenschuld befreit, dieselbe gläubige Zuversicht, in welcher sie nun auch den Mut gefunden hat, vor den Augen selbstgerechter und tadelsüchtiger Männer dem Mann, der sie von Schuld und Schmach gerettet, ihren Dank und ihre grenzenlose Liebe in so überschwänglicher Weise zu bezeugen. Den Frieden der Seele, den sie durch solchen Glauben gewonnen hat, soll ihr der Tadel der ehrbaren Menschen, die von Sünde und Sündenvergebung wenig erfahren haben, aber auch an Glaube und Liebe arm sind, auch in alle Zukunft nicht wieder rauben. Schöner konnte der 4, 14 beginnende Abschnitt nicht schließen, welcher Jesum als den mit Geist gesalbten Propheten seines Volkes darstellt, der das Ev von der großen Amnestie Gottes den Armen, den Verschuldeten und Gebundenen predigt und das Wort der Predigt durch machtvolle Taten helfender Liebe bestätigt. Der teilnehmende Leser kann sich je länger je weniger dem Eindruck entziehen, daß für diesen Propheten noch viel weniger als für den Täufer (7, 26) der Name eines Propheten ausreicht.

Zur Würdigung dieser Erzählung scheint es unerläßlich, auch noch ihr Verhältnis zu den Erzählungen über eine in die letzten

---

-οῖς, -ούς auch für *ἀλλήλων, -οις, -ους* gebraucht wird, auch von Lc 20, 5; 22, 23; 23, 12 (v. l.).

[32]) Das hier wie 8, 48 ganz überwiegend bezeugte *εἰς εἰρήνην* haben die Versionen meist nicht von *ἐν εἰρήνῃ* (so D an beiden Stellen) unterscheiden wollen oder können. In LXX ersteres oft für לְשָׁלוֹם mit *πορεύεσθαι* verbunden zum Abschied Judc 18, 6; 1 Sam 1, 17; 25, 35, *ἐν εἰρήνῃ* regelmäßig für בְּשָׁלוֹם. Das Perf. *σέσωκεν* weist hier ebenso wie 8, 48 und entsprechend dem zweimaligen *ἀφέωνται* (47. 48) auf eine nicht erst durch dieses Wort Jesu gewirkte, sondern in diesem schon als vollbracht vorausgesetzte Rettung.

Lebenstage Jesu fallende Salbung durch ein Weib bei Mt 26, 6 bis 13; Mr 14, 3—9; Jo 12, 1—8 kurz zu erörtern. Sowohl die Ähnlichkeiten der vier Erzählungen, welche in der alten Kirche Legenden der verwegensten Art hervorriefen, als auch die Verschiedenheiten, die den Auslegern und Harmonisten von jeher schwere Not bereiteten [33]), sind beide sehr übertrieben worden. Es handelt sich

[33]) Ich verzichte auf eine einigermaßen vollständige Darstellung und Beurteilung der äußerst verworrenen Entwicklung der Auslegung und harmonistischen Verarbeitung der ev Salbungsgeschichten in der alten Kirche, welche schließlich dahin führte, daß in der Kirche des Abendlands wenigstens seit Gregor dem Großen die Identität der Sünderin von Lc 7 nicht nur mit Maria Magdalena, sondern auch mit Maria von Bethanien, der Schwester des Lazarus, allgemein angenommen wurde, und daß die scharfe Bestreitung dieser Fabeleien durch J. Faber Stapulensis in zwei Schriften (die zweite *de tribus et unica Magdalena disceptatio secunda*, Paris 1519) durch ein Dekret der Sorbonne vom 9. Nov. 1521 als unerhörte Ketzerei verdammt wurde, cf die Urkunde in den Acta SS. Jul. tom. V, 189 und die ganze dortige Abh. des Bollandisten J. B. Soller p. 187 bis 225. — Die Erzählung des Lc hat soviele Berührungspunkte mit derjenigen des Mt—Mr einerseits und der des Jo andrerseits, daß man es als eine absichtslose Gedächtnisverirrung ansehen kann, wenn Tert. pudic. 11 einmal bei flüchtiger Berührung des Gegenstandes die Salbung der *femina peccatrix* (Lc 7) als Weissagung auf das Begräbnis bezeichnet, was doch nur auf die Salbung bei Mt—Mr—Jo paßt. Ähnliches auch bei Clem. paed. II, 61 f. Daß man schließlich der Sünderin des Lc ohne jede auch nur scheinbare Stütze in den Evv den Namen Maria Magdalena gab, hat zur Voraussetzung, daß man mit vollem Bewußtsein die Salbung im Hause des Pharisäers Simon (Lc) mit derjenigen im Hause Simons des Aussätzigen (Mt—Mr) und somit die namenlose Sünderin des Lc mit der zwar nicht von Mt—Mr, aber von Jo (11, 2; 12, 1 ff.) als Maria, Schwester des Lazarus, bezeichneten Frau in Bethanien identificirt hatte. Denn, hatte man sich durch diese Identificirung erst daran gewöhnt, die Sünderin Maria zu nennen, so lag es für die, welche das Charakterbild der Maria von Bethanien (Lc 10, 38—42; Jo 11, 1—12, 8) mit der Person der Sünderin nicht glaubten vereinigen zu können, nicht so fern, diese für eine andere Maria zu halten, und auf die Maria von Magdala zu raten, die Lc wenige Zeilen hinter seiner Salbungsgeschichte erwähnt (8, 2 cf Mr 16, 9), und von welcher zwar nicht bezeugt war, daß sie ein unsittliches Leben geführt habe, aber doch, daß sie ein willenloses Werkzeug böser Geister gewesen sei. Wer zuerst diese Kombinationen und Differenzirungen vollzogen hat, weiß ich nicht. Origenes ist noch nicht soweit gegangen. Die ausführliche Erörterung der Frage im comm. in Jo, die er comm. in Mt series § 77 (Delarue III, 893ᵃ) erwähnt, aber nicht mehr ganz zu billigen scheint, ist nicht erhalten. In einem Fragm. 78 zu Jo 11, 2 (Preuschen p. 545 cf auch tom. I, 11 in Jo p. 16, 21—28) erklärt er es für zweifellos (*δῆλον*), daß Maria von Bethanien die Sünderin des Lc sei, und daß Jo dort Lc 7 ergänze durch Nennung des Namens der Person (cf ebenso hom. 2, 2 in Cant. Delarue III, 17ᵃ, auch wohl III, 65ᵃ). Dagegen bestreitet er zu Mt 26 l. l. p. 892ᵇ die Ansicht, daß alle 4 Evv von einer einzigen salbenden Frau reden, und spricht daneben als seine persönliche Meinung aus, daß 3 salbende Frauen zu unterscheiden seien, eine bei Mt—Mr, eine zweite bei Lc, eine dritte bei Jo, läßt aber bald darauf (p. 892ᵇ am Ende) als möglich gelten, daß es sich um 4 handele (*aut de tribus aut de quattuor*). Im Anschluß hieran bezeichnet er es als eine vielleicht zu kühne Ansicht

nicht um vier, sondern um zwei selbständige Überlieferungen. Die Berichte des Mt und Mr weichen nur im Ausdruck und in

(*dicet autem aliquis paulo audacior*), daß geschichtlich betrachtet alle vier Erzählungen auf eine einzige Frau und eine einzige Salbung sich beziehen. Wie wenig er gewillt ist, diese Ansicht unbedingt zu verurteilen, zeigt Orig. dadurch, daß er auch für den Fall, daß es sich um 2 oder 3 verschiedene Tatsachen handele, als seine eigene Ansicht vertritt, die Evv hätten durch Eintragung mannigfaltiger Reden mystischen Inhalts, die allegorisch auszulegen sind, die Verschiedenheit ihrer Erzählungen erst geschaffen. In der folgenden exegetischen Erörterung bespricht er denn auch die Einzelheiten und Verschiedenheiten nur zum Zweck mystisch allegorischer Ausbeutung mit sichtlicher Gleichgiltigkeit gegen die *veritas historiae*, um welche die Evv selbst sich wenig gekümmert hätten. Bei dieser Stellung zu dem historischen Problem (cf Bd IV³, 256 A 42) kann es nicht Wunder nehmen, daß es bei Orig. nicht an Schwankungen und Ungenauigkeiten fehlt z. B. wenn er l. l. 892ᵃ behauptet, daß Mt, Mr und Jo alle drei die Salbung in das Haus Simons des Aussätzigen verlegen, oder wenn er tom. 12, 4 in Mt (Delarue III, 516f.) dies von Lc behauptet, oder wenn er hom. 1, 4 in cant. (Delarue III, 14ᵃ) zunächst nur von einer einzigen Frau zu reden scheint, die Haupt und Füße Jesu gesalbt hat; dann aber sofort eine Sünderin, welche die Füße, und eine ehrbare Frau, welche das Haupt gesalbt habe, also nicht 3 oder 4, sondern nur 2 salbende Frauen unterscheidet. Nirgendwo aber gerät er auf den Gedanken, daß die Sünderin des Lc Maria Magdalena gewesen sei, auch nicht, wo er sonst auf Lc 7, 36—50 (hom. 2, 4 in Lev.; hom. II, 4 in Psalm. Delarue II, 191. 697; hom. 15 in Jerem. ed. Klosterm. 129, 16—27) oder auf Maria Magdalena zu reden kommt. Ebensowenig Ambrosius zu Lc 7 p. 235ff., der in bezug auf das Verhältnis der Sünderin des Lc zu der namenlosen Frau in Mt 26 nicht über das Dilemma hinauskommt *vel personâ altera vel profectu*. Auch Augustin, der das Letztere annimmt, daß nämlich Lc 7, worauf auch Jo 11, 2 im Unterschied von Jo 12, 1—8 sich beziehe, von einer in früherer Zeit und an anderem Ort geschehenen Salbung, aber von derselben Frau wie Mt 26, Mr 14, Jo 12, also von der Schwester des Lazarus die Rede sei (cons. evv. II, 154—156 p. 260ff.; etwas zurückhaltender tract. 49, 3 in Jo mit einem *si tamen ipsa est*), hat offenbar nie daran gedacht, daß sie auch mit Magdalena identificirt werden könnte. Dies gilt auch von Hieronymus, der die Salbende bei Mt—Mr von der Sünderin des Lc bestimmt unterscheidet comm. in Mt 26 Vall. VII, 211; ausführlicher Anecd. Maredsol. III, 2, 366ff.; ebenso von Chrysostomus, der zwar die Sünderin des Lc mit der Salbenden bei Mt—Mr identificirt, aber von der Maria in Jo 12 unterscheidet hom. 80 (al. 81) in Mt; hom. 52 in Jo zu Jo 11, 2 Montf. VII, 765ff.; VIII, 368, auch von einer Predigt über Lc 7, die bald dem Chrysostomus (Montf. X, 799f.), bald dem Amphilochius (Migne 39 col. 65) zugeschrieben wurde, ferner von einem Anonymus (?) in Cramer's Catena II, 60ff. und Theophylakt Migne tom. 123, col. 793; tom. 124 col. 85f., die nach dem Vorgang des Orig. die 3 Frauen bei Mt—Mr, bei Lc und bei Jo unterschieden haben wollten. Auch die Lehrer vor Orig. haben nicht einmal die Sünderin des Lc mit der salbenden Frau von Bethanien vermengt. Der kühne Harmonist Tatian hat sie weit von einander getrennt (Moes. p. 84. 113ff. einerseits und p. 205f. Forsch I, 147. 194). Iren. III, 14, 3 nennt unter den wichtigen Perikopen, die nur Lc ohne Parallele bei den anderen Evv aufbewahrt habe, die Salbung der Sünderin im Hause des Pharis. Simon. Der älteste Vertreter der Gleichsetzung von Sünderin = Maria von Bethanien = Maria Magd., den ich bisher fand, ist der Syrer Ephraim (Ephr. hymni ed. Lamy. I, 176ff. cf proleg. LXX sq.), der es

einem unwesentlichen Punkt (nur Mr 14, 5 gibt den Preis des Salböls an) von einander ab. Es konnte ferner Bd IV^3, 473 f., 497 ff. zu Jo 11, 1 f.; 12, 1—8, wie es scheint, glaubwürdig bewiesen werden, daß der 4. Ev bei seinen Lesern nicht nur Kenntnis der Erzählungen in Lc 10, 38—42 und Mr 14, 3—9 (= Mt 26, 6—13) voraussetzt, sondern auch auf letzteren Bericht ausdrücklich zurückweist (11, 2) und bewußt oder unbewußt selbst im Ausdruck an denselben sich anschließt, ohne gleichzeitig die Absicht einer wesentlichen Berichtigung merken zu lassen. Die zeitliche Bestimmung Jo 12, 1 ist keine Berichtigung; denn erstens bezieht sie sich nicht unmittelbar auf Tag oder Stunde der Salbung, sondern auf die jedenfalls nicht an demselben Tage erfolgte Ankunft in Bethanien. Zweitens ist aus Mr 14, 1. 3 = Mt 26, 1. 6 nach dem Stil dieser Evv durchaus nicht zu entnehmen, am wievielten Tage vor Beginn der Passafeier die Salbung stattfand cf Bd I^3, 685; Bd II, 344. Auch in bezug auf das Haus der Salbung korrigirt Jo nicht den Mr, da er dem aufmerksamen Leser nur zu verstehen gibt, daß das Jesu zu Ehren veranstaltete Mahl in einem anderen Hause als in dem der drei Geschwister stattfand. Nicht als Berichtigung, sondern als Bereicherung der Erzählung des Mr stellt sich so ziemlich alles das dar, was dem Bericht des Jo eigentümlich ist. Indem er 11, 2 als Objekt der Salbung die Person des Herrn, unmittelbar daneben aber, was doch gewiß keine natürliche Darstellungsweise zu nennen ist, als Objekt des Abtrocknens mit den Haaren der Salbenden die Füße Jesu angibt, bekundet er sein Wissen darum, daß die Salbung nicht auf die Füße beschränkt war, cf Bd I^3, 687 A 40. Wenn er dann aber 12, 3 in der eigenen Erzählung nur von Salbung und Abtrocknung der Füße redet, so sieht man, daß eben diese Handlung den Unmut des Judas erregt hat. Über ein paar Tropfen kostbarer Narde aufs Haupt gegossen, würde niemand sich aufgeregt haben, aber die Füße dermaßen damit einzureiben, daß der Duft nicht nur in der Nähe des Gesalbten wahrnehmbar war, sondern durch alle Räume des Hauses drang, das erschien dem rechnenden Verstand der Jünger und zumal des unredlichen Säckelmeisters als eine unverzeihliche Verschwendung. Die Verschweigung des Namens Simons des Aussätzigen als des Gastgebers ist reichlich ersetzt durch die viel interessanteren Angaben über den kürzlich vom Tode erstandenen Lazarus als Tischgast und die mit Lc 10, 38—42 vorzüglich übereinstimmende Charakteristik des verschiedenartigen

unter anderem auch fertig brachte, die Magdalena in Jo 20 mit der Mutter Jesu zu verwechseln (Forsch I, 717 f. cf auch Pseudoj. quaest. 48 ad orthod., Just. opp. ed. Otto III, 70 n. 1). Unter anderen Kombinationen hat sich auch diese bei den Syrern bis in spätere Zeiten erhalten cf Ischodad zu Mt 26 syr. p. 170 f., engl. p. 101 f.; Salomon Bassor. in der Biene ed. Budge syr. p. 131, engl. p. 115 f.

Verhaltens der beiden Schwestern, vor allem aber durch die wiederholte Bezeichnung der salbenden Frau, die bei Mt-Mr trotz der Weissagung ihrer zukünftigen Weltberühmtheit durch Jesus (Mr 14, 9; Mt 26, 13) namenlos geblieben war (cf Bd I^3, 687) als Maria, Schwester des Lazarus (11, 2; 12, 3). Auch die Nennung des Judas statt der Jünger überhaupt (Mt) oder einiger der Anwesenden (Mr) ist nur eine dankenswerte und einleuchtende Bereicherung der älteren Tradition. Eine kleine Berichtigung derselben liegt nur in der Fassung des weissagenden Wortes Jesu Jo 12, 7 cf Bd IV^3, 501. Wir sind demnach wohlberechtigt, Mt, Mr und Jo als die in allem wesentlichen übereinstimmenden Zeugen der gleichen Überlieferung von einer Salbung Jesu gelten zu lassen, die im Hause Simons des Aussätzigen zu Bethanien wenige Tage vor dem Tode Jesu durch Maria, die Schwester des Lazarus, geschehen ist. Von dieser Tatsache unterscheidet sich, was Lc 7, 36—50 erzählt wird, erstens in bezug auf Zeit und Ort. Beides ist zwar von Lc nicht ausdrücklich angegeben[34]); aber der Mangel jeder Bezugnahme auf den nahe bevorstehenden Tod Jesu, welche für die Erzählung der anderen Evv sehr wesentlich ist, läßt nur an eine erheblich frühere Zeit und nicht an die Nähe Jerusalems, sondern an eine galiläische Stadt denken. Trotz des Wortes Jesu am Morgen nach seinem erstmaligen Auftreten in Kapernaum (4, 44) sind bis dahin nur erst galiläische Ereignisse berichtet worden und erst hinter den bestimmten Hinweisungen auf den bevorstehenden Tod Jesu (9, 22. 44. 51), womit die rätselhafte Andeutung 5, 35 nicht auf gleiche Linie zu stellen ist, lesen wir von Ereignissen, deren Schauplatz außerhalb Galiläas oder auch des Herrschaftsgebietes des Philippus liegt z. B. 10, 38—42; 13, 22—35. Schon darum kann die Sünderin des Lc nicht die in Bethanien dicht bei Jerusalem ansässige Maria, die Schwester der Martha und des Lazarus sein, und das ist der zweite Hauptunterschied der beiden Erzählungen. Es wäre aber nicht zu erklären, warum Lc, der von den in Bethanien ansässigen Schwestern zu erzählen weiß (10, 38—42), dort Maria ebenso wie Martha als eine dem Leser bis dahin unbekannte Person einführte, wenn er wußte, daß sie mit der nach 7, 36—50 von Jesus so hochbegnadigten Sünderin identisch war, oder warum er der Sünderin ihren Namen vorenthalten, und warum er deren Wohnsitz als eine Stadt, den der Maria dagegen als ein Dorf bezeichnet

---

[34]) Grundlos war die Meinung, z. B. Ischodads, daß die πόλις Lc 7, 37 mit dem 7, 11 genannten Nain identisch sei; denn dazwischen steht die Sendung des Täufers, die wir weder zeitlich noch örtlich näher bestimmen können. Während 7, 11 Jesus von den Jüngern begleitet ist, hört man weder 7, 18—35 noch 7, 36—50 von ihnen cf Bd I^4, 420 A 1. Daß die Salbung nicht einmal der späteren Zeit des vorwiegend auf Galiläa beschränkten Wirkens angehört, ergibt sich auch aus 8, 1 s. unten z. St.

haben sollte, wenn er wußte, daß beide Personen identisch waren. Wie aber sollte er darüber in Unwissenheit oder in Ungewißheit gewesen sein? Die Weissagung Jesu Mt 26, 13 = Mr 14, 9 konnte kein christlicher Schriftsteller niederschreiben, wenn nicht zur Zeit seiner Niederschrift die Tat und auch der Name der Maria von Bethanien in aller Christen Mund fortlebte. Für etwas spätere Zeit, in welcher die Gründe, wodurch Mt und Mr sich bestimmen ließen, das salbende Weib von Bethanien gleichwohl namenlos einzuführen (Bd I^3, 687. 690), hinfällig geworden waren, wird dies durch Jo 11, 2 glänzend bestätigt (Bd IV^3, 474). Darum ist auch undenkbar, daß ein Lc, der die für ihn erreichbaren ev Traditionen recht eigens zum Gegenstand eines sorgfältigen Studiums gemacht hat (1, 3), mit der Geschichte der Salbung in Bethanien durch Maria, die Schwester des Lazarus in den letzten Lebenstagen Jesu unbekannt geblieben sein sollte. Noch undenkbarer aber ist, daß er diese um die Jahre 60—90 in Palästina (Mt), in Rom (Mr) und in der Provinz Asien (Jo) wesentlich gleichlautend erzählte Geschichte dadurch habe aus der Welt schaffen wollen, daß er sie an der Stelle, wohin er sie nach Mr 14, 3 hätte stellen sollen, nämlich hinter 22, 2 fortließ und dagegen in einer bis zur Unkenntlichkeit veränderten Gestalt 7. 36—50 einfügte. In der Tat liegt hier nur eines der Beispiele dafür vor, daß Lc mit bewußter Absicht Erzählungen, die ihm aus schriftlicher und mündlicher Überlieferung wohlbekannt waren, wegließ und dafür andere irgendwie verwandte oder ähnliche Stoffe, die ihm für seinen Zweck wichtiger waren, aufnahm (s. oben S. 256 A 72 zu 5, 1—11). Zu den an der Oberfläche liegenden Gründen, aus welchen sich, wie gezeigt, die Unmöglichkeit ergibt, daß die Erzählung des Lc sich auf dieselbe Tatsache beziehe, wie die Salbungsgeschichte der übrigen Evv, kommt die gründliche Verschiedenheit des inneren Gehaltes beider Traditionen. Hier eine in der Stadt verrufene Sünderin, deren Erscheinen und Gebaren in seinem Hause dem pharisäischen Gastgeber äußerst anstößig ist, hier eine ebenso wie ihre Geschwister längst mit Jesus befreundete (Jo 11, 5), im Unterschied von ihrer Schwester besonders sinnig angelegte Jüngerin (Lc 10, 39), welche zahlreiche Bewohner Jerusalems in ihrem Hause zu Bethanien besuchen, um ihr und zwar ihr besonders, mehr als ihrer derber veranlagten Schwester ihre Teilnahme am Tode des Bruders zu bezeugen (Jo 11, 19. 31. 33. 45). Jene bezeugt Jesu unter Tränen und Küssen ihren heißen Dank für die Rettung aus der Schuld und Schmach der Sünde, in die sie durch ungebändigte Sinnlichkeit geraten war; diese verbindet in ihrer Handlung mit dem Dank für die Auferweckung ihres Bruders aus dem Tode die würdige Feier des letzten friedlichen Beisammenseins mit Jesus vor seinem Leiden und Sterben in

Jerusalem. Jene trocknet mit ihrem Haar die durch ihre Tränen benetzten Füße Jesu, ehe sie dieselben küßt und schließlich auch noch mit Öl salbt, ohne daß von diesem Öl etwas besonderes zu melden wäre; bei dieser besteht die ganze Huldigung darin, daß sie ein ausgesucht kostbares Öl zuerst über das Haupt Jesu gießt, dann auch noch seine Füße damit salbt und diese mit ihren Haaren trocknet[35]). Jene wird für die dem Ärmsten zur Verfügung stehenden Zeichen dankbarer Liebe, womit sie ihren Retter ehrt, reichlich belohnt durch die abermalige Versicherung der schon früher im Glauben an das Wort Jesu empfangenen Sündenvergebung; diese wird wegen ihrer verschwenderischen Ehrung Jesu als ein beschämendes Vorbild für den ganzen Kreis der Jünger und Jüngerinnen hingestellt und ihrer schönen Tat ein ehrenvoller Platz in aller Predigt des Ev und ein bleibendes Gedächtnis in der Gemeinde zugesichert. An mehr oder weniger auffälligen Übereinstimmungen bleiben nur die zwei Umstände übrig, daß beide Frauen mit ihren Haaren die Füße Jesu trocknen, die eine von Tränen, die andere von kostbarem Salböl, und daß der Gastgeber in beiden Fällen Simon heißt, sowohl der Pharisäer des Lc, der sich durch sein Urteil über das sündhafte Weib und Jesu ihm unverständliche Nachsicht als echten Pharisäer kennzeichnet, als der Hausherr von Bethanien mit dem Beinamen „der Aussätzige", der Jesu zu Ehren ein festliches Mahl veranstaltet und aus diesem Anlaß unter anderen auch die salbende Frau in sein Haus geladen hat. Was aber will bei einem unter den Juden jener Zeit so überaus häufigen Namen wie dieser das Vorkommen desselben in einer nur äußerlich vergleichbaren Stellung und in zwei grundverschiedenen Geschichten besagen[36])! Aber auch in bezug auf die Verwendung des Haupthaares zum Trocknen der Füße ist schwerlich etwas dagegen zu sagen[37]), daß die Schwester

[35]) Daß die von Jo weder 11, 2 noch 12, 3 eigens erwähnte Salbung des Hauptes (Mr 14, 3; Mt 26, 7) dadurch nicht ausgeschlossen sein sollte, versteht sich von selbst, da es sich bei einem festlichen Mahl von selbst verstand s. oben S. 324 A 26 und S. 332.

[36]) Von Zeitgenossen der ntl Geschichte mit Namen Simon oder Simeon, Symeon, was ja nur verschiedene Aussprachen und Schreibweisen für das hebr. שִׁמְעוֹן sind, kennen wir durch das NT folgende: 1) Simeon Lc 2, 25, 2) Simon Petrus, 3) Simon Zelotes Lc 6, 15, 4) ein Bruder Jesu Mr 6, 3, 5) Simon von Kyrene Lc 23, 26, 6) der Vater des Verräters Judas Jo 6, 71, 7) der Pharisäer Lc 7, 36. 40, 8) der Aussätzige Mr 14, 3, 9) der Magier AG 8, 9, 10) der Gerber AG 9, 43; 10, 5. 6, 11, Simeon Niger AG 13, 1. Dazu kommen etwa 20 demselben Jahrhundert angehörige Träger desselben Namens bei Josephus, die teilweise ebenso wie unter den vorhin aufgezählten nr. 2. 3. 8. 10. 11 durch ein ständiges Epitheton oder einen Beinamen von anderen Gleichnamigen unterschieden wurden z. B. S. Kantheras ant. XIX, 6, 2, S. Giora bell. II, 19, 2; 22, 2, S. Psellos vita 1. S. Gamaliels Sohn vita 38.

[37]) Theophylakt, der die Sünderin von der namenlosen Frau bei Mt—Mr, aber auch von der Maria von Bethanien bei Jo unterscheidet, bemerkt nicht

des Lazarus von der Handlung der Sünderin und deren Billigung durch Jesus einmal gehört hatte und dadurch zu dem Gedanken angeregt wurde, Jesum so zu ehren, wie sie es tut, ohne das Geringste zu tun, was ihrem ganz andersartigen Verhältnis zu dem Meister oder der Bedeutung des Vorabends der Leidenswoche oder ihrer zu sinnender Betrachtung neigenden Gemütsart unangemessen wäre.

IV. Jesus als Erzieher seiner Jünger 8, 1—11, 13.

Nachdem Lc in 6, 20—7, 50 nur solche Stoffe gebracht hat, die bei Mr keine Parallele haben, schließt er sich in 8, 1—9, 50 wiederum, wie in 4, 31—6, 19, streckenweise der Anordnung und Darstellung des Mr an [1]). Daß der Ev sich bewußt ist, hier zu einer Reihe von andersartigen Erzählungen überzugehen, zeigt die allgemeine Schilderung, die er 8, 1—3 vorausschickt, cf 4, 14 f. beim Übergang vom 2. zum 3. Hauptabschnitt. Der Leser weiß zwar bereits aus 4, 15. 23. 43 f., daß Jesus als Wanderlehrer umhergezogen ist; drei galiläische Städte, die er besucht hat: Nazareth, Kapernaum, Nain wurden namentlich, zwei andere (5, 12; 7, 37) ohne Namen erwähnt. Nun aber wird mit einem *καὶ ἐγένετο κτλ.*, welches sonst überall ein Einzelereignis oder eine momentane Situation einführt, das gewohnheitsmäßige Wandern und Predigen Jesu eigens zum Gegenstand der Darstellung gemacht, und überdies durch *ἐν τῷ καθεξῆς* ausgedrückt, daß von der Zeit, in welche die vorher berichteten Ereignisse fielen, noch nicht, sondern erst von der späteren Zeit, zu welcher die Erzählung jetzt fortschreitet, das gilt, was hier wie etwas Neues von Jesus gesagt wird: „Er wanderte hindurch (d. h. durchs Land), indem er von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf die Königsherrschaft Gottes predigte und (diese) gute Botschaft verkündigte.“ [2]) In der Tat empfangt

übel (Migne 123 col. 793) *καὶ οὐδὲν καινόν, πρότερον ταύτην* (Lc 7) *ποιῆσαι μήπω ἐνοιάσιος τοῦ καιροῦ τοῦ πάθους, εἶτα ἐκείνας εἴτε μιμησαμένας ταύτην, εἴτε καὶ ἄλλως πλησίον τοῦ πάθους τὸ αὐτὸ ποιῆσαι.*

[1]) Lc 8, 4—18 = Mr 4, 1—24 [Lc 8, 19—21 = Mr 3, 31—35]; Lc 8, 22 bis 56 = Mr 4, 35—5, 43; Lc 9, 1—17 = Mr 6, 7—16; 30—44; Lc 9, 18—50 = Mr 8, 27—9, 40. Die in dieser Reihe des Lc fehlenden Stücke des Mr hat Lc teils in völlig abweichender Darstellung vorweggenommen (Mr 6, 1—6 = Lc 4, 16—30; Mr 6, 17—18 = Lc 3, 19—20), teils ganz fortgelassen (Mr 4, 26—29; 6, 19—29 und 6, 45—8, 26), teils später verwertet (Mr 4, 30 bis 32 = Lc 13, 18 f.).

[2]) Da *διοδεύειν* wie *διέρχεσθαι, διαπορεύεσθαι* keiner Angabe des durchwanderten Gebietes oder der berührten Ortschaften bedarf (Lc 2, 15; 5, 15; 8, 22; 18, 36; AG 8, 4. 40; 10, 38; 11, 19), und da die Vielheit der Orte, durch welche eine Reise hindurchführt, auch bei der Konstruktion mit *κατὰ* regelmäßig durch Plural ausgedrückt wird (Lc 9, 6; 13, 22), so wird *κατὰ πόλιν καὶ κώμην* mit *κηρύσσων* zu verbinden sein; *κατὰ πόλιν* heißt

man aus dem folgenden Kapitel viel mehr als aus den vorigen den Eindruck, daß Jesus während der hier geschilderten Zeit ein rastloses Wanderleben führte [3]). Ein zweites wie neu eingeführtes Moment ist der Umstand, daß Jesus bei seinen Predigtwanderungen von den Zwölfen begleitet aber auch in seiner Berufsarbeit unterstützt wurde [4]). Seit dem Bericht über die Apostelwahl 6, 13 ff. sind sie unter diesem Namen oder dem gleichbedeutenden οἱ δώδεκα nicht wieder genannt, und überhaupt nur ein einziges Mal ganz beiläufig und aus besonderem Anlaß (7, 11 s. oben S. 307) als die ihren Meister begleitenden Schüler erwähnt worden. Von jetzt an treten sie in den Vordergrund. Die Predigt des Ev an das Volk wird noch nicht eingestellt, sie erfährt sogar eine Steigerung, indem erstens Jesus selbst sie an Orte bringt, die er bis dahin noch nicht als Prediger besucht hat, und indem er zweitens die 12 Apostel (9, 1—6), später gar 70 oder 72 Jünger (10, 1—20) und gelegentlich auch einzelne Personen, die seine Jünger werden möchten, zur Mitarbeit an der Ausbreitung des Ev auffordert (9, 60). Aber schon im Anfang dieses Abschnittes 8, 9 f. 18. 21 wird die Grenzscheide zwischen der Jüngerschaft und der Volksmasse scharf gezogen. Wenigstens an den Orten, wo Jesus bis dahin vorwiegend gewirkt hatte, muß die Scheidung damals bereits vollzogen gewesen sein, während sie selbstverständlich an den Orten, wohin Jesus oder seine Jünger jetzt zum ersten Mal das Ev brachten, erst infolge der so oder anders gearteten Aufnahme der Predigt und der Prediger eintrat. Andrerseits brachten die ausgedehnteren Wanderungen und der raschere Ortswechsel auch mit sich, daß das Verhältnis zwischen Jesus und der engeren Jüngerschaft sich inniger gestaltete. In dem Maße, als es gelang, sich dem Andrang des Volkes zu entziehen, gewann Jesus auch Zeit, sich der Erziehung seiner Jünger und Jüngerinnen zu widmen, und dies vor allem kennzeichnet den Inhalt des 4. Abschnittes. Neben den Aposteln werden schon in der einleitenden allgemeinen Schilderung v. 2 f. nicht wenige Frauen genannt, welche Jesum auf seinen Wanderungen begleiteten und sowohl ihm als den Aposteln von ihrem Vermögen dienten d. h. die Reisekosten der beträchtlichen Gesellschaft oder

---

„in jeder einzelnen Stadt" cf AG 15, 21; κατὰ τὰς πόλεις „durch die Städte hin". Cf auch κατ' οἶκον AG 2, 46; 5, 42 im Unterschied von κατὰ τοὺς οἴκους AG 8, 3.

[3]) Cf 8, 22. 26. 40; 9, 10. 28. 37. 51. 56. 57—62; 10, 38; 11, 1.

[4]) Zu καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ ist nicht ein bloßes ἦσαν oder διώδευον zu ergänzen, sondern alles, was vorher von Jesus gesagt ist. Dem überschriftlichen Charakter von 8, 1—3 entspricht es, daß schon hier der Mitarbeit der Apostel in der Predigt des Ev gedacht wird. Eben dies auch auf die Frauen zu beziehen, lag um so ferner, da deren Beteiligung an der Berufsarbeit Jesu und der Apostel v. 3b in ihrer Eigenart deutlich gekennzeichnet wird.

einen Teil derselben bestritten [5]). Und gegen Ende des Abschnitts 10, 38—42 steht das Bild der gastlichen Aufnahme Jesu im Hause zweier Frauen. Auch die Frauen würdigt er seiner Belehrung und erzieht sie zu dienenden Gehilfinnen seiner Berufsarbeit. Unter den Reisebegleiterinnen werden drei mit Namen genannt und von diesen allein, nicht ebenso auch von den zahlreichen anderen, die neben ihnen ohne Namen oder sonstige Kennzeichnung erwähnt werden, wird es gelten, daß sie — selbstverständlich durch Jesus — von bösen Geistern und (anderen) Krankheiten [6]) geheilt worden waren. Als von Besessenheit geheilt wird nur die nach ihrer Heimat Magdala am Westufer des Sees Genezaret benannte Maria bezeichnet, welche in allen Überlieferungen über Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu eine bedeutende Stelle einnimmt [7]). Nur Lc weiß von ihr zu berichten, daß einst 7 Dämonen von ihr ausgefahren seien, sie also von besonders schwerer Krankheit geheilt worden sei. Von anderen Krankheiten mögen Johanna, die Gattin eines gewissen Chuza, eines Finanzbeamten des Herodes Antipas [8]),

---

[5]) *αὐτοῖς* hinter *διηκόνουν* wurde leichter nach Mt 27, 55; Mr 15, 41 in *αὐτῷ* (so schon Mn, ℵ A etc.) geändert, als umgekehrt *αὐτῷ* nach Lc 4, 39 in *αὐτοῖς* (so B D E . . ., c e ff², Ss Sc S¹, Rand von S³, Orig. Cels. I, 65). — *διακονεῖν* von der Aufwartung bei Tische (Mr 1, 13. 31; Lc 4, 39; 10, 40; 12, 37; 17, 8; 22, 37), auf Dienstleistungen übertragen, die mittelbar gleichem Zweck dienen AG 6, 2; Rm 15, 25. Die Angabe, daß wohlhabende Frauen den Unterhalt Jesu und der Apostel während ihrer Wanderungen bestritten (cf auch Mr 15, 41; Mt 27, 55), steht nicht im Widerspruch mit Lc 9, 6 ff.; 10, 4 ff. 22, 35; denn wenn selbst die zu zweien wandernden Apostel zwar in manchen, aber keineswegs in allen Häusern, wo sie einkehrten, gastliche Aufnahme fanden, so doch gewiß nicht leicht 13 Männer und vielleicht ebensoviele Frauen auf einmal. Auch schließt die Gewährung eines Obdachs noch heute im Orient durchaus nicht immer die Beköstigung in sich.

[6]) Wie überall (4, 40 f.; 6, 17 f.; 7, 21; 9, 1) stellt Lc auch hier die Dämonischen als eine besondere Klasse neben die Kranken, ohne damit zu leugnen, daß die Dämonischen auch Kranke seien, oder daß an allen Krankheiten Satan einen tätigen Anteil hat, cf 10, 19; 13, 11. 16; AG 10, 38.

[7]) Lc 24, 10; Mt 27, 56. 61; 28, 1; Mr 15, 40. 47; 16, 1; Jo 19, 25; 20, 1—18. Über die Legende, die sie mit der Sünderin von 7, 36—50 identificirt hat s. oben S. 329 ff. Der Vf des Anhangs des Mrev (16, 9) schöpft teils aus Jo 20, teils aus Lc 8, 2. Ob in dem, was die Talmude von einer מרים מגדלא sagen, eine dunkle Erinnerung an Maria Magdalena und zugleich Verwechselung dieser mit der Mutter Jesu enthalten ist, möge hier auf sich beruhen cf Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, S. 12 ff. 34 ff.; H. Laible, Jesus Christus im Talmud S. 17 f.

[8]) *Χουζᾶ* von Ss Sc S¹ gewiß richtig transskribirt כוזא, aram. (auch neuhebräisch כוז) „kleiner Krug für Wein oder Öl", nach Lagarde Ges. Abh. S. 55 nr. 143 persischen Ursprungs. Das Wort findet sich als Eigenname in einem phantastischen, bis auf Esau hinaufgeführten Stammbaum Hamans im Targ. II Esther zu c. 3, 1 (nach Hss herausgeg. von M. David, Erl. Dissert. von 1898 S. 21 cf Lagarde's Hagiographa chald. p. 243, 30, citirt im Masecheth Sopherim ed. Joel Müller p. XXII s. auch ebenda S. 176 und Strack a. a. O. S. 20. 46* f. Der Anfang dieser Genealogie lautet: „Haman, Sohn des Hamadath des Agagiters, des Sohnes des Chuza (כוזא

und Susanna zeitweilig gelitten haben, ehe sie sich als Reisebegleiterinnen an Jesus und die Apostel anschlossen. Nur Lc erwähnt diese beiden, die Johanna auch noch 24, 10 neben Maria Magdalena. Aus dem Zusammenhang von Lc 23, 49. 55—24, 10 cf Mr 15, 40. 47; 16, 1 ergibt sich, daß diese Frauen auch auf der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem ihn und die Apostel begleitet und wiederum ihre Geldmittel dem Kreis der Männer zur Verfügung gestellt haben. Die genauen Angaben über Maria von Magdala und über Johanna berechtigen zu der Annahme, daß Lc zu diesen Frauen nähere Beziehungen gehabt hat (s. oben in der Einleitung S. 21 A 35).

1. Die rechten Hörer des Worts 8, 4—21. Nachdem der Leser durch v. 1—3 nur in die Zeit nach den 4, 16—7, 50 berichteten Ereignissen versetzt ist und was den Ort anlangt, ihm nur die Vorstellung eines beständigen Ortswechsels gegeben ist, muß es befremden, daß die erste hierauf folgende Erzählung eines Einzelereignisses jeder sei es auch noch so unbestimmten Angabe von Zeit oder Ort entbehrt [9]). Ob Jesus sich in einer Stadt oder

---

David u. Strack. בוא Lag., ביא Soph.), des Sohnes des Apolitos (אפליטוס Soph., איפלוטס Lag., אליפלוט David)". Ist der letzte Name, wie meist angenommen wird, Verstümmelung von Pilatus (Strack S. 46*), so kann man sich der Vermutung nicht entschlagen, daß der späte Erfinder dieser Genealogie den Chuza aus Lc 8, 3 geschöpft hat und durch den dort einem Chuza gegebenen Titel *ἐπίτροπος* auf den Einfall geraten ist, ihn zu einem Sohn des geschichtlich bekannteren *ἐπίτροπος* d. h. Prokurators von Palästina Pilatus zu machen. Da der Chuza des Lc vielmehr ein Finanzbeamter des Landesherrn von Galiläa ist, den Lc überall ebenso wie seinen Vater (1, 5) nur Herodes, nicht Antipas nennt (3, 1. 19; 9, 7) und auch 23, 7 ohne den Titel Tetrarch einführt, so liegt die Vermutung nahe, daß Chuza der Name jenes *βασιλικός* Jo 4, 46—53 war, dessen Sohn lange vor der in Lc 8, 1 ff. vergegenwärtigten Zeit, noch zu Lebzeiten des Täufers nach Jesu Wort von tödlicher Krankheit genas, und dessen ganze Familie von da an an Jesus gläubig war. Beziehungen des Lc zu Personen aus der Umgebung des Tetrarchen Herodes kann jener Manaën AG 13, 1 vermittelt haben cf Bd IV^3, 268 A 65. 66. — In lat Hss ist der Name mannigfaltig verunstaltet (s. Wordsworth z. St.). Neben *chuza* und *chuzae* findet sich auch *chuzei, chuziae, cuzi,* in cod. 1 *cydiae.* Daraufhin wagte Blaß (Philol. of the gospels p. 152 und Praef. LXXII) die Vermutung, daß Lc ursprünglich *Χουζᾶ τοῦ καὶ Κυδίου* geschrieben hatte, und daß in der für den Orient bestimmten Ausgabe nur der aram. Name, in der für den Occident bestimmten nur der griech. Name Kydias, welchen Chuza daneben führte, erhalten blieb. Dagegen genügt wohl die Erinnerung, daß *dia* und *za* in Schreibung der gleichen Worte unendlich oft vertauscht worden sind, so *diabolus* = *zabulus* oder *Gaza* — *ufala* = *Gadia* — *ufala.*

[9]) Cf z. B. 5, 17; 8, 22 *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν,* 5, 12; 9, 18; 11, 1 ähnliche Ortsangaben. Aus Mr 3, 31—4, 35 = Mt 12, 46—50; 13, 1—53; 8, 18 entnehmen wir, daß der Parabelvortrag (Lc 8, 4—21) auf die Abweisung von Mutter und Brüdern gefolgt, und nicht, wie es nach Lc 8, 19—21 scheinen könnte, derselben vorangegangen ist, und ferner, daß am Abend des Parabelvortrags die Überfahrt zum Land der Gergesener stattfand, welche Lc

am Strand des Sees Genezareth oder auf einer Bergeshöhe befand, bleibt ungesagt. Nur das Verhältnis, in welchem das Volk von Galiläa zu dem predigenden Jesus damals stand, und wie er sich zum Volk stellte, wird mit den Worten angedeutet: „Als aber viel Volks zusammenkam und die Leute aus den (verschiedenen) Städten zu ihm hinwanderten, sprach er durch ein Gleichnis“ [10]). Während *συνιόντος ὄχλου πολλοῦ* ohne eine weitere Näherbestimmung zunächst nur an die Bevölkerung des Orts, wo Jesus die folgende Rede hielt, und etwa noch der näheren Umgebung desselben würde denken lassen, erinnert das *καὶ τῶν κατὰ πόλιν* daran, daß die große Zuhörerschaft, die sich um den Prediger Jesus sammelte, sich damals aus Leuten zusammensetzte, die bald aus dieser bald aus jener Stadt des Landes, also aus mancher der Städte, in welchen Jesus damals bereits gepredigt hatte oder demnächst zu predigen gedachte, eigens zu dem Zweck, Jesus predigen zu hören, angereist kamen. Die Volksgunst, deren er sich von Anfang zu erfreuen hatte, schien eher noch in der Zunahme als in der Abnahme begriffen zu sein cf 4, 15; 5, 1; 6, 17. Jesus aber läßt sich durch den glänzenden Schein nicht täuschen und zeigt auch durch die Darstellungsform, die er seiner Predigt gibt, daß er für die Masse des herzuströmenden Volks wenig Hoffnung hegt. Lc sagt nicht, daß Jesus eines Tages den Anwesenden das folgende Gleichnis vom Säemann vorgetragen habe, sondern macht mit den Worten *εἶπεν διὰ παραβολῆς* sehr nachdrücklich auf die von Jesus diesmal gewählte Gattung der Rede aufmerksam [11]) und bereitet dadurch vor, was Jesus nachher v. 10 zu den Jüngern über sein Reden in Parabeln sagt. Es empfiehlt sich daher, letzteres gleich hier heranzuziehen. Ehe Jesus die Bitte der Jünger um Deutung der Parabel vom Säemann (9) erfüllt (11—15), und ohne geradezu durch eine andere Äußerung der Jünger eben hiezu veranlaßt zu sein (cf dagegen Mt 13, 10), sagt Jesus (10): „Euch ist es gegeben,

---

durch 8, 19—21 von dem Parabelvortrag getrennt und 8, 22 aus jeder zeitlichen Verbindung mit dem vorigen gelöst hat.

[10]) *συνιόντος* von dem nur hier in der Bibel vorkommenden *συνειμι, συνιέναι* (Blaß § 23, 9) wurde leicht in *συνιόντος* (ℵ*, 157) oder *συνελθόντος* (D Ferr., einige Lat) geändert. — Das nicht eben geschickt ausgedrückte *καὶ τῶν κατὰ* (D *τὴν* nicht hinter, sondern anstatt *κατὰ*) *πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν* ist doch von den Übersetzern durchweg im wesentlichen richtig verstanden worden; *κατὰ πόλιν*, natürlich auch hier distributiv gemeint, bekommt durch *τῶν* davor den Sinn: „die in der einen oder anderen der Städte, die Jesus damals besuchte (v. 1), ansässigen Leute“, unter denen es zu einer Gewohnheit geworden war, an den jedesmaligen Aufenthaltsort Jesu zu reisen, um ihn schon früher oder noch länger, als ohnedies der Fall gewesen wäre, predigen zu hören.

[11]) Auch hier wieder haben D (*εἶπεν παραβολὴν ταυτὴν πρὸς αὐτούς*) u. die älteren Lat. das Charakteristische verwischt; SsSc setzen das erst v. 10 eintretende *ἐν παραβολαῖς* schon hier ein cf Mr 4, 2.

die Geheimnisse der Gottesherrschaft zu erkennen; den übrigen aber (werden sie dargeboten) [12]) in Parabeln, damit sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen." [13]) Wie kurz dies im Vergleich mit Mt 13, 11—17 gesagt ist, sind doch die dort soviel breiter ausgeführten Gedanken auch hier nicht zu verkennen. Die Dinge und Wahrheiten des Gottesreichs sind an sich dem bloß natürlichen Erkennen verschlossene *μυστήρια*, bedürfen daher der Enthüllung seitens Gottes und durch Jesus, um von Menschen begriffen und angeeignet zu werden (cf Lc 10, 21 f.; Mt 16, 17). Die Einkleidung derselben in Parabeln, ohne daß diese von einer authentischen Deutung begleitet sind, ist nicht sowohl eine das Verständnis erleichternde Veranschaulichung, als eine Verhüllung der fraglichen Dinge und Gedanken. Wie es ein Gnadengeschenk Gottes ist, diese *μυστήρια* erkennen zu dürfen und, wie die Jünger in diesem Fall, durch die Deutung der Parabel, die Jesus ihnen gibt, zu solcher Erkenntnis angeleitet zu werden, so vollzieht sich ein göttliches Strafgericht darin, daß Jesus zu der Volksmasse in Parabeln redet, ohne ihr, die dessen bedürftiger scheint, als die Jüngerschaft, durch beigefügte Auslegung das Verständnis zu ermöglichen. Diese Predigt verfolgt nicht den Zweck, der Volksmasse das Verständnis der *μυστήρια* zu erschließen, sondern sie vor derselben zu verbergen. Zum Schutz gegen deterministische Mißdeutung ist auch hier wieder (cf Bd I[3], 486 ff.) vor allem daran zu erinnern, daß neben der verhüllenden Parabelpredigt die unverhohlene Predigt des Ev, deren Erfolg und Mißerfolg das Gleichnis vom Säemann schildert, die Verkündigung der guten Botschaft vom Gottesreich hergeht (Lc 4, 17—21; 7, 22; 8, 1; 9, 2. 6. 60; 10, 9. 11; 16, 16). Erst, wo diese abgewiesen wird, zieht sich Jesus, soweit er vor den Ohren der Volksmassen predigt, auf die verhüllende Predigt in dunklen Gleichnissen zurück. Was Lc nicht eigens sagt, wissen wir durch den Zusammenhang der Erzählung bei Mr und Mt, daß Jesus das Gleichnis vom Säemann und die Belehrung über das Reden in Parabeln in Kapernaum gesprochen hat. Von der Bevölkerung dieser Stadt, in welcher Jesus seine Arbeit als Prophet Galiläas begann und mit einer Beharrlichkeit, wie nirgendwo sonst, bis dahin fortgesetzt hatte (4, 23. 31 ff.; 10, 15), gilt besonders,

---

[12]) So etwa kann die Ellipse ergänzt werden; Mr 4, 11, wo *γινῶναι* unechte Zutat ist, aber doch den Gesichtspunkt angibt unter welchem das Gottesreich hier in Betracht kommt, ergänzt ein danach zu verstehendes *γίνεται*, noch einfacher Mt 13, 11 und 13. Aus letzterer Stelle haben Lc 8, 10 *A* Ferr, b *λαλῶ*, ähnlich (etwa *λαλεῖται*) in übrigens harmonistischer Erweiterung ScSs (so Lewis neuerdings, dagegen in der Edit. princ. u. bei Burkitt *λαλῶ*).

[13]) *οἱ λοιποί* (Mr 4, 11 dafür *οἱ ἔξω* cf 1 Kr 5, 12 f.; Kl 4, 5) zur Bezeichnung der außerhalb der Gemeinde stehenden auch AG 5, 13; 1 Th 4, 13; 5, 6.

daß die immer noch nicht für sie verstummende Predigt Jesu nicht sowohl ihre Bekehrung und Errettung als ihre Bestrafung zum Zweck hat. Aber auch an solchem Platz gilt noch und sollte noch bis in die Zeit nach dem Hingang Jesu für das ganze jüdische Volk gelten, daß die Grenzen zwischen der begnadigten Jüngerschaft und dem, einem Strafgericht verfallenen Volksganzen fließende sind. Alle an eine ungeschiedene Volksmenge gerichtete Predigt enthält die Aufforderung an jeden einzelnen Hörer, sich von der verkehrten und dem Gericht entgegengehenden Masse loszureißen und dadurch retten zu lassen cf AG 2, 40. Dies gilt auch von der Parabelpredigt Jesu. Wie für die Jünger die ernste Mahnung zu richtigem Hören des göttlichen Wortes (18) nicht überflüssig ist, so sieht Jesus auch die noch außerhalb der Jüngerschaft stehende Volksmenge keineswegs als eine ausnahmslos und hoffnungslos dem Verderben geweihte Masse an. Wie könnte er bei solcher Betrachtungsweise überhaupt noch dem Volke predigen! und wie würde er dann die Parabel vom Säemann mit dem Ruf [14]), also mit der laut an alle Anwesenden gerichteten Aufforderung schließen (8): wer noch das leibliche Hörvermögen besitze, solle auch wirklich und ernstlich zuhören! Das mit diesem Zuruf schließende Gleichnis bedarf keiner anderen Deutung außer der, welche Jesus (11—15) seinen Jüngern gegeben hat. Daß die Predigt des Wortes Gottes auf ihre Hörer teils gar keinen, teils nur einen vorübergehenden Eindruck macht und nur bei einem Teil der Hörer einen wirklichen, dann aber auch außerordentlich großen Erfolg erzielt, hat seinen Grund in der verschiedenen Herzensbeschaffenheit, welche die Predigt bei ihren Hörern vorfindet. Es gibt unter ihnen von Haus aus Leichtfertige, bei denen es überhaupt nicht zu einer gläubigen Zustimmung kommt, bei welchen der Teufel daher auch gar keine besonderen Mittel der Abschreckung und der Anlockung bedarf, um sie das gehörte Wort vergessen zu machen (5. 12). Eine zweite Klasse bilden diejenigen Hörer, welche zwar schnell und freudig dem Worte beistimmen, dasselbe aber nicht in den tiefsten, gegen die Eindrücke göttlicher Kundgebungen unempfindlichen Grund ihrer Seele eindringen lassen, deren Glaube daher gegenüber dem Druck äußerer Anfechtung nicht standhält (6. 13). Die dritte Klasse bilden diejenigen, welche zwar auch wie die Vorigen das Wort annehmen und eine Zeitlang im Glauben bewahren, dabei aber versäumt haben, die sinnlichen Lüste und die irdischen Sorgen, die von früher her in ihrem Herzen gewuchert haben, herauszureißen oder durch das gehörte Wort ausrotten zu lassen. Kein Wunder, daß dieses rasch wachsende Unkraut das durch Gottes Wort gewirkte

[14]) Zu *ἐφώνει* (dafür Mr 4, 9 *ἔλεγεν*, Mt 13, 9 gar nichts) cf Lc 8, 54, 16, 24, durch *φωνῇ μεγάλῃ* verstärkt 23, 46; AG 16, 28.

neue Leben nicht zur Entfaltung kommen läßt (7. 14). Dem fruchtbaren Ackerboden, der alle an ihn gewandte Mühe hundertfältig lohnt, gleichen nur diejenigen Hörer des Wortes, die in einem edlen und guten Herzen das gehörte Wort festhalten und mit derselben ausharrenden Geduld, welche solches Festhalten erfordert, auch Früchte des gehörten und geglaubten Wortes hervorbringen und zeitigen (8. 15). Wie diese verschiedenen, von Jesus und allen Predigern des Ev nach ihm bei ihren Hörern vorgefundenen Herzensbeschaffenheiten entstanden sind, wird nicht gesagt; für die ersten Hörer des Gleichnisses und seiner Auslegung verstand sich von selbst, daß allen Menschen zwar ein Trieb und Hang zum Bösen innewohne, aber auch allen die Möglichkeit gegeben sei, unter der Wirkung der göttlichen Offenbarung und Erziehung sich dem Guten zuzuwenden. Die Frucht einer solchen Entwicklung ist die *καρδία καλὴ καὶ ἀγαθή*[15]), in welcher allein auch das neue Wort Gottes, das Ev vom Gottesreich einen fruchtbaren und dankbaren Boden findet (cf Jo 3, 21; 8, 47; 18, 37).

Im Vergleich mit Mr 4, 2—20 befleißigt sich Lc 8, 4—15 einer bemerkenswerten Kürze. Er streicht manche semitische Weitläufigkeiten, die Mr mit Mt gemein hat[16]); er kürzt und mildert dadurch die in Worte aus Jes. 6, 9 gefaßte Angabe des Zwecks der Parabelpredigt (10 cf Mr 4, 12 und vollends Mt 13, 13—15) und er fügt einige gut griechische Ausdrücke ein[17]). Daß er aber

---

[15]) Selbstverständlich ist *ἐν καρδίᾳ κ. κ. ἀ.* nicht mit *ἀκούσαντες*, sondern mit *τὸν λόγον κατέχουσιν* zu verbinden, das zwischen eingeschobene *ἀκούσαντες* aber, wozu ebenso wie zu *οἱ ἀκούσαντες* v. 12. 14 *τὸν λόγον* sich von selbst ergänzt, zu übersetzen „nachdem sie es gehört haben". Das *ἐν ὑπομονῇ* gehört sowohl zu *τὸν λόγον κατ.* als zu *καρποφ.*

[16]) Von v. 5 = Mr 4, 4 kann man dies kaum sagen; denn wenn Lc das umständliche *ἦλθεν* (*τὰ πετεινά*) *καί* vor *κατέφαγεν* fortläßt, so gibt andrerseits nur er mit *κατεπατήθη* die nächste Folge des Fallens neben den Weg an. Um so auffallender ist die Beseitigung der malerischen Einzelheiten v. 6f. = Mr 4, 15—17 und die Vereinfachung v. 8 = Mr 4, 8. Auch in der Deutung der Parabel zeigt sich das gleiche Streben, wie jede Synopsis veranschaulicht. Sonderbar wäre das ansehnlich bezeugte *κατέπεσεν* v. 6 (so B L R Ξ) neben *ἔπεσεν* v. 5. 7. 8, *πεσόν* v. 14. Es ist wohl nur mechanische Wiederholung des *κατ-* in *κατεπατήθη* und *κατέφαγεν* v. 5.

[17]) Im NT nur hier *ἐκμάς* (6), *συνφνεῖσαν* (7, nur *σύμφυτος* Rm 6, 5), *τελεσφοροῦσιν* (14, nur *τελεσφόρος* Deut 23, 18 in der Bedeutung von *πόρνη*). Letzteres Verb urspr. transitiv = unserem „austragen" nach älterem Sprachgebrauch, zur vollen Entwicklung und Reife bringen, mit *σπέρμα, καρπός* u. dgl. als Objekt, bei den Medicinern (s. Hobart p. 65) häufig von dem männlichen *σπέρμα* nach der Konception, von *κύημα, ἔμβρυον*, cf auch Cornutus theol. comp. ed. Lang p. 58, 11; 73, 16. Häufig aber auch ohne ausgesprochenes Objekt von Pflanzen wie von schwangeren Frauen. So auf die geistige Entwicklung zum echten Philosophen übertragen und beinah an das *οὐ τελεσφορεῖν* und das dazu gegensätzlich *καρποφορεῖν ἐν ὑπομονῇ* des Lc (v. 14. 15) anklingend Epict. IV, 8, 35f.: „Sinne zuerst darüber nach, wer du bist; philosophire für dich selbst eine kurze Zeit;

im Anschluß an Mr schreibt, zeigt er hier besonders auch dadurch, daß er v. 16—18 an die Deutung des Gleichnisses vom Säemann ebenso wie Mr 4, 20—25 eine in parabolischer Form wenigstens beginnende Mahnung Jesu an die Jünger anschließt, deren innerer Zusammenhang mit jenem Gleichnis nicht gerade auf der Hand liegt. Wenn nach v. 15 für alle Hörer des göttlichen Wortes, welche einen wirklichen und bleibenden Segen von ihrem Hören haben wollen, die doppelte Bedingung gilt, daß sie es im Herzen festhalten und daß sie durch Früchte, die sie aus dem in der Tiefe des Herzens verborgenen Samenkorn des Wortes hervorwachsen lassen, d. h. durch Betätigung des angeeigneten Wortes ihren inneren Besitz nach außen in die Erscheinung treten lassen, so bekommt die letztere Forderung für die Jünger, welchen die Ausbreitung der ihnen beiwohnenden Erkenntnis berufsmäßig obliegt, noch besonderes Gewicht. Sie, in deren Innerem Jesus durch sein Wort ein Licht angezündet hat, sollen bedenken, daß er dies zu dem Zweck getan hat und fortfährt, es zu tun, damit von ihnen aus dieses Licht in ihre Umgebung hinausleuchte, und daß sie seinen Zweck vereiteln und sich selbst der ihnen persönlich damit zuteil gewordenen Gnadengabe unwert machen, wenn sie die ihnen verliehene Erkenntnis für sich behalten, statt sie anderen zugute kommen zu lassen. Daß dies unter anderem durch einen der erkannten Heilswahrheit entsprechenden Lebenswandel [18]), aber auch

---

so entsteht eine Frucht. Vergraben werden muß das Samenkorn eine Zeit lang, verborgen werden, allmählich wachsen, damit es vollkommne Frucht trage (*ἵνα τελεσφορήσῃ*). Wenn es aber, ehe es einen Knoten gebildet hat, die Ähre hervorbringt, ist es ein unvollendetes (Gewächs, wie) aus einem Adonisgarten" (wir würden etwa sagen „eine Treibhauspflanze"). „Solch ein Pflänzchen bist auch du; schneller, als sich gebührt, bist du erblüht; verbrennen (verdorren lassen) wird dich der Winter" etc. Cf auch, was Plut. de educ. lib. c. 4 als Bild der Jugenderziehung von den Bäumen sagt, je nachdem sie vernachlässigt oder richtig gezogen werden: *σπαράλια φύεται καὶ ἄκαρπα καθίσταται*, oppos. *ἔγκαρπα γίνεται καὶ τελεσφόρα*. — Auch die echt griechische Verbindung *καλὸς καὶ ἀγαθός* (15 vom Herzen, dagegen vom Acker nur *ἀγαθός* v. 8 und *καλός* 15[a]) ist dem Lc eigentümlich, überhaupt in der ganzen Bibel nur hier zu finden. So geschrieben statt des altklassischen *καλὸς κἀγαθός* regelmäßig auch bei Epiktet.

[18]) Dies ist Mt 5, 15 durch den folgenden Satz 5, 16, dem Zusammenhang der ganzen Bergpredigt entsprechend, in den Vordergrund gestellt. Dagegen weist Lc durch die Anfügung von v. 17 ebenso wie Mr 4, 21 f. zunächst auf die Wortverkündigung. Cf auch Mt 10, 26 f. als Parallele zu Lc 8, 17. Zum Bild von Licht und Leuchter cf Bd I[3], 206. Auch das dem Lc eigentümliche *οἱ εἰσπορευόμενοι — τὸ φῶς*, was Blaß nicht auf das vereinzelte Zeugnis von B hin hätte streichen sollen, läßt an die große, den Vorderraum des Hauses erleuchtende Lampe auf hohem Ständer denken und gibt die Vorstellung eines Hauses, außerhalb dessen nächtliche Finsternis herrscht. Man darf fragen, ob damit der Gegensatz der Gemeinde als des vom Licht der Erkenntnis erleuchteten Hauses Gottes und Christi (Mt 16, 18; Lc 14, 23; 20, 17; 1 Tm 3, 15) und der sie umgebenden finsteren

unmittelbar durch mündliche Mitteilung geschehen kann, wird hier nicht geradezu gesagt. Wenn der dem vorigen Gleichnis entnommene Ausdruck *καρποφορεῖν* (15) den Gedanken an gute Werke nahe zu legen scheint, so läßt doch das neue Gleichnis (16) zunächst an die durch das leuchtende Licht symbolisierte direkte Mitteilung der Heilserkenntnis durch das Wort denken. Dem entspricht auch der zur Bestätigung hinzugefügte Satz (17): „Denn es gibt nichts Verborgenes, das nicht offenbar werden wird, und nichts Verstecktes, das schlechterdings nicht bekannt werden und an die Öffentlichkeit kommen sollte[19].“ Die Jünger genießen den Vorzug, daß sie die Mysterien des Gottesreichs erkennen dürfen und alle dunklen Rätselworte gedeutet bekommen (10); sie sollen aber auch nicht denken, daß diese Mysterien gleich den Mysterien der Heiden von einer auserlesenen Schar der Eingeweihten vor den Augen und Ohren der draußen stehenden Menge durchaus geheim gehalten werden sollen. Im Gegenteil, so gewiß die Mysterien des Gottesreiches der Enthüllung von seiten Gottes und Jesu bedürfen (cf 10, 22; Mt 16, 17), um von Menschen begriffen und angeeignet zu werden, sind sie auch von vornherein dazu bestimmt, enthüllt und allen Menschen zugänglich gemacht zu werden. Die Jünger, deren Beruf es ist und immer mehr werden soll, als Diener und Werkzeuge hiezu mitzuhelfen, indem sie *ὑπηρέται τοῦ λόγου*

Welt (Jo 1, 5; Phl 2, 16) angedeutet ist. — Ein kurzes Maschal wie dieses kann Jesus in verschiedenen Reden ebensogut 10mal als 3mal gebraucht haben, und es steht der Annahme, daß sowohl Mt 5, 15 als Lc 8, 16 als auch Lc 11, 33 dem wesentlich gleichen Spruch eine ihm geschichtlich zukommende Stelle angewiesen ist, um so weniger im Wege, als, abgesehen von den Verschiedenheiten des Ausdrucks, die Bedeutung des Spruchs durch den jedesmaligen Zusammenhang merklich verändert wird. Das Gleiche gilt von 8, 17 = Mr 4, 22 im Verhältnis zu Mt 10, 26 und Lc 12, 2.

[19]) So übersetze ich den Text von ℵ B L 0l Ξ Ψ (oder hat dieser *μή* ohne *οὐ* davor? s. Lake p. 124) *ὃ οὐ μὴ γνωσθῇ*, welcher jedenfalls vor dem sehr verbreiteten *ὃ οὐ γνωσθήσεται* den Vorzug verdient. Die überaus starke Negation *οὐ μή* (cf Blaß Gr.[2] S. 214) befremdete hier. Man assimilirte mit *ὃ οὐ φανερὸν γενήσεται*, hätte dann aber auch *ἔλθῃ* in *ἐλεύσεται* ändern sollen. Diese Varietät konnten die alten Übersetzer wenigstens nicht deutlich ausdrücken. Wertlos ist die v. l. von D *ἀλλὰ ἵνα γνωσθῇ*, weil aus Mr 4, 22 (nach D u. a.) herübergenommen, und von einer dem Lc nicht zuzutrauenden Härte. Auch das erleichternde *εἰ μὴ ἵνα γν.* 157, *nisi ut cognoscatur* a (dieser aber vorher *sed nec absconsum*) wird aus Mr 4, 22 stammen (s. dort fam. 1) und gelegentlich durch Ausstoßung des *ut* wieder verdorben sein in b ff[2]. Auch sonst ist durch Vermischung mit den Parallelen an dieser Stelle die Tradition vielfach getrübt. Hinter v. 15 wurde bei den Griechen vielfach als Schluß einer Lektion eingeschoben *ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω*, dafür aber auch von nicht wenigen der gleiche Satz v. 8 getilgt, von anderen aber auch dort beibehalten, wie auch Mr 4, 9 und 23. — Sc (nicht so Ss) leitet v. 16 ein: „ein anderes Gleichnis sagte er“. Derselbe (wiederum nicht Ss) fügt zu Gefäß und Bett auch noch die *κρυπτή* aus Lc 11, 33, was wahrscheinlich aus Sd stammt, cf Afraat p. 14, 7 ff.; fuld. p. 46, 20.

(1, 2) und Lehrer anderer werden (cf Mt 13, 51 f.), sollen auch jetzt schon, da Jesus ihnen insonderheit das Wort Gottes unverhohlen verkündigt und die Geheimnisse des Gottesreichs enthüllt, dieses ihres Berufs gedenken und vor anderen darauf achten, daß sie in der rechten Weise, d. h. mit voller Hingabe hören und das gehörte Wort in die Tiefe ihres Herzens aufnehmen, so daß es ihnen ganz zu eigen wird [20]). Auch hier wie am Schluß der Bergrede erscheint das, was außer dem bloßen Hören gefordert und bald als ein Tun (6, 47. 49; 8, 21; Jk 1, 22 ff.), bald als ein Festhalten des gehörten Wortes bezeichnet wird (6, 15; 1 Kr 15, 2 cf Jk 1, 25), nicht als ein Zweites, das zu dem an sich vollständigen Hören hinzukommen muß, sondern als in dem rechten Hören bereits inbegriffen. Daß die rechte Art des Hörens ein wirkliches Besitzen der gehörten Wahrheit zur unmittelbaren Folge hat, bildet die Voraussetzung der Begründung, welche der Mahnung *βλέπετε πῶς ἀκούετε* beigefügt wird: „Denn wer immer hat, dem wird gegeben werden; und von dem, der nichts hat, wird, auch was er zu haben scheint oder meint, weggenommen werden.“ Die künftigen Lehrer dürfen nicht aufhören Schüler zu bleiben, Mehrung ihrer Erkenntnis anzustreben, und an ihnen zumeist wird der Wissensdünkel gestraft werden, welchen die oberflächliche Aneignung der Wahrheit mit sich bringt.

Wenn Lc die bei Mr und Mt weiter angeschlossenen Parabeln teils gänzlich fortläßt (Mr 4, 26—29; Mt 13, 24—30. 36—50), teils später in anderem Zusammenhang bringt (Lc 13, 18—19 = Mr 4, 30—32 = Mt 13, 31—32 und Lc 13, 20—21 = Mt 13, 33), so mag dies teilweise auf geschichtlicher Kunde beruhen. Nicht nur Mt, dessen Darstellungsweise dies besonders entspricht, sondern auch Mr scheint Parabeln, die Jesus bei anderer Gelegenheit gesprochen hat, mit derjenigen vom Säemann verbunden zu haben, welche Jesum veranlaßt hatte, die Jünger über die Anwendung dieser Vortragsweise zu belehren. Andrerseits schließt Lc an seine kürzere Darstellung dieses Stoffes eine gleichfalls im Vergleich mit Mr 3, 31—35; Mt 12, 46—50 merklich verkürzte [21]) Erzählung

[20]) Zu 18ª *βλέπετε οὖν* (*οὖν* om. Ss ScS¹, a b c ff² l q r nach Mr 4, 24) *πῶς* (Mr *τί*) *ἀκούετε* fügt Mr 4, 24ᵇ *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν καὶ προστεθήσεται ὑμῖν* [vielleicht dazu noch *τοῖς ἀκούουσιν*]. Lc konnte dies um so mehr fortlassen, als er das Wesentliche dieser Sätze in erweiterter Form bereits 6, 38 der Bergpredigt einverleibt hatte, wie auch Mt 7, 2.

[21]) Eine stilistische Besserung im Vergleich mit Mr, der nur die Umlagerung Jesu durch das Volk erwähnt, ohne die Folge davon anzugeben, auf die es in der Erzählung gerade ankommt, ist der Satz (19) *οὐκ ἠδύναντο συντυχεῖν αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον*. Ebenso (20) *καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ δτι κτλ.* Unerträglich hart dagegen wäre das in den meisten jüngeren Hss (von A an) hinter *αὐτῷ* eingeschobene und in der Mehrzahl derselben das *δτι* verdrängende (dies jedoch om. auch B) *λεγόντων*. Vor der direkten Rede

von dem Versuch der Mutter und der Brüder Jesu, ihn in einem vor einem großen Volkshaufen gehaltenen Lehrvortrag durch persönliche Mitteilungen zu unterbrechen v. 19—21. Während aber Mr und mit viel stärkerem Ausdruck Mt 12, 46 (ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος) diese Episode unmittelbar an die durch die Anklage wegen eines Bundes mit Beelzebul veranlaßten Streitreden Jesu anschließen, die Lc erst 11, 17—36 bringt, verzichtet Lc völlig darauf, die kleine Episode zeitlich oder örtlich näher zu bestimmen. Wir dürfen 8, 19 frei übersetzen: „Es kam aber einmal seine Mutter zu ihm und seine Brüder und (sie) konnten wegen der Volksmenge nicht zu ihm gelangen." Es ist lediglich die Sachverwandtschaft mit dem Vorigen, wodurch Lc sich bestimmen läßt, die kleine Erzählung hier anzubringen. Der Gedanke derselben ist: Die rechten Hörer des von Jesus gepredigten Wortes Gottes d. h. diejenigen, welche zugleich Täter desselben sind, stehen Jesu näher, als seine leiblichen Verwandten, die ihn in anderen, jedenfalls irdischen Angelegenheiten zu sprechen wünschen, cf Bd I[3], 476. Der Stelle, welche Lc dieser Erzählung anweist, entspricht es, daß er nicht wie Mr-Mt die von Jesus so hochgestellten Menschen lediglich als Täter des Willens Gottes, sondern als Hörer und Täter des Wortes Gottes kennzeichnet.

2. Die Fahrt zum Gebiet von Gergesa 8, 22—39. Wenn Lc von dieser Geschichte sagt, daß sie sich „eines Tages" (ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν cf 5, 17; 20, 1) zugetragen habe, so spricht sich darin nicht nur und nicht so sehr seine Unkenntnis des bestimmten Tages aus, als vielmehr sein Wissen darum, daß die Geschichte nicht an dem gleichen Tage, wie das zuletzt Berichtete, stattgefunden hat. Die an sich entbehrliche Bemerkung erklärt sich daraus, daß Lc einerseits aus Mr 4, 35 wußte, daß diese Fahrt am Abend nach dem Parabelvortrag erfolgt war, andrerseits aber sich bewußt war, durch Einschiebung des zeitlich nicht dahin gehörigen Stücks v. 19—21 den Faden der Zeitfolge zerrissen zu haben. Während keine Spur von Berührung mit dem, was der Darstellung des Mt (8, 18—34) eigentümlich ist, zu finden ist[22]), zeigt sich Lc hier wieder deutlich als stilisirender Bearbeiter der breiteren und teilweise anschaulicheren, aber auch unbehilflicheren Darstellung des Mr[23]). Daneben zeigt sich seine Abhängigkeit

---

schien es deutlicher (cf Mr 3, 32 καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἰδοὺ κτλ.), als das im NT überhaupt nicht allzu häufige recitative ὅτι. — Über die Tilgung von v. 19 durch Mn s. GK II, 464. Blaß z. St. berichtet nicht genau.

[22]) Zu vergleichen wäre nur etwa προσελθόντες, — λέγοντες (24) mit Mt 8, 25 im Unterschied von Mr 4, 38 καὶ διεγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ.

[23]) Dem Lc eigentümliche, großenteils im NT oder auch in der ganzen Bibel sonst nicht oder nur sehr selten vorkommende Wörter in diesem Abschnitt sind: ἀνάγεσθαι (22, in die See hinausfahren, nur noch Lc 13mal

von Mr besonders auch darin, daß er (25) die Äußerung des Schreckens über die Wirkung des Wortes Jesu auf Wind und Wasser den ihn begleitenden Jüngern in den Mund legt [24]). Als Ziel der Fahrt wird v. 26 „das Land der Gergesener" genannt, „welches gegenüber von Galiläa liegt" [25]). Der zugespitzte und im NT unerhörte Ausdruck (s. A 23) will mehr sagen, als daß das fragliche Gebiet nicht wie Galiläa am westlichen, sondern am östlichen Ufer des Sees liegt. War Kapernaum am nordwestlichen Ufer nach Mr, den Lc vor Augen hatte, der Ausgangspunkt der Fahrt, so wird gemeint sein, daß das Schiff nicht irgendeinem Punkt am See zufuhr, sondern dem Kapernaum gerade gegenüber-

---

in der AG). — *ἀντίπερα* oder *ἀντιπέρᾳ* (26, nur wenige Hss *αντιπεραν* oder auch wie Mr 5, 1; Mt 8, 28 *περαν*) nach Blaß Gr.² S. 8 cf Kühner-Blaß II, 305f. als urspr. Dativ mit der Endung *-ᾳ* zu schreiben, wie *λάθρᾳ* AG 16, 37, *ἰδίᾳ* 1 Kr 12, 11; da es aber wie andere Adverbien gleicher Endung auch mit kurzer Endsilbe gesprochen worden ist (cf im Hexameter bei Manetho, apotelesm. IV, 188 *καταντίπερ' αἰγλοβολήσῃ*), ist auch die Schreibung *ἀντιπερα* nicht schlechthin verwerflich. Es ist eine Nebenform (Polyb. I, 17, 4; III, 43, 1 *τοὺς αντιπερα βαρβάρους*) neben *αντιπεραν* (urspr. acc. sing., v. l. zu Polyb. III, 43, 1; nicht Aquila Deut 30, 13; 1 Reg 4, 12, wie Schleußner u. a. angeben, der vielmehr nach Eus. Topogr. berl. Ausg. p 132, 21; 133, 23 *απο περαν* hat, Manetho l. l. VI, 65. 495 *αντιπερην*) oder *αντιπερας* (urspr. acc. plur. Polyb. IV, 43, 4 u. 8; 57, 5; V, 48, 4 u. 8; X, 1, 8. *καταντιπερας* IX, 41, 11 cf Kühner-Blaß II, 306, d). — *ἀφυπνόω* (23, in der Bibel nur noch Gen 28, 11; Jude 5, 27 *ἀφύπνωσεν* und *ἀφήπνωσε* v. l. anstatt oder neben *ἐκοιμήθη*, s. Holmes-Parsons u. Field, Hexapla p. 43. 416, cf *ὑφυπνωμένος* Heliod. Aethiop. IX, 12, anderwärts = aus dem Schlaf erwachen, wie sonst *ἀφυπνίζεσθαι*. — *ἐπιστάτα* (24, im NT nur bei Lc, 6mal als Anrede an Jesus, nicht selten in LXX für verschiedene hebr. Wörter). — *ἱκανός* (27. 32 von beträchtlicher Anzahl, besonders auch von Zeitmaßen, mehr als 20mal Lc u. AG, in den Evv sonst nur etwa noch Mt 28, 12; Mr 10, 46). — *λίμνη* (22. 23. 33, auch noch 5, 1. 2) vom Binnensee statt *θάλασσα* der anderen Evv s. oben S. 250 A 60). — *συνέχειν* (37 und noch 9mal bei Lc, 2mal bei Pl, in den Evv nur noch Mt 4, 24). — *συμπληροῦσθαι* (23 cf 9, 51; AG 2, 1, *συμπλήρωσις* 2 Chr 36, 21; Dan 9, 2 Theod., hier von dem Schiff auf die Insassen des Schiffs übertragen). — *ὑποστρέφειν* (37. 39. 40, sonst bei Lc noch 30mal, in den übrigen Evv nur noch Mr 14, 40 als v. l.).

[24]) Nach Mt 8, 27 sind es vielmehr nicht zum Jüngerkreis gehörige Personen (*οἱ ἄνθρωποι*), wahrscheinlich die Insassen der nach Mr 4, 36 gleichzeitig mit dem Schiff Jesu und der Jünger von Kapernaum abgefahrenen Schiffe, die so reden cf Bd I³, 363ff. Auch abgesehen von Mt wäre nicht begreiflich, daß die Jünger, welche die Auferweckung des Jünglings in Nain miterlebt hatten (7, 11—16 cf 7, 22; Jo 2, 11), durch die Beschwichtigung des Sturms in die hier beschriebene Stimmung geraten sein und diese so geäußert haben sollten, als ob das diesmalige Erlebnis über das Maß, mit welchem sie und alles Volk bisher Jesum zu messen gewöhnt waren, hinausrage.

[25]) Cf meinen Aufsatz über „Das Land der Gadarener, Gerasener und Gergesener" N. kirchl. Ztschr. XIII S. 923—945, auch Bd I³, 364ff; und Wohlenberg in Bd II, 148f. Die textkritische Frage habe ich noch einmal hier unten im Exc. VII in Angriff genommen.

liegenden, also dem südöstlichen Ufer, so daß es den See in seiner ganzen Ausdehnung durchquerte[26]). Wenn nicht die v. 34 u. 39 erwähnte Stadt, sondern das den Bewohnern dieser Stadt, deren Name auch v. 37 den Stadtnamen vertritt, gehörige Land als Landungsplatz genannt wird, muß man annehmen, daß die Stadt in einiger Entfernung vom Strand lag, jedoch, wie der Fortgang der Erzählung zeigt, nicht allzuweit vom Strand auf einer Anhöhe, von welcher hinab ein Abhang zum See führte (33 f.). Während Mt den Platz, wo das Schiff landete, zu dem Gebiet der bedeutenden, etwa 10 km von dem Südostufer entfernten hellenistischen Stadt Gadara rechnet, welches in der Tat dort an den See heranreichte, folgt Lc dem Mr darin, daß er den Platz statt dessen als das den Gergesenern, d. h. den Bürgern der viel näher gelegenen Stadt Gergesa, gehörige Land bezeichnet[27]). Daß es in jener Gegend eine Stadt dieses Namens gab, bezeugt als der Erste Origenes in dem um 232 verfaßten Tom. VI, 41 in Jo (berl. Ausg. p. 650) sichtlich auf grund selbsterworbener Ortskenntnis, zumal er sich unmittelbar vorher (§ 40 p. 149, 16) in bezug auf eine andere Frage der ev. Topographie auf seine Nachforschungen an Ort und Stelle beruft. Dieses Gergesa (Orig. schreibt bald ἡ, bald τὰ Γέργεσα) lag nicht unmittelbar am See, sondern in der näheren Umgebung des Sees (παρὰ τὴν νῦν καλουμένην Τιβεριάδα λίμνην), und von einem unmittelbar am See gelegenen Abhang sagt Orig., daß er in der Nähe der Stadt (περὶ ἣν πόλιν) liege. Auch Eusebius berichtet in seiner Topographie (berl. Ausg. p. 74, 13) über dieses Gergesa, nennt es nicht wie Orig. eine Stadt, sondern ein Dorf, und bemerkt, daß es auf einem Berge am See von Tiberias gezeigt werde. Etwa 200 Jahre später bezeugt ein anderer Palästinenser, Prokopius von Gaza (Mai, Auct. class. VI, 333), daß dieses neben dem See von Tiberias liegende Gergesa zu seiner Zeit verödet sei (νῦν ἔρημον). Daß diese drei Gelehrten mit sehr zweifelhaftem Recht den Namen dieser Ortschaft mit dem Namen Γεργεσαῖοι (Gen 15, 21 הגרגשי) in Verbindung setzen, tut ihrer Glaubwürdigkeit in bezug auf das, was zu je ihrer Zeit am südöstlichen Ufer des Sees zu sehen war, keinen Eintrag. Es wird daher nicht allzugewagt gewesen sein, daß ich a. a. O. S. 944 f. in den heute noch vorhandenen Bauresten auf einer Hügelkette in der Nähe des

[26]) Von der Hinfahrt Lc 8, 22; Mr 4, 35 διέρχεσθαι εἰς τὸ πέραν, von der Rückfahrt Mt 9, 1; Mr 5, 21 διαπερᾶν.

[27]) Der Unterschied entspricht der Neigung des Mr, das Einzelne und Besondere hervorzuheben, während Mt sich allgemeiner auszudrücken liebt. Auch daß χώρα Mt 8, 28 im politischen Sinn von dem zu einer städtischen Republik gehörigen Territorium, der sogen. Γαδαρίτις gebraucht ist, bei Mr und Lc von dem den Einwohnern von Gergesa gehörigen Acker- und Weideland, bedarf keiner besonderen Erklärung cf Lc 3, 1; AG 8, 1; 10, 39 einerseits und Lc 2, 8; 12, 16; Jo 11, 55 andrerseits.

Dorfes *es-Samra*, deren höchster Punkt 93 Meter über den Wasserspiegel des Sees emporragt, die Überreste der schon vor 1400 Jahren verödeten Ortschaft Gergesa wiederzufinden meinte. Die Lage entspricht, soviel ich verstehe, sowohl den Angaben der genannten, in Palästina heimischen Gelehrten, welche Gergesa gesehen haben, als den Angaben und Andeutungen der Evv in vorzüglichem Maße. Auch die an diesem Punkt haftende Lokaltradition, die schon Orig. vorfand und Eus. als durchaus glaubwürdig ansah, ist doch nicht darum ohne weiteres verächtlich, weil es schon im 3. Jahrhundert auch sehr törichte Lokaltraditionen gegeben hat[28]). — Was Jesum bestimmte, mit seinen Jüngern an dieser Stelle zu landen, kann nicht die Absicht gewesen sein, den Städten der Umgebung das Ev zu predigen (cf 4, 43). Denn diese gehörten sämtlich zu der ganz überwiegend von Heiden bewohnten Dekapolis (Mr 5, 20). Ohne Unterbrechung durch eigentlich jüdisches Land war der See an seiner Südspitze und am Ostufer nordwärts bis etwa zur Hälfte seiner Längenausdehnung von den Gebieten von Skythopolis, Gadara und Hippos umsäumt; und daß gerade auch Gergesa samt seiner Umgebung (37 ἡ περίχωρος τῶν Γεργεσηνῶν) heidnisches Gebiet war, beweist die Schweineherde, deren Größe hervorzuheben Lc (33) nicht unterläßt, wenngleich er für die hohe Ziffer, die Mr angibt (5, 13 „ungefähr 2000 Stück"), sich nicht verbürgen mag. Die Absicht Jesu kann also nur gewesen sein, sich für eine Weile von der beständigen Berührung mit der Bevölkerung von Kapernaum und der umliegenden jüdischen Ortschaften (10, 10—15) zurückzuziehen und mit den Jüngern allein zu sein. Daß der Aufenthalt um Gergesa nur wenige Stunden dauerte, und daß wir von dem dortigen Verkehr Jesu mit den Jüngern nichts erfahren, erklärt sich aus den ungesucht sich aufdrängenden, aufregenden Ereignissen, an welchen die Jünger keinen tätigen Anteil zu nehmen Gelegenheit fanden. Kaum ist Jesus ans Land gestiegen, so kommt ihm ein Besessener entgegen, der in der Stadt zu Hause war[29]), aber

[28]) Auf Kenntnis dieser Tradition und zugleich der örtlichen Verhältnisse wird es auch beruhen, daß bei den Syrern von ältesten Zeiten an die LA *Γεργεσηνῶν* sehr gut bezeugt ist s. Exc. VII.

[29]) Dies sagt das nicht mit *ὑπαντήσαν*, sondern attributiv mit *ἀνήρ τις* zu verbindende *ἐκ τῆς πόλεως* (v. 27); dafür sonst auch *ἀπό* Lc 21, 35, beide Präpositionen unterschiedslos neben einander Jo 11, 1. Ein zweites Attribut ist *ἔχων δαιμόνια* (ℵ B Ol 157), das leicht in *ὃς εἶχεν δ.* geändert wurde und, wenn man gleichzeitig das hierauf folgende *καὶ* hinter *ἱκανῷ* stellte, dazu diente, den sonst etwas harten Übergang in die Konstruktion mit verb. fin. (*ὑπέδραμεν, ἦλθεν*) zu erleichtern. — Auch *χρόνῳ ἱκανῷ* (ℵ B L Ξ, Ol, fam. 1, 157, S^{1} Rand, Sh, auch wohl Sah Kopt) wurde leicht in *ἐκ χρ. ἱκ.* (so die meisten) oder *ἀπὸ χρ. ἱκ.* (D) geändert, obwohl der Dativ zur Bezeichnung der Zeit, während welcher oder innerhalb deren etwas geschieht, dem Lc geläufig ist, cf 1, 75 (?); 8, 29 (ohne Variante); 12, 20; AG 8, 11. — Nur das, was zur Schilderung des Jesu sich darbietenden Anblicks

seit geraumer Zeit Haus und Stadt mied und unter den Gräbern, welche auf dem Wege zwischen Stadt und Strand lagen, unbekleidet sich herumtrieb (27). Als dieser Jesum erblickt, schreit er auf (28a). Hiemit verknüpft aber Lc sofort solches, was doch erst geschehen sein kann, nachdem der Besessene von dem Platz, von wo aus er Jesum zuerst erblickt, zu Jesus gekommen ist, daß er nämlich vor Jesus niederfällt und ihm mit lauter Stimme sagt: „Ich will mit dir nichts zu schaffen haben[30]), Jesu, Sohn des höchsten Gottes; ich bitte dich, quäle mich nicht.“ Die Frage, woher der Besessene den Namen Jesu kennt und woraus er entnimmt, daß Jesus sich mit ihm zu schaffen machen will, beantwortet Lc durch den erläuternden Satz (29b): „Denn er gebot dem unreinen Geist, von dem Menschen auszufahren[31]).“ Hieraus ergibt sich, daß Jesus, schon während der Besessene auf ihn zukam und ehe derselbe bei ihm angelangt und vor ihm niedergefallen war, ihm ein den Dämon beschwörendes Befehlswort zugerufen hat. Eben hieran erkennt der Kranke den fremden Ankömmling als den Jesus, von dessen Heilungen Besessener längst auch in dieser Gegend erzählt wurde (cf 4, 37; 7, 16). Er nennt ihn einen Sohn des obersten Gottes[32]), ein Bekenntnis, welches ihn im Unterschied von dem besessenen Juden in der Synagoge von Kapernaum (4, 34) als Heiden charakterisirt. Der Gott Israels, der sich durch die Heilungstaten des Juden Jesus so mächtig erweist, wird von diesem Heiden in seiner Erhabenheit über die Götter der Heiden anerkannt. Der Kranke, welcher sich von dem Dämon, von dem er sich beherrscht weiß, nicht zu unterscheiden vermag, erblickt in der Heilung, die Jesus an ihm zu vollziehen sich anschickt, nicht eine Wohlthat, sondern eine Schädigung des Lebens, welches der Dämon in seinem Opfer lebt, und darum eine Qual, mit welcher ihn zu verschonen er Jesum flehentlich bittet. Ehe nun weiter berichtet wird, wie Jesus sich zu dieser Bitte gestellt und das bereits begonnene Werk der Heilung vollendet hat, erläutert Lc das bisherige Verhalten Jesu gegenüber dem Kranken, daß er nämlich nicht, wie sonst wohl, auf Bitten des Kranken oder seiner

---

dient, bringt Lc gleich hier, während er die Beschreibung anderer Krankheitserscheinungen, welche Mr 5, 4f. mit jener verbindet, erst v. 29b in den Bericht von der Heilung aufnimmt.

[30]) Cf zu der so frei wiederzugebenden RA Lc 4, 33; Jo 2, 4 Bd IV^3, 153 A 84.

[31]) Das überwiegend bezeugte Imperf. *παρήγγελλεν* (auch Mr 5, 8 *ἔλεγεν*) läßt an ein während der Annäherung des Besessenen stattfindendes, nicht sofort zum Ziel führendes Gebieten und Beschwören denken.

[32]) So übersetze ich *ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος* (Gen 14, 18ff.; Dan 3, 26; AG 16, 17; Hb 7, 1) im Unterschied von bloßem *ὁ ὕψιστος*, das als Übersetzung von עליון auch dem Israeliten eine übliche Benennung seines Gottes ist cf Deut 32, 8; Ps 50, 14; Lc 1, 32. 35; 6, 35; AG 7, 48.

Angehörigen (4, 40 f.; 9, 38 f.), sondern sofort, noch ehe der Kranke in seine unmittelbare Nähe gekommen ist, aus eigenem Antrieb denselben von seiner Krankheit zu heilen sich anschickt, durch den Satz (29ᵇ): „Denn während langer Zeiten hatte er (der unreine Geist) ihn gepackt und in seine Gewalt gebracht[33]); und er wurde mit Ketten und Fußfesseln gebunden, um ihn gefangen zu halten, und wurde, indem er die Bande zerriß, von dem Dämon in die Einöden getrieben." Während v. 27 der Zustand und die Gewohnheiten des Besessenen nur insoweit beschrieben waren, als erforderlich war, um zu schildern, was für eine Gestalt Jesus auf sich zukommen sah (s. oben S. 351 A 29 a. E.), wird jetzt die hochgradige Tobsucht des Besessenen beschrieben, welche Jesum bewog, schon ehe der Besessene bei ihm angelangt war und sich gegen ihn oder seine Jünger gewalttätig zeigen konnte (cf Mt 8, 28), ihn durch gebietende Worte, die er an den Dämon richtete, zu beschwichtigen. Als eine beabsichtigte Folge dieses *παραγγέλλειν* soll es, wie die Anknüpfung von v. 29ᵃ an v. 28 durch *γάρ* zeigt, verstanden werden, daß der gefährliche Mensch nicht daran denkt, sich an Jesus zu vergreifen, sondern ihn fußfällig um Schonung bittet. Aber geheilt ist er damit noch nicht; denn eben diese seine Bitte zeigt, daß er sich mit dem „unreinen Geist", der ihn beherrscht, identificirt, sein eigenes Ich noch nicht wiedergefunden und von dem Dämon zu unterscheiden gelernt hat. Ihm dazu zu verhelfen, richtet Jesus (30) die Frage an ihn: „welches ist dein Name"? Daß sie an den Dämon gerichtet sein sollte, ist schon stilistisch sehr unwahrscheinlich, da *αὐτόν* v. 30 nur auf das Subjekt der letzten Sätze v. 29ᵇ und ebenso wie das *αὐτόν* hinter *συνῆρπάκει* auf den kranken Menschen (*ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου* 29ᵃ) sich beziehen kann, nicht auf das ebendort zu lesende Neutrum *τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον*. Um die mancherlei Namen von Dämonen, in welchen sich die verworrenen Vorstellungen der Juden und Heiden vom Reich der bösen Geister widerspiegelten, hat Jesus sich wenig bekümmert; er hat keinen einzigen derselben aus eigenem Antrieb in den Mund genommen[34]). Welchen Zweck

[33]) *συναρπάζειν* wie AG 6, 12; 19, 29 einen packen und mit sich fortreißen. So gut man dies von dem Sturmwind sagen kann, der ein Schiff gegen den Willen des Steuermanns zwingt, in seiner Richtung und so schnell wie der Wind selbst sich fortzubewegen (AG 27, 15), kann man es auch von dem Dämon sagen, welcher einen Menschen ergreift und zu Bewegungen zwingt, die er niemals aus eigenem Antrieb machen würde. Cf auch 9, 42 *συνσπαράσσειν* (v. 39 *συσπαράσσειν*). — *φυλασσόμενος*, eigentlich „als einer, der bewacht wurde" oder „wenn er bewacht, gefangen gehalten wurde" d. h. so oft er einen Anfall von Tobsucht bekam und solche Fesselung geboten erschien. Sachlich wohl nicht unrichtig SaSc: „damit er bewacht werde".

[34]) Cf Bd I³, 458 ff. Auch den Namen Beelzebul entnimmt Jesus nur der törichten Rede seiner Gegner, versteht darunter aber nicht wie jene

hätte es auch haben können, aus dem Munde des Tobsüchtigen, den das Bewußtsein, von bösen Geistern beherrscht zu sein, seines menschlichen Selbstbewußtseins beraubt hatte, irgend einen neuen oder alten Dämonennamen zu hören? Dagegen war die an den Kranken selbst gerichtete Frage nach seinem Eigennamen ein naheliegendes Mittel, ihm durch die darin liegende Erinnerung an die Zeiten und Verhältnisse seines früheren, noch gesunden Zustandes zur Selbstunterscheidung von der ihn beherrschenden Macht zu verhelfen. Dieser Absicht Jesu widerspricht es nicht, daß auch dieses Mittel nicht sofort einen durchschlagenden Erfolg erzielt. Ohne Wirkung ist es ebensowenig geblieben wie das dem Herankommenden entgegengerufene, an den bösen Geist gerichtete Befehlswort (29[a]). Der Kranke schreit nicht mehr voller Angst vor der ihm, wie er meint, drohenden Qual (28), sondern nennt in äußerer Ruhe, wenn auch im Zustand krankhafter Gebundenheit und Verworrenheit als seinen Eigennamen das lateinische Wort *legio* [35]). Auch ohne die von Lc beigefügte Erläuterung, daß viele Dämonen in ihn gefahren waren [36]), würde der Leser sich sagen, daß der Kranke die ihn beherrschende Macht als ein aus vielen Geistern bestehendes Kriegsheer vorstellt und somit von sich dem einzelnen, durch jene vergewaltigten und gleichsam zum Kriegsgefangenen gemachten Individuum zu unterscheiden beginnt. Daß ihm dies doch noch nicht wirklich gelingt, sieht man daraus, daß er die Frage nach seinem Eigennamen mit einem Wort beantwortet, das niemals einem einzelnen Menschen als Name gegeben

---

irgend einen Fürsten im Reich der bösen Geister, neben dem es auch noch andere mit anderen Namen gibt, sondern Satan, das eine und einzige Oberhaupt der bösen Geister.

[35]) Als Fremdwort war diese Bezeichnung der größten taktischen Einheit im römischen Heer längst bei Griechen, Syrern und Juden eingebürgert cf Hahn, Rom und der Romanismus S. 86. 122. 130. 226. 233. 244, sowie die Lexika von Levy, Jastrow, Krauß, P. Smith. S. auch meine Einl. I[3], 46. Sie wurde von den Semiten auch auf nichtrömische Truppen übertragen, so von Jesus auf die Abteilungen des Heers der guten Engel Mt 26, 53. Neben der reineren Transskription *λεγιών* (so ℵ* B* D* L hier und Mt 26, 53, noch stärker bezeugt Mr 5, 9. 15, Ss Sc S[3] [Text, aber am Rand Mt 26, 53: Lc 8, 30 griech. *λεγεών*] überall לגיון [S[1] Sh p. 108 daneben auch לגין bezeugt] cf auch jüdisches לִיגְיוֹן) scheint *λεγεών* gebräuchlicher gewesen zu sein und daher von den Schreibern der jüngeren griech. Hss der Evv und den Korrektoren der ältesten für jenes eingesetzt. Daß das Wort Mr 5, 15 gegen das Genus von *legio* und den allgemeinen Gebrauch der Griechen als Masc. behandelt wird, erklärt sich nicht sowohl daraus, daß es formell Selbstbezeichnung des *δαιμονιζόμενος* oder Eigenname des *δαίμων* ist (cf Bd I[3], 543f. über *Πέτρος* u. *πέτρα*), sondern ist ein Semitismus des Jerusalemers Mr; denn die Juden gebrauchen dies Fremdwort in aram. wie hebr. Rede als Masc.

[36]) An Stelle der Worte des Ev *ὅτι εἰσῆλθον κτλ.* haben b l Ss Sc nach Mr 5, 9 als Rede der Dämonen „weil wir viele sind“ (Ss Sc + „in ihm“). — Der Aor. *εἰσῆλθεν* hat nach v. 27 wie so oft den Wert eines Plusqu.

werden konnte. Abgesehen von dem proleptischen Plural *τὰ δαιμόνια* v. 27 hatte Lc bis dahin sowohl da, wo er den Besessenen, sich selbst mit der ihn beherrschenden Macht zusammenfassend, reden ließ (v. 28), als da, wo er ein an ihn gerichtetes Wort Jesu in indirekter Rede berichtete (28[a]), als auch da, wo er als Erzähler die ihn beherrschende Macht zu benennen hatte (28[b] *συνηρπάκει . . τοῦ δαιμονίου*), sich der Einzahl bedient; von hier an aber, seitdem der Kranke durch das Wort *legio* das Bewußtsein von einer Vielheit ihn beherrschender Geister bekundet hat, bedient sich auch der Erzähler beharrlich der Mehrzahl (31—35. 38). So aber würde sich Lc schwerlich ausdrücken, wenn er nicht der Meinung gewesen wäre, daß die in dem Wort *legio* zu Tage tretende Vorstellung des Besessenen von einer Vielheit ihn beherrschender Geister der Wirklichkeit entsprochen habe. Aus dem Wechsel zwischen dem Singular in v. 28—29 und dem Plural 30—35. 38 folgt aber keineswegs, daß nach Meinung des Lc erst im Verlauf der Handlung zu dem einen *πνεῦμα ἀκάθαρτον* oder *δαιμόνιον* eine Vielheit solcher Geister (cf Lc 8, 2; 11, 26) hinzugekommen sei; denn nach v. 27 ist der Kranke von vornherein von einer Vielheit von Dämonen beherrscht (s. auch A 36). Diese Vorstellung wird aus der Erfahrung verschiedenartiger, wohl auch sich durchkreuzender und einander widersprechender innerer Antriebe, deren der Kranke sich nicht zu erwehren vermochte, erwachsen sein; sie mochte gelegentlich mächtig hervortreten, dann aber wieder zurücktreten hinter dem unbestimmteren Gefühl einer einheitlich wirkenden Obmacht. Diesem Wechsel der Vorstellung und Ausdrucksweise des Kranken hat sich Lc seinerseits und nach seinem Bericht auch Jesus selbst anbequemt. Von den Dämonen wird (31) zunächst berichtet, daß sie Jesum ein um das andere Mal baten [37]), er möge ihnen nicht gebieten, in den Abgrund d. h. in die unterirdische Totenwelt [38]) hinzufahren. An die Stelle dieser Bitte um Verschonung mit der von ihnen gefürchteten endgiltigen Verbannung aus dem Bereich des Lebendigen tritt die Bitte (32) um die Erlaubnis, in eine zahlreiche Schweineherde zu fahren, welche in der Nähe auf dem Berge weidete, in welche auch die Grabkammern gehauen waren, die dem Besessenen als Behausung dienten (cf 27;

---

[37]) Das Imperf. *παρεκάλουν* (31; dafür die Masse der jüngeren Hss *παρεκάλει* aus Mr 5, 10), ist auch ohne das verstärkende *πολλά* bei Mr 5, 10 in seinem Unterschied von dem Aor. *παρεκάλεσαν* (32) zu würdigen.

[38]) *ἄβυσσος* in LXX meist für תְּהוֹם, nie für שְׁאוֹל, aber im Sinn des letzteren, synonym mit *ᾅδης* Rm 10, 7 (Bd VI, 479 A 70) und 7 mal in der Ap, nicht nur als Behausung der Toten vorgestellt, sondern auch als Ausgangspunkt aller auf Erden schädigend wirkenden Kräfte und Mächte (Ap 9, 1. 2. 11; 11, 7; 17, 8 cf Mt 16, 18), in welche diese schließlich wieder eingeschlossen werden sollen (Ap 20, 1—3. 7—15). Ss Sc geben hier v. 31 dafür Gehenna, S[1] das hebräisirende גיהנם.

Mr 5, 5). Daß Jesus mit Worten, die uns Lc nicht aufbewahrt hat (cf dagegen Mt 8, 32), die Erlaubnis dazu erteilte, und daß (33) in unmittelbarer Folge davon die ganze Herde den Bergabhang hinab bis in den See hinein stürmte und dort ersoff, erwies sich als ein wirksames Mittel, den Besessenen von dem Bann, unter dem er so lange Zeit sich zur Qual und anderen zur Last gestanden hatte, völlig zu befreien. Die Kleider, die er von sich abgeworfen hatte, zieht er wieder an und setzt sich in ruhiger Gemütsverfassung zu den Füßen Jesu nieder, man darf annehmen, um den Worten, deren Jesus ihn würdigte, zu lauschen (cf Lc 10, 39; AG 22, 3). So fanden ihn die Leute aus der nahen Stadt und den umliegenden Bauerhöfen [39]), die auf die Meldung der Hirten, welche die ihrer Obhut anvertraute Herde mit Schrecken hatten zu grunde gehen sehen, von diesen Augenzeugen der Handlung begleitet, sich an den Ort derselben hinausbegaben (34—36). Jesus, der von vornherein nicht beabsichtigt hatte, die Stadt zu besuchen oder mit der Bevölkerung der Gegend sich einzulassen, sieht sich auch jetzt nicht dazu veranlaßt. Wenn er eine geraume Zeit, während die Hirten zur Stadt und auf die Landgüter umher eilten und in folge dessen eine stetig anwachsende Zahl von Bürgern und Bauern zu Jesus hinausströmte [40]), bei dem Geheilten blieb und mit ihm redete, so ge-

[39]) Der Plur. *ἀγροί* neben *πόλις, πόλεις, κῶμαι* v. 34 cf 9, 12; Mr 5, 14; 6, 36. 56 bezeichnet nicht Ackerfelder oder Weideplätze (so Lc 15, 15), sondern ländliche Besitzungen, und zwar zerstreut liegende Landgüter im Gegensatz nicht nur zur Stadt, sondern auch zu geschlossenen Dörfern, als menschliche Wohnsitze. Die außerordentlich große Herde (32; Mr 5, 13) hat sicherlich nicht einen einzigen Besitzer gehabt, sondern war eine von einer Anzahl von Knechten gehütete Vereinigung zahlreicher kleinerer Herden, deren Besitzer teilweise in der nahen Stadt, zum Teil aber auch in den umliegenden Gehöften wohnten. Hierhin und dorthin mußten die Hirten sich verteilen, um ihre Herren, die Besitzer der ihrer Obhut anvertrauten Tiere von dem schweren Verlust zu benachrichtigen, der sie ohne Verschuldung der Hirten betroffen hatte.

[40]) Als Subjekt zu *ἐξῆλθον* und *εὗρον* (35), auf welches sich auch *αὐτοῖς* (36) bezieht, ist aus v. 34 zu entnehmen, daß diejenigen Bewohner der Stadt und der Landgüter gemeint sind, denen die Hirten das Geschehene meldeten. Wie diese Meldung nicht alle zugleich erreichen konnte, so ist auch das Hinausgehen und Ankommen bei Jesus als ein allmähliches zu denken. Den Höhepunkt der Ansammlung bezeichnen die Worte (37) *ἅπαν τὸ πλῆθος τῆς περιχώρου τῶν Γεργεσηνῶν*. Die Schwerfälligkeit des Ausdrucks veranlaßte die Tilgung von *τῆς περιχώρου* in Ss Sc S^1 und die zum Teil nach v. 26 gebildete LA in D *ἠρώτησαν δὲ τὸν Ἰησοῦν πάντες καὶ ἡ χώρα τῶν Γερ.* Ohne näherbestimmenden Genitiv (Lc 3, 3; Mr 1, 28) bezeichnet *ἡ περίχωρος* die Umgebung des Ortes, wo die Erzählung spielt (Lc 4, 14. 37; 7, 17; AG 14, 6): es scheint daher eine genitivische Näherbestimmung hier überflüssig und *τῶν Γεργεσηνῶν*, statt dessen man eine Ortsbezeichnung (*τῆς πόλεως, τῆς Γεργέσης*) erwarten müßte, dazu sehr ungeeignet. Es werden also die beiden synonymen Berichte „Die Bevölkerung der Umgebung des Ortes“ und „Die ganze Menge der Gergesener“ in einander geschoben sein.

schah dies aus Fürsorge für dessen völlige Beruhigung. Der von seinem letzten Paroxysmus erschöpfte und nur allmählich in der Welt der Wirklichkeit sich wieder zurechtfindende, vielleicht auch einen Rückfall in die langjährige Krankheit fürchtende Mann wird des Zuspruchs seines Retters bedürftig gewesen sein. Das hat er selbst dankbar anerkannt. Denn während die herbeigeströmte Volksmenge voller Furcht vor dem jüdischen Zauberer, der seine Macht ebensowohl zu schaden als zu helfen bewiesen hat, ihn einstimmig bittet, ihr Gebiet zu verlassen, richtet der Geheilte an Jesus, nachdem dieser das Schiff, das ihn hergebracht, bereits bestiegen und damit die Rückreise angetreten hat[41]), die Bitte, ihn begleiten und auf die Dauer bei ihm bleiben zu dürfen. So tief empfand er den Unterschied der harten Behandlung, die er solange von seinen Angehörigen und Mitbürgern hatte erdulden müssen, und der liebreichen Hilfe, die ihm der jüdische Prophet gebracht hat. Jesus aber, der das heidnische Gebiet nicht aufgesucht hatte, um dort Verehrer und Schüler um sich zu sammeln, weist ihn ab und weist ihn an, in sein Haus, das er seit langem gemieden hatte, zurückzukehren und dort, im Kreise seiner Angehörigen zu erzählen, was alles Gott ihm getan habe. Dieser tut mehr, als Jesus ihn geheißen hat. Während Jesus nicht wünscht, daß sein Ruhm als Wundertäter von den durch ihn Geheilten ausposaunt werde (5, 14; 8, 56), sondern daß sie Gott als dem Helfer aus aller Not Dank darbringen und die ihm gebührende Ehre geben, verkündigt[42]) dieser Heide alles das, was Jesus ihm getan hat, und läßt sich nicht genügen an der vertraulichen Mitteilung im Kreise der Freunde und Verwandten, sondern ruft es wie ein Herold in der ganzen Stadt aus.

3. Die Tochter Jaïrs und das blutflüssige Weib

---

[41]) Ebenso wie 4, 1 *ὑπέστρεψεν* den Aufbruch zur Rückkehr an den früheren Aufenthaltsort und 4, 14 dasselbe Verb die Ankunft am Ziel der Rückreise bezeichnet, verhält sich das *ὑπέστρεψεν* 8, 37 zu demjenigen 8, 40, nur mit dem Unterschied, daß dort sowohl der Ausgangspunkt als der Zielpunkt der Rückreise namentlich angegeben wird, was hier überflüssig schien, da 8, 26 als Anfangspunkt der Hinreise das galiläische Ufer des Sees, als Ziel derselben das Land der Gergesener genannt war.

[42]) Cf 17, 18. Das in dem Auftrag an einen Heiden weniger natürliche *ὁ κύριος* Mr 5, 19 ersetzt Lc passend durch *ὁ θεός* cf oben S. 352 A 32. Der Angabe Mr 5, 20, daß der Geheilte in der Dekapolis die ihm widerfahrene Heilung zu verkündigen anfing, wollte Lc nicht widersprechen, wenn er als den Bereich dieser Verkündigung die ganze Vaterstadt des Mannes nennt. Denn Mr, der 5, 19 im Unterschied von Lc Jesum sagen läßt, er solle in sein Haus und zu seinen Angehörigen gehen und diesen sagen, welche Barmherzigkeit er von dem Herrn erfahren habe, drückt v. 20 durch *ἤρξατο κηρύσσειν* aus, daß die buchstäbliche Erfüllung dieses Auftrags nur der Anfang einer allmählich sich weiter über die ganze Dekapolis ausbreitenden Verkündigung war. Lc läßt sich an dem genügen, was gleich am Tage des Ereignisses geschah.

8, 40—56. Während Jesus das heidnische Gebiet, wohin er sich für eine kurze Zeit hatte zurückziehen wollen, alsbald wieder verließ und jeder näheren Berührung mit der dortigen Bevölkerung sich entzog, nachdem er eine einzige Heilung ungebeten und durch die vorgefundene Sachlage nahezu gezwungen vollzogen hatte, läßt er sich, am Westufer angelangt, sofort ohne Widerstreben von Volkshaufen umringen und spendet seinen Volksgenossen, die ihn um Hilfe in schwersten Leibesnöten angehen, Leben und Gesundheit. Obwohl Lc den Ort, von wo Jesus ausgefahren war und wohin er noch am gleichen Tage zurückkehrte, nicht mit Namen bezeichnet hat (8, 22. 26. 40), so ist doch aus dem Umstand, daß die ganze Bevölkerung des Orts seine Rückkehr mit Spannung erwartet hat und eine Volksmenge ihn bei seiner Landung empfängt (40) und alsbald so dicht an ihn sich herandrängt, daß er sich der körperlichen Berührung mit den Hilfe Suchenden nicht entziehen kann (45), mit Sicherheit zu schließen, daß der Schauplatz der folgenden Erzählungen eine galiläische Stadt war, wo er längst und anhaltend als Lehrer und Wunderarzt tätig gewesen war. Auch ohne Vergleichung mit Mt 9, 1. 18 konnte der Leser sich sagen, daß dies auf keine Stadt so sehr wie auf Kapernaum passe (Lc 4, 23. 30—41; 7, 1—10; 10, 15). Von dem mancherlei, was nach der Landung bis zum Abend desselben Tages geschah (Mt 9, 1—34), berichtet Lc nur dieselben zwei Taten Jesu, die auch Mr 5, 21—43 ebenso angeknüpft hat, die Auferweckung der Tochter Jaïrs und die Heilung eines blutflüssigen Weibes. Es empfiehlt sich die beiden, von allen 3 Syn. dem wirklichen Hergang entsprechend in einander verflochtenen Erzählungen gesondert zu betrachten. Während Lc in der erstgenannten Erzählung, welche den Rahmen der anderen bildet, wiederum völlige Unabhängigkeit von Mt zeigt [43]), bietet er sachlich nichts, was über den von Mr gebotenen Stoff hinausläge. Aus Mr kennt er den althebräischen Namen [44]) und die genauere Bezeichnung der amtlichen Stellung

---

[43]) Die Abweichungen des Mt von Mr und Lc beruhen auf der nirgends so offenkundig und absichtsvoll wie Mt 8, 18—9, 34 zusammenfassenden und Unterschiede verwischenden Darstellung des Mt (Bd I³, 347 ff.). Daraus, daß Mt die erste Meldung und Bitte des Synagogenvorstehers an Jesus mit der späteren Meldung eines Hausgenossen desselben an Jaïr (Lc v. 41 f. 49) ungenau zusammenwirft, erklärt es sich, daß Mt im Unterschied von Mr—Lc schon den Vater vom eingetretenen Tod der Tochter sagen läßt (cf Bd I³, 386).

[44]) *Ἰάειρος* (von den Übersetzern teilweise arg verstümmelt: Ss יוריש, Sc יורש, S¹ יוארש, Sh יהרוס, schwankend auch in Sah u. Kopt) Jos. bell. II, 17, 9 (cf v. l. V, 6, 1; VI, 1, 8; 2, 6; VII, 6, 5) kann ebensowohl = יָעִיר sein (1 Chron 20, 5 Kere, LXX *Ἰαειρ*) als = יָאִיר (Num 32, 41; Deut 3, 14; Esther 2, 5 LXX *Ἰαιρ*, *Ἰαειρ*, *Ἰαειρος*). Die Wortbedeutung des ersteren Namens („er wird aus dem Schlaf erwecken") könnte zwar nicht für Lc, der nicht hebräisch verstand, wohl aber für Mr und andere Träger der palästinischen Tradition ein Beweggrund gewesen sein, den Namen des

des Mannes[45]), der für seine im Sterben liegende[46]) Tochter die Hilfe Jesu erbittet. Während Jaïr als Vollblutjude und Inhaber eines gottesdienstlichen Amtes einen scharfen Gegensatz zu den heidnischen Schweinezüchtern von Gergesa bildet, laßt er sich doch durch seine ansehnliche Stellung in der jüdischen Gemeinde nicht abhalten, den nicht beamteten Volksprediger, dessen Rede er in seiner Synagoge mehr als einmal angehört haben muß, fußfällig anzuflehen, daß er sich zu seinem Hause bemühe, um da Hilfe zu bringen, wo aller menschlichen Kunst zum Trotz ein ihm teures Leben sichtlich dahinschwindet. Die von Mr 5, 42 sonderbar angebrachte Angabe, daß das Mädchen 12 Jahr alt war, verbindet Lc (42) gleich mit der ersten Erwähnung und stellt sie nach seiner Weise wie andere Zahlangaben (cf 1, 56; 3, 23; 9, 14. 28; 22, 59; AG 1, 15; 2, 41; 19, 7) durch ein vorgesetztes ὡς oder ὡσεί als eine nur schätzungsweise gemeinte dar. Daß sie die einzige Tochter ihres Vaters war (42 μονογενής), was auch v. 51. 56 durch die Erwähnung nur der Eltern zum Ausdruck kommt, schließt Lc mit Recht aus der Art, wie nach Mr 5, 23. 35 (τὸ θυγάτριόν μου, ἡ θυγάτηρ σου) sowohl der Vater zu Jesus als der Bote zum Vater von ihr redet. Die Hervorhebung dieses Umstandes (cf 7, 12) steigert die Vorstellung von dem schmerzlichen Kummer des Mannes, welchem abzuhelfen Jesus ohne Zögern sich entschlossen zeigt, indem er, von Jaïr begleitet, sich auf den Weg zu dessen Haus begibt (42b). Er läßt sich auch durch den Boten aus dem Hause Jaïr's[47]), welcher diesem meldet, daß seine Tochter inzwischen

---

Vaters, dessen Kind Jesus aus dem Todesschlaf erweckt hat, aufzubewahren. Daß der Wortsinn von Namen auch ohne ausdrückliche Deutung beachtet wurde, zeigt z. B. Jo 5, 2. 42 Bd IV³, 280. 312.

[45]) Anstatt des Mr 5, 22—38 viermal vorkommenden Titels ἀρχισυνάγωγος, der auch dem Lc geläufig ist und sofort 8, 49 und sonst (13, 14; AG 13, 15; 18, 8. 17), von ihm gebraucht wird, schreibt er 8, 41, also an der ersten Stelle seines Werkes, wo er den Titel anzuwenden hatte, sehr umständlich καὶ αὐτὸς ἄρχων τῆς συναγωγῆς ὑπῆρχεν, offenbar, um die Art der Stellung schärfer hervorzuheben, als es durch den abgegriffenen Titel geschehen wäre. Das artikellose Prädikat (ἄρχων) entspricht dem τις τῶν ἀρχισυναγώγων des Mr und läßt wenigstens Raum für eine Mehrheit von Vorstehern einer einzigen Synagoge cf AG 13, 15.

[46]) Dieser Sinn des Imperf. ἀπέθνησκεν (v. 42 Ss Sc S¹ „war nahe daran zu sterben" cf Mr 5, 23 ἐσχάτως ἔχει) wird durch das auf einen späteren Zeitpunkt bezügliche τέθνηκεν (49 = ἀπέθανεν Mr 5, 35) nur bestätigt.

[47]) Aus der Sachlage ergibt sich, daß παρὰ τοῦ ἄρχ. nicht als Adverbiale mit ἔρχεται, sondern als Attribut mit τις zu verbinden ist. Der Bote kommt nicht vom Vorsteher her, sondern aus dessen Haus zu dem mit Jesus auf dem Weg zu seinem Haus befindlichen Vorsteher. Cf οἱ παρ' αὐτῷ = seine Leute, Angehörigen, Hausgenossen Mr 3, 21; 2 Sam 2, 31; Susanna 33 LXX u. Theod; Berl. äg Urk nr. 666, 23; 667, 15; 911, 16 (n. 18 p. Chr.), auch τὰ παρ' αὐτῆς ihr Eigentum Mr 5, 26 ohne Parallele bei Lc; auch Lc 10, 7; Phl 4, 18 sind kaum zu vergleichen. — Selbstver-

gestorben sei (49), nicht von der Fortsetzung seines Gangs zum Sterbehaus abhalten und ermutigt hiezu auch den Vater, indem er dem Eindruck, welchen der vernünftig klingende Vorschlag des Boten, Jaïr möge den Lehrer nicht weiter bemühen (cf 7, 6), auf diesen machen konnte, mit den zuversichtlichen, an Jaïr gerichteten Worten entgegentritt (50): „Fürchte dich nicht; glaube nur und sie wird gerettet werden.“ Am Hause angelangt[48]), läßt er von dem großen Volkshaufen, der ihn umringt und bis dahin begleitet hat, nur die Eltern, und von der Jüngerschar, welche auf der Fahrt ins Gergesenerland (8, 22) und also auch auf der Rückfahrt nach Kapernaum sein Gefolge gebildet hatte, nur Petrus, Johannes und Jakobus[49]) mit ins Haus und in das Sterbezimmer eintreten (51). An Zeugen soll es der von Jesus beabsichtigten Großtat nicht fehlen; aber der Kreis derselben ist ein enger, durch Jesu Auswahl begrenzter. Zu der Scheidung zwischen Volk und Jüngerschaft (8, 10 s. oben S. 342 f.) kommt hier zum ersten Mal eine engere Auswahl unter den 12 Aposteln (cf 9, 28). Außer Pt und den Söhnen des Zebedäus konnten die zunächst betroffenen Eltern nicht ausgeschlossen werden; aber auch diesen verbietet Jesus (56), was er dem von ihm geheilten Heiden befohlen hatte (8, 39). So wenig ist es ihm darum zu tun, durch immer neue Wundertaten das Volk von Galiläa an sich zu ziehen und aufzuregen. Nicht von den 5 mit Jesus eintretenden Personen, sondern von anderen und zahlreicheren Leuten, welche sie im Hause und bei der Leiche vorfanden, wird es gemeint sein (52), daß sie sämtlich laut weinten und in der bei den Juden üblichen, Mt 9, 23; Mr 5, 38 anschau-

---

ständlich ist *αὐτῷ* v. 50 auf Jaïr, nicht auf den Boten zu beziehen, obwohl das Wort, wie *ἀπεκρίθη* ausdrückt, eine durch die Bemerkung des Boten veranlaßte Äußerung, eine Entgegnung auf jene ist. Es ist begreiflich, daß alte Übersetzer teils *ἀπεκρίθη . . . λέγων* einfach durch *εἶπεν* ersetzten (Ss S¹, nicht Sc), teils statt *αὐτῷ* schrieben „dem Vater des Mädchens“ (alle Lat und S¹). Mit gleichem sachlichen Recht ergänzten Sc, Aphraat p. 21 als Subjekt zu *σωθήσεται* „deine Tochter“.

[48]) Im Unterschied von dem folgenden *εἰσελθεῖν* kann *ἐλθὼν εἰς τὴν οἰκίαν* (cf Mr 5, 38) nur das Gehen und Kommen zum Haus bezeichnen. Eine Unterscheidung des Eintritts ins Haus und des Eintritts in das Sterbezimmer, wie sie Mr 5, 39. 40 vorliegt, läßt Lc als entbehrliche Weitläufigkeit bei Seite.

[49]) Da Mr 5, 37 (Mt bietet keine Parallele) die Folge Jakobus — Johannes völlig gesichert ist, welche auch Lc 5, 10; 6, 14 befolgt, so wird an den Stellen, wo wie hier und auch 9, 28; AG 1, 13 die Überlieferung schwankt zwischen dieser Folge (so hier ℵ A L . . ., Ss Sc S¹, Sah Kopt, einige Hss der Vulg, Got) und *Ἰω. καὶ Ἰάκ.* (B C D E . . ., S²Sh, a b c e f ff²), letzteres den Vorzug verdienen. Der berühmter gewordene Jo wurde von Lc an späteren Stellen seines Werks vorangestellt. Aus Iren. II, 24, 4 scheint nur zu folgen, daß gewisse Valentinianer in ihrer Hs den Namen des Jo nicht gefunden haben; ob er aber vor oder hinter Jakobus ausgefallen war, läßt sich nicht entscheiden.

licher dargestellten Weise die Tote beklagten. Daß Jesus diese lärmende Trauerversammlung aus dem Sterbezimmer hinausgetrieben habe (Mt 9, 24; Mr 5, 40), versteht sich nach v. 51. 56 von selbst. Lc hält es nur nicht für nötig, dies eigens zu bemerken, und berichtet nur, daß Jesus den laut Klagenden dies untersagt und dies durch die Versicherung begründet: „Sie ist nicht gestorben, sondern schläft [50])." Nach v. 49 und 53 ist auch nicht zu bezweifeln, daß Jesus damit nicht etwa den Eintritt des wirklichen Todes leugnet, sondern im Anschluß an den jüdischen Sprachgebrauch [51]) der in der lauten Totenklage zum Ausdruck kommenden trostlosen Betrachtung dieses Todesfalls, als ob er einen unwiderbringlichen Verlust bedeute, in dem Glauben, zu welchem er schon vorher (50) den Vater ermahnt hatte, siegesgewiß widerspricht. Ob das spöttische Lachen der Leute, welche Jesus mit seinen Begleitern im Sterbehaus angetroffen hatte und nun hinaustrieb, auf dem Mißverständnis beruhte, daß Jesus wirklich den zweifellosen Todeszustand nur für einen tiefen Schlaf halte (cf Jo 11, 12 f.), oder ob sie die mit dem Wort „sie schläft" ausgesprochene Zuversicht Jesu, daß er die Tote ins Leben zurückrufen werde, unbegreiflich und darum lächerlich fanden, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Nicht diese Spötter, sondern nur die Eltern und die drei vertrautesten Jünger Jesu dürfen es als Augenzeugen miterleben, daß Jesus (54) die Verstorbene wie eine Kranke, die nur zu schwach ist, sich aufzurichten, bei der Hand faßt (cf Mr 1, 31) und ihr wie einer Schlafenden zuruft: „Mädchen, wach' auf" [52]), worauf alsbald (55) die erstarrten Glieder aufs neue vom Lebensodem in Bewegung gesetzt und soweit gekräftigt werden, daß die Totgewesene nicht nur in ihrem Bette sich aufrichtet, sondern auch vom Bette aufsteht. Damit sie vollends wieder zu Kräften komme, verordnet Jesus als fürsorglicher Arzt, daß man ihr etwas zu essen gebe [53]).

---

[50]) Wie v. 52 *γάρ* hinter *ἀπέθανεν* vielleicht und *τὸ κοράσιον* sicherlich aus Mt 9, 24 eingeschlichen ist, so möglicherweise auch *ἀλλά* aus Mt und Mr, obwohl es nur in Ss Sc fehlt, die es doch bei Mt (Mr 5, 39 fehlt in beiden) übersetzen. Die Rede gewinnt dadurch an Energie.

[51]) Cf Jo 11, 11—14 cf Bd IV³, 477 f., besonders A 69.

[52]) Nur Lc drückt durch *ἐφώνησεν* (nicht so 7, 14) aus, daß dies ein lauter Zuruf war, cf zum Ausdruck Lc 8, 8; 16, 24 und zur Sache Jo 11, 43; 12, 17. Dazu würde es passen, wenn hier die Anrede *ἡ παῖς* ebenso wie 7, 14 *νεανίσκε* von Lc doppelt geschrieben wäre. Aber die von Aphraat p. 165 ausdrücklich bezeugte Verdoppelung der Anrede (*talitha*), wird Tatian, dem Aphraat hier folgte, vielmehr aus Mr 5, 41 geschöpft haben, wo der alte Lat e *puella puella* hat. — Ob Lc *ἔγειρε* (ℵ B C D X, fam. 1, noch stärker bezeugt 5, 23. 24; 6, 8) oder *ἐγείρου* (so die Masse hier) geschrieben, mag auf sich beruhen.

[53]) Die Voranstellung dieser Anweisung vor v. 56 ist eine Verbesserung im Vergleich mit Mr 5, 43, wo zuerst das auf die nähere und fernere Folgezeit bezügliche Verbot der Verbreitung der Tat, und dann erst die doch sofort

Die von freudigem Schreck ergriffenen und im ersten Augenblick in starrer Untätigkeit verharrenden Eltern mögen dieser Erinnerung ebenso bedürftig gewesen sein, wie der Mahnung (56), das große Ereignis nicht zu einem Gegenstand der Unterhaltung mit anderen zu machen.

Auch die in der Geschichte von Jaïr's Töchterlein verflochtene Heilung des blutflüssigen Weibes erzählt Lc v. 42b—48 im wesentlichen frei nach Mr 5, 24—34. Durch die Stellung, welche Lc der Angabe des Alters des Mädchens gegeben hat (42), nämlich unmittelbar vor der Angabe (43), daß das Weib seit 12 Jahren an ihrer Krankheit gelitten hatte, scheint er darauf aufmerksam machen zu wollen, daß um dieselbe Zeit, da das kurze Leben begann, welches nur durch Jesu Eingreifen über den frühen Tod hinaus gefristet wurde, auch das lange Leiden der Frau begonnen hatte, welche an demselben Tage durch Jesus die Heilung empfing, die sie bei den Ärzten vergeblich gesucht hatte. Die Schilderung der Erfahrungen, welche das Weib mit den Ärzten gemacht hatte, ist von Lc wie einige andere allzu weitläufig und übertrieben erscheinende Sätze des Mr auf ein bescheidenes Maß zurückgeführt. Es genügt ihm zu sagen, daß die Kranke ihr ganzes Vermögen verschiedenen Ärzten geopfert hatte, ohne einen zu finden, der ihr hätte helfen können [54]). In bezug auf die Krankheit und deren Heilung befleißigt er sich des genaueren und des bei den Medicinern gebräuchlichen Ausdrucks [55]). Er streift unter anderem als entbehrlich die Mr 5, 28 in direkte Redeform gefaßten Gedanken, welche das Weib bestimmten, durch Berührung des Gewandes Jesu sich selbst Heilung bei ihm zu holen und umsonst zu bekommen. Andrerseits gestaltet er den Hergang zwischen der Heilung und der Selbstoffenbarung des Weibes (45. 46) unter anderem dadurch lebendiger, daß er, statt wie Mr 5, 30 die innerliche Wahrnehmung Jesu mit eigenen Worten zu beschreiben, Jesus selbst sie (46) aussprechen läßt. Benutzung einer von Mr unabhängigen Tradition setzt dies nicht voraus; denn, wer wie Lc die durch Mr wiedergegebene Tradition für wesentlich glaubwürdig

---

zu befolgende ärztliche Verordnung steht. Beides galt nur den Eltern. Von den Jüngern, die nach 7, 11 ff. Augenzeugen einer gleichen Tat gewesen waren, würde auch das ἐξέστησαν, geschweige der viel stärkere Ausdruck Mr 5, 42 schwerlich gebraucht worden sein.

[54]) Mr 5, 26 geht darüber hinaus durch πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν und μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα. Daß der Arzt Lc dies unterdrückt habe, um der Ehre seiner Zunft nicht zu nahe zu treten, ist eine müßige Vermutung.

[55]) Ersteres gilt von ἀπὸ ἐτῶν δώδεκα (43) statt ἔτη δώδεκα Mr 5, 25, was dahin mißverstanden werden konnte, als ob sie sich ohne alle Unterbrechung 12 Jahre lang in diesem Zustand befunden habe. Das andere gilt von ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς (44) statt der volkstümlichen Bildrede Mr 5, 29, cf Hobart p. 15.

hielt, mußte sich sagen, daß eine Aussage wie die des Mr: „Sofort erkannte Jesus die von ihm ausgegangene Kraft“ nur auf Grund einer entsprechenden Mitteilung Jesu Inhalt der Überlieferung hat werden können; ebenso wie die Angabe, daß das Weib in dem Augenblick ihrer Berührung des Gewandes geheilt wurde, nicht nur eine dies bezeugende Empfindung des Weibes, sondern auch eine nachträgliche Mitteilung derselben hierüber voraussetzt (Mr 5, 29. 33; Lc 8, 44b. 47). Wenn Lc, was zu bezweifeln kein Grund vorliegt, wußte, daß Mr manches aus mündlichen Erzählungen des Petrus geschöpft hatte, so konnte er sich sagen, daß dem *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* Mr 5, 31 ein „wir“ im Munde des Pt zu grunde liege, und konnte sich daher für berechtigt halten, jenen farblosen Ausdruck des Mr durch den bestimmteren *ὁ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ* (45 cf 5, 5) zu ersetzen. Ein sicherer Beweis für Benutzung einer über den Bericht des Mr hinausgreifenden, etwa auch von Mt benutzten Überlieferung liegt auch nicht in der Erwähnung der Quaste des Gewandes (44 cf Mt 9, 20), wo Mr 5, 27 nur das Gewand selbst nennt; denn die Echtheit von *τοῦ κρασπέδου* bei Lc ist nicht völlig sicher[56]). Doch, mag dem sein, wie ihm wolle, die Vorstellung von dem Zustandekommen der Heilung ist bei allen 3 Syn. die gleiche, und ist dieselbe, welche schon Lc 6, 19 = Mr 3, 10, nur nicht ebenso deutlich zu Tage trat. In diesem wie in anderen Fällen war es nicht ein auf diese bestimmte Person gerichtetes Wollen und Handeln Jesu, was die Heilung bewirkte, sondern das Jesu eignende *χάρισμα τῶν ἰαμάτων* (cf 1 Kr 12, 9. 30), welches durch das Medium seines Leibes und selbst der Umhüllung desselben[57]) auf die leibliche Natur der Kranken einwirkte, im Zusammenwirken mit dem Glauben der Hilfesuchenden. Da die Heilung eingetreten war, ehe Jesus wußte, wer ihn berührt habe, und ohne daß er mit bewußtem Willen an der heilenden Wirkung beteiligt war, konnte er in voller Wahrheit und mit noch viel deutlicherem Recht, wie (7, 50) zu der begnadigten Sünderin, zu diesem bereits geheilten, aber von Anfang an schüchternen und nun zitternd vor ihm niedergefallenen Weibe[58])

---

[56]) Es fehlt in D a ff[2] l und ist gelegentlich auch in Mr 5, 27 aus Mt 9, 20 interpolirt worden. Man scheint es nicht vorgefunden zu haben, da abgesehen von dem abkürzenden Citat bei Epiph. schol. 14 p. 313[a], p. 327[a], auch Tert. c. Marc. IV, 20 p. 487, 20 selbst von *ἱματίου* nur eine nachträgliche (cf dagegen p. 486, 5 ff) und darum unsichere Spur zeigt. Bei Lc findet sich das Wort *κράσπεδον* (cf dazu Bd I[3], 387 A 72) überhaupt nicht.

[57]) Cf auch AG 5, 15; 19, 12; 20, 10.

[58]) V. 47 haben Sd (Forsch 1, 142 A 8) SsSc *ὅτι οὐδὲ τοῦτο ἔλαθεν αὐτόν* ohne sonstige Bestätigung und auch sachlich unangemessen. Die Frau, welche aus Schamgefühl nicht von ihrer Krankheit hatte reden und vor allem Volk Jesum um Heilung hatte bitten wollen, entnahm der be-

sprechen (48): „Tochter, dein Glaube hat dich gerettet; ziehe hin in Frieden[59]." Den Namen der Frau hat die evangelische Überlieferung wie den der Meisten, denen Jesus zu Gesundheit und neuem Leben verholfen, nicht aufbewahrt; aber die Legende hat ihr ein stattliches Denkmal an den Quellen des Jordan angedichtet[60]).

---

stimmten, nicht mehr fragweise lautenden Äußerung Jesu (46 im Unterschied von 45), daß es ihr nicht gelungen sei, verborgen zu bleiben, und war zwar hierüber erschrocken, erkannte aber zugleich, daß alle weitere Verheimlichung vergeblich sei.

[59]) Von *ἡ πίστις* an buchstäblich wie 7, 50 und auch hier *εἰς εἰρήνην* (v. l. *ἐν εἰρήνῃ* D a b c f q Vulg [dagegen *in pacem* d ff² l r] Sah Kopt). — Ein *θάρσει* vor *θύγατερ* (om. ℵ B D L Ξ. fam. 1, auch 157 . . ., Ss Sc Sh, meiste Lat) ist aus Mt 9, 23, der dies Wort auch 9, 2; 14, 27 f. hat (Lc nur AG 23, 11), hier eingeschlichen, geringer bezeugt auch Mr 5, 34. — Die bei Mr noch folgenden Worte *καὶ ἴνδι ὑγιὴς κτλ.* wiederholt Lc nicht, weil sie so mißverstanden werden konnten, als ob Jesus erst durch diese Worte der Frau Heilung zugesprochen und gebracht habe.

[60]) Cf E. v. Dobschütz, Christusbilder I, 197—205; II, 251—273, auch Wohlenberg Bd II, 164 und N. kirchl. Ztschr. 1916 S. 687—690. Nach Eus. h. e. VII, 18 befand sich, wie Eus. nach eigenem Augenschein berichtet, damals (um 300—320) in Paneas = Caesarea Philippi am Toreingang eines Privathauses auf hohem Stein ein ehernes Bild einer auf ein Knie niedergelassenen und die Hände flehend ausstreckenden Frau und ihr gegenüber (ob auf der anderen Seite der Haustür?) das gleichfalls eherne Standbild eines Mannes im Mantel, welcher dem Weib seine Hand entgegenstreckte, und zu dessen Füßen eine fremdartige, bis zum Saum des Mantels reichende Pflanze dargestellt war. So wird Eus. zu verstehen sein; aber seine geschraubte und bis zu Ende in *Oratio obliqua* gehaltene Ausdrucksweise läßt es einigermaßen zweifelhaft, ob die den Schluß bildenden Worte (*οὗ παρὰ τοῖς ποσὶν ἐπὶ τῆς στήλης αὐτῆς ξένον τι βοτάνης εἶδος φύειν, ὃ . . . ἀλεξιφάρμακόν τι παντοίων νοσημάτων ὑπάρχειν* v. l. *φύει* u. *ὑπάρχει* s. Apparat von Schwartz) die eigene Meinung des Eus. oder nur diejenige der Christen von Paneas ausdrücken. Sie verleitete spätere Leser z. B. schon den Übersetzer Rufinus dazu, dies von einer wirklichen, auf dem Fußgestell des Standbilds wachsenden, Jahr für Jahr emporschießenden Pflanze zu verstehen. Das Haus, vor dem diese Bilder standen, wurde von den Christen des Orts als Wohnhaus der von Jesus geheilten Blutflüssigen bezeichnet, und es wurde erzählt, daß diese selbst die beiden Standbilder als bleibendes Denkmal ihrer Dankbarkeit für die ihr von Jesus erwiesene Wohltat errichtet habe. Nach einer späteren, aber doch schon durch Asterius von Amasea um 380—400 bezeugten Überlieferung (bei Photius bibl. cod. 271, kürzer bei Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 168 unter dem Text aus einer Catene; auch mit einem Catenenexcerpt aus Eus. Caes. verschmolzen bei Mai l. l. im Text) sollte dieses angebliche Standbild Christi von dem Christenverfolger Maximinus (v. l. Maximianus), nach einer anderen, eher schon glaubwürdigen Überlieferung (Sozom. h. e. V, 21 cf Philostorg. h. e. VII frg. 3; Niceph. Constant. antirrhet. bei Pitra, Spic. Solesm. I, 497) von Kaiser Julian oder doch zu dessen Regierungszeit von der heidnischen Bevölkerung entfernt und zertrümmert worden sein. Trotzdem zeigte man noch im 6. Jahrhundert in der Kirche von Paneas eine angeblich von der Blutflüssigen gestiftete Statue des Herrn, welche auch darum mit der alten, die Eus. gesehen hat, nicht identisch gewesen sein kann, weil sie nicht wie diese von Erz, Bronce war, sondern nach dem Pilger Theodosius eine *statua domni electrina* (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 138, 11). Während Eus.

4. Die erste Aussendung der Apostel 9, 1—6. Ohne Angabe über das zeitliche Verhältnis zum Vorigen, wofür

und Asterius das Weib lediglich nach den Evv charakterisiren, ohne ihm einen Namen zu geben, heißt die Blutflüssige ohne Zusammenhang mit der Sage von Paneas in den Acta Pilati *Βερονίκη, Βερονίκη, Veronica* (Evv. apocr.² ed. Tischendorf p. 239. 298. 358, in der armen. Version nach Conybeare in Stud. bibl. et eccles. Oxon. IV, 98 *Σηρουιαχ*). Später wurde dieser Name in die Sage von Paneas aufgenommen. Man kann dies schon von Macarius Magn. sagen (ed. Blondel p. 1), obwohl dieser vermöge einer argen Konfusion die Sage nach Edessa verlegt; ferner ohne Einschränkung von Johannes Malalas und den Späteren, die an Paneas festhalten s. Dobschütz II, 260ff. nr. 14. 16. 22. Statt dessen findet man aber bei dem Pilger Theodosius um 530 als ihren Namen *Mariosa* (*Mariossa Marosa*) angegeben (cf Gildemeisters Ausg. p. 16 u. Geyers Itin. Hieros. p. 138). Bedenkt man, daß das *αἱμορροοῦσα* aus Mt 9, 20 von den späteren Lateinern sehr verschieden geschrieben worden ist (neben *haemorrhousa* auch *haemorrhoissa, emoroissa, hermaroissa*, s. Diefenbachs Supplementum zu Ducange-Henschel s. v. haemorrhous und Forcellini-de Vit), und daß ein Lat, der das Wort aus griech. Munde hörte, die erste Silbe leicht für den griech. Artikel *ἡ* halten konnte, so bleibt wahrscheinlich, daß der wunderliche Name nur aus *ἡ αἱμορροοῦσα* entstanden ist. — In einer dem Ambrosius fälschlich zugeschriebenen Predigt (sermo 46, 14, Ambros. opp. ed. Bened. II, 2, 454) heißt das Weib Martha und wird zusammengestellt mit Lazarus und Maria von Bethanien, welche letztere mit Maria Magdalena identificirt wird. — Mehr wert als diese Namen ist auch nicht der Name *Bernike, Beronike, Veronica*. Denn so heißt Clem. homil. III, 73; IV, 1 cf II, 19ff. vielmehr die Tochter des kananäischen Weibes (Mt 15, 22; Mr 7, 26), welche letztere ebendort Justa genannt wird (diese wird auch recogn. VII, 32 genannt, aber ohne ihre Tochter und ohne Beziehung zur ev Geschichte). Es liegt also wahrscheinlich eine Verwechslung zweier an den Grenzen des hl. Landes von Jesus geheilten weiblichen Kranken oder auch eine bewußte Namensübertragung von der einen auf die andere vor. Dies lag um so näher, weil man, wie allem Anschein nach schon Eus. h. e. VII, 18, die Blutflüssige ohne jeden Anhalt in den Evv und gegen alle Wahrscheinlichkeit für eine Heidin hielt. Diese willkürliche Annahme bildet auch wohl die Voraussetzung davon, daß Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus (sermo 77, 8), Theophil. lat. (Forsch II, 41 u. 66) die Blutflüssige als allegorische Darstellung der Kirche aus den Heiden deuteten. Man darf auch fragen, ob etwa die armenische Form desselben Namens *Σηρουιαχ* (s. vorhin) durch einige Zwischenglieder aus *Σηρ(αφ)οιαχ(ωσα)* erwachsen ist (cf Mr 7, 26, so auch Clem. hom. II, 19). Sozom. h. e. V, 21 sagt von Paneas: *φοινισσα δὲ αὕτη ἡ πόλις*. Aber auch abgesehen von dem Personennamen verdient die Lokalsage von Paneas keinen geschichtlichen Glauben. Es könnte ja wahr sein, daß die Blutflüssige der Evv in Paneas zu Hause war; denn aus allen Teilen des hl. Landes und der angrenzenden Gebiete kamen die Hilfesuchenden zu Jesus (Lc 6, 17; 8, 4). Aber woher sollte die Frau, die ihr ganzes Vermögen durch vergebliche Kuren eingebüßt hatte, die Mittel bekommen haben, das Portal eines eigenen Hauses in der Vaterstadt mit ansehnlichen plastischen Kunstwerken zu schmücken? Und woher den Mut, in der überwiegend heidnischen Stadt an offener Straße ihrem Bekenntnis zu dem jüdischen Messias ein so auffälliges Denkmal zu setzen? Ebenso unglaublich ist aber auch, daß in der Zeit vor Eusebius, im 2. oder 3. Jahrhundert, christliche Einwohner von Paneas in Erinnerung an eine der ungezählten Heilungstaten Jesu dies gewagt haben sollten, auch wenn die Geheilte eine Bürgerin ihrer Stadt gewesen sein sollte. Wahrscheiu-

auch Mr 6, 7 keinen Anhalt bot, folgt Lc weiterhin, nur mit Übergehung des Besuchs von Nazaret (Mr 6, 1—6), den er bereits 4, 16—30 ausführlich und nach anderer Quelle dargestellt hatte, der Anordnung des Mr, vielfach den Ausdruck ändernd, kaum einmal in der Sache abweichend. Dem nur von Lc gewählten Ausdruck *συγκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα*[61]) ist zu entnehmen, daß die Vorstellung von dem gemeinsamen Leben Jesu und der Apostel (cf 8, 1) nicht dahin übertrieben werden soll, als ob dasselbe nicht vielfach bei Tag wie bei Nacht durch Trennungen und Abwesenheit einzelner unterbrochen gewesen wäre. In Kapernaum wohnten Petrus und Andreas, die Söhne des Zebedäus und der Zöllner Matthaeus in verschiedenen Häusern und in keinem derselben wohnte Jesus mit Mutter und Brüdern. Wo von Beisammensein Jesu mit seinen Jüngern gesagt war (7, 11; 8, 9. 22), blieb dahingestellt, ob sämtliche 12 Apostel und ob nicht auch andere, nicht zu diesem Kreise gehörige Jünger gemeint seien. Wenn sämtlichen Aposteln und nur diesen etwas gesagt werden sollte, mußten sie eigens zusammengerufen werden. So diesmal. Vor den Auftrag, mit welchem Jesus sie aussendet (2), nämlich die Königsherrschaft Gottes zu predigen und (Kranke)[62]) zu heilen, stellt Lc (1) ihre Ausrüstung mit der Kraft und der Vollmacht über alle Dämonen und mit der Fähigkeit Krankheiten zu heilen[63]). Die Worte, mit welchen Jesus

---

lich ist doch nur, daß entweder die darauf dargestellte Frau symbolische Darstellung der Stadt oder Landschaft und die männliche Figur das Bild eines Kaisers war, der etwa durch eine Inschrift als *θεὸς σωτήρ* bezeichnet war, oder daß beides ein dem Heilgott Asklepios geweihtes Votivbild einer von schwerer Krankheit geheilten wohlhabenden Privatperson war, welches etwa im 3. Jahrhundert von dortigen Christen umgedeutet wurde. Cf die Übersicht der verschiedenen Deutungen bei v. Dobschütz I, 198 A 1 u. 2. Daß es in Paneas in ziemlich früher Zeit Christen gab, mag man auch aus der Überlieferung schließen, daß Addai, der Apostel Edessas, aus Paneas an den Quellen des Jordan stammt (Doctr. of Addai ed. Phillips p. 21).

[61]) Zu *τοὺς δώδεκα* (ohne Zusatz A B D K M . . ., viele Min, Sah) wurde vielfach *ἀποστόλους* (ℵ C* L X Ol . . ., a c e . . ., Kopt, S^3 Sh) oder *μαθητὰς αὐτοῦ* (E F H U . . ., b ff^2 l . . .) oder auch nur *αὐτοῦ* (Ss Sc S^1) zugesetzt, lauter nach 6, 13 (cf 8, 1; 9, 12; 18, 31; 22, 3. 47) überflüssige und durch ihre Mannigfaltigkeit sich gegenseitig verdächtigende Zutaten. Eine bestimmte und geschlossene 12zahl von Personen in der Umgebung Jesu bildeten nur die, welche er Apostel genannt hatte (Lc 6, 13 cf AG 21, 8 *οἱ ἑπτά* im Rückblick auf AG 6, 3 und andrerseits die artikellose Zahl Lc 10, 1). Übrigens vermeidet Lc auch nicht *οἱ ἀπόστολοι* sowohl im gleichen, engeren Sinn wie *οἱ δώδεκα* 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10, als auch in weiterem Sinn 11, 49; AG 14, 4. 14.

[62]) *ἰᾶσθαι* wahrscheinlich nach B, Ss Sc, Adam. Dial. p. 82, 5; 83, 4 ohne *τοὺς ἀσθενεῖς, ἀσθενοῦντας, νοσοῦντας* mit oder ohne *πάντας*, cf oben S. 259 zu 5, 17.

[63]) Durch *δύναμιν καὶ ἐξουσίαν* wie umgekehrt *ἐξ. κ. δύν.* 4, 36 wird die Kraft und Fähigkeit von der Ermächtigung, dem Verfügungsrecht unterschieden, während in den Parallelstellen Mr 6, 7; Mt 10, 1 und ander-

den Aposteln ihre wesentliche Aufgabe auf der ihnen aufgetragenen Wanderung vorgezeichnet und die hiefür erforderliche Kraft zugesprochen hat, teilt Lc (1. 2) nicht mit (cf dagegen Mt 10, 7 f.), sondern beschränkt sich auf Wiedergabe von einzelnen Anweisungen in bezug auf ihr äußeres Verhalten bei Antritt und im Verlauf der Reise (3—5). Einer besonderen Ausrüstung, wie man sie für eine längere Wanderung sich zu beschaffen pflegt, bedürfen sie nicht. Nichts, weder Wanderstab noch Reisetasche, weder Proviant noch Geld, um sich Nahrungsmittel zu kaufen, noch auch ein doppeltes Unterkleid zum Schutz gegen Unbilden der Witterung[64]) sollen sie auf die Reise mitnehmen (3). Wenn sie ein Haus betreten und gastliche Aufnahme darin gefunden haben, sollen sie dort wohnen bleiben und, ohne ihr Quartier zu wechseln, von demselben Hause aus ihre Weiterreise antreten (4). Nicht auf das einzelne Haus, sondern auf die Bewohner einer ganzen Stadt, wie aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes (5) zu ersehen ist, bezieht es sich, wenn in bezug auf alle die, welche sie nicht aufnehmen, ihnen die Anweisung gegeben wird, die betreffende Stadt zu verlassen und den Staub von ihren Füßen abzuschütteln, was zu einem Zeugnis, selbstverständlich zu einem strafenden Zeugnis über und gegen die ungastlichen und mit den Boten des Ev zugleich dieses selbst von sich abweisenden Bewohner der Stadt

---

würts (Mr 1, 27; 3, 15; Mt 28, 18; Jo 1, 12 Bd IV³, 71) ἐξουσία allein beides umfaßt.

[64]) Diesen Sinn und Zweck des doppelten χιτών (s. Bd I², 401 A 20, wo übrigens über Lc ungenaues gesagt ist), drückt Mr 6, 9 jedenfalls deutlicher aus als Lc durch ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν. Cf auch Eusebius bei Mai, N. patr. bibl. IV, 1, 169 μηδὲ δεύτερον ἐπάγεσθαι χιτῶνα. Im Streben nach Kürze ist dem Lc auch sprachlich der Ausdruck weniger gut geraten. Der Übergang von Imper. αἴρετε zum Infin. ἔχειν ist hart und wurde letzteres daher teils ausgestoßen (ℵ*), teils in ἔχετε geändert (L, ℵᵃ, 157; die meisten alten Versionen, auch Ss Sc). Von αἴρετε konnte χιτῶνας ohne ἔχειν oder ἔχετε nicht wohl abhängen, da αἴρειν aufheben heißt und zwar hier zum Zweck, den Gegenstand ferner als Last zu tragen (cf Bd IV³, 119 A 19), was wohl von einer Reisetasche und dgl., aber nicht von einem Kleidungsstück, das man anlegt, gesagt werden kann. Die bemerkenswerteren Auslassungen des Lc (δύο δύο Mr 6, 7; die Anweisung über die Sandalen Mr 6, 9, die Worte μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν Mr 6, 11) sind keine Verbesserungen; eher gilt dies von ἀποτινάσσετε (oder — ἄξατε) statt ἐκτινάξατε (so Mr, nach D auch Lc 9, 5); denn zu letzterem im Act. wie im Med. passen als Objekt besser die Sachen, welche von Staub gereinigt werden sollen (AG 18, 6; Berl. äg. Urk. 827, 23 τὰ ἔρια καὶ τὰ ἱμάτια), als der Staub. Auch der Ersatz von (μαρτύριον) αὐτοῖς (Mr 6, 11, auch Lc 5, 14) durch ἐπ' αὐτούς ist absichtsvoll; denn es handelt sich hier nicht um ein Zeugnis, welches für die genannten Personen und ihnen etwas bezeugt, sondern um ein solches, das ganz abgesehen davon, ob sie es wahrnehmen, über sie und gegen sie zeugt und ihre Verurteilung herbeiführt. Eine angemessene Zuspitzung des Ausdrucks würde auch das καὶ vor τὸν κονιορτόν sein, wenn es echt wäre, wahrscheinlich ist es aber doch eine frühzeitige Interpolation aus Lc 10, 11.

dienen wird. Je offensichtlicher Lc hier in bezug auf Anordnung und Ausdruck an Mr 6, 8—11 sich anschließt, hier und da kürzend, den Ausdruck ändernd, aber nicht immer verbessernd (s. A 64), um so auffälliger ist, daß er, im Gegensatz zu der Anweisung Mr 6, 8, nichts anderes als nur einen Wanderstab auf die Reise mitzunehmen, Jesum auch die Mitnahme eines solchen verbieten läßt. Wenn er hierin mit Mt 10, 10 zusammentrifft, und zwar ganz genau, sofern der bei Lc ganz überwiegend bezeugte Singular *ῥάβδον* auch bei Mt als ursprüngliche LA anerkannt wird[65]), so ist doch nicht daran zu denken, daß Lc die große und kunstvoll komponirte Instruktionsrede in Mt 10, 5—42 vor sich gehabt habe, deren einzelne Elemente er mit den verschiedensten geschichtlichen Anlässen verknüpft (außer 9, 3—5 s. 6, 40; 9, 26; 10, 2—16; 12, 2—9. 11—12. 51—53; 14, 26—27; 21, 12—17). Dagegen

[65]) Bd I³, 401 A 22. Dort auch über den wahrscheinlich harmonistischen Zweck des bei Mt und Lc ziemlich verbreiteten Plur. *ῥάβδους*. Den gleichen Zweck möchte man hinter der v. l. *ῥαβδίον* in X suchen, wenn es in dieser Hs zu Mr 6, 8 und nicht vielmehr zu Lc 9, 3 zu lesen wäre. — Die Ausgleichung des Widerspruchs zwischen Mt-Lc einerseits und Mr andrerseits, welche Tatian (Sd) durch Anwendung zweier verschiedener Äquivalente für *ῥάβδος* zu Stande brachte (Moesinger p. 91 *virgam . . . non baculum*, cf Ss Mt 10, 10 und Lc 9, 3 הוטרא, Mr 6, 8 שבטא, so auch die arm. Bibel) ist auch in die arab. Bearbeitung des Sd übergegangen, (nach Ciasca's Übersetzung p. 23: Mr 6, 8 *nisi virgam tantum, non peram neque panem*, Lc 9, 3 *neque duas tunicas habeatis*. Mt 10, 10 *neque calceamenta neque baculum*), wohingegen der lat. Tatian (cod. Fuld. p. 52f.) eine sehr verworrene Kompilation bietet. — Auch noch Delitzsch in seiner hebr. Übersetzung (11. Aufl.) hat aus harmonistischen Gründen *ῥάβδος* Mt 10, 10 durch מַטֶּה (Lc 9, 3 Plural desselben Wortes), Mr 6, 8 durch מַקֵּל übersetzt, cf auch Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1876 S. 598. Über die Versuchung zu solchen harmonistischen Kunstgriffen war Mn, der nur ein einziges, überdies von ihm selbst zurechtgemachtes Ev besaß, von vornherein erhaben, und die Forderungen Jesu waren ihm um so lieber, je rigoroser sie lauteten. Daß er Lc 9, 3 *μήτε ῥάβδον* getilgt und dagegen dasselbe 10, 4 eingetragen, oder daß ein Abschreiber dies für ihn besorgt haben sollte, indem er an letzterer Stelle *virgam* statt *peram* schrieb, ist unglaublich und aus Vergleichung von Tert. c. Marc. IV, 21 p. 488, 1 ff. mit IV, 24 p. 500, 2 nicht zu schließen. Von Versuchen, eine völlige Übereinstimmung zwischen Mt-Lc und Mr durch rein exegetische Mittel herzustellen, seien nur zwei erwähnt. Aug. de consensu evv. II, 71—74 meinte: Die virga bei Mr sei die den Aposteln verliehene Macht nach 1 Kr 4, 21 und 9, 7 ff.; diejenige virga dagegen, welche sie nach Mt-Lc nicht mitnehmen sollen, ein wirklicher Wanderstab, den sie ebenso wie Kleidung und Nahrung von den gläubigen Hörern sich sollen schenken lassen. Hofm.'s Meinung, daß jeder der Angeredeten bereits einen Wanderstab mit sich führte, den er auch auf dieser Wanderung gebrauchen sollte, und daß Jesus ihnen nur untersage, sich für die bevorstehende längere Wanderung einen hiefür geeigneten neuen Stock zu verschaffen, beruht auf der unbegründeten und unwahrscheinlichen Voraussetzung, daß Jesus dies zu seinen Jüngern auf einer gemeinsamen Wanderung gesagt habe, und deckt sich mit dem Ausdruck des Lc (*μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον*) noch weniger als mit dem des Mt (10, 9f. *μὴ κτήσησθε . . . ῥάβδον*).

ist nicht zu bezweifeln, daß Lc hier, gestützt auf eine sei es mündliche, sei es schriftliche Überlieferung, die auch Mt 10, 10 durchblickt, ein Wort Jesu in seiner ursprünglichen Schroffheit wiederhergestellt hat, welches er bei Mr in abgemilderter Form vorfand. — In dem Satz, womit Lc (6) wie Mr zum Abschluß des Berichtes über die Abordnung der Zwölf summarisch und viel kürzer als Mr 6, 12f. von der Ausführung des Auftrags Jesu durch diese berichtet, fällt um so mehr die ihm eigentümliche Angabe auf, daß die Apostel nach ihrem Aufbruch von der Stadt, wo sich die 8, 40—9, 5 erzählten Ereignisse zutrugen, das Land durchzogen, von Dorf zu Dorf das Ev predigend und überall (Kranke) heilend. Auch hier nämlich (cf oben S. 337 A 2 zu 8, 1) wird *κατὰ κώμας*[66]) nicht mit *διήρχοντο*, sondern mit *κηρύσσοντες* zu verbinden sein, welchem das zu *θεραπεύοντες* gehörige *πανταχοῦ* in chiastischer Wortfolge entspricht. Während Jesus als Prediger vor allem die Städte aufsuchte (4, 16. 31. 43; 5, 12; 7, 11. 34) ohne die Dörfer geradezu auszuschließen (8, 1; 13, 22; Mr 6, 6), beschränkten sich die Ap., wie es scheint ohne besondere Anweisung Jesu, bei dieser ihrer ersten Predigtwanderung auf die Dörfer, um in dieser Richtung die für das Bedürfnis nicht ausreichende Tätigkeit ihres Meisters zu ergänzen. Hilfsbedürftige Kranke begegneten ihnen auch außerhalb der Ortschaften, an den Straßen sowie in und bei einzelliegenden Häusern und Höfen, und überall machten sie von der ihnen verliehenen Macht Gebrauch. Da Lc nicht wie Mr 6, 7 bemerkt hat, daß Jesus die Ap. zu zweien zu wandern angewiesen habe (cf dagegen Lc 10, 1), so bleibt es dem Leser überlassen, sich selbst zu sagen, daß nich's ungeschickter und dem Zweck möglichst weiter Ausbreitung des Ev abträglicher gewesen wäre, als wenn in einer Stadt oder einem Dorf 12 Prediger und Wunderärzte zugleich aufgetreten wären.

Indem Lc (7—9), auch hierin an Mr 6, 14—30 sich anschließend, zwischen die Aussendung und die Rückkehr der Ap. einen kurzen Bericht über die Beurteilung Jesu am Hofe des Landesfürsten von Galiläa einschiebt, gibt er uns zu verstehen, daß die selbständige Mitarbeit der Ap. wesentlich dazu beigetragen hat, die allgemeine Aufmerksamkeit aller Landeseinwohner auf Jesus zu lenken[67]). Auch der Tetrarch Herodes, d. h. Herodes Antipas (cf 3, 1. 19) bekam von der Wirksamkeit Jesu und seiner

---

[66]) Das teils statt *κώμας* (D X), teils vor (Mu, ff² . . .) teils hinter demselben (b q . . ., SsScS¹, eine Hs von Sah) eingedrungene *πόλεις* entstand aus Rücksicht auf 8, 1 und 9, 5.

[67]) *τὰ γινόμενα πάντα* (so ohne folgendes *ὑπ' αὐτοῦ* ℵ B C* D L Ξ Ol [dieser wie auch 1, 69 u. a. *γενόμενα*], 157, SsSc, Sah Kopt, a b e ff²) bezieht sich auf alles seit 8, 1 geschilderte Wirken sowohl Jesu selbst (cf v. 9) als der Ap.

Ap. zu hören. Die gleichzeitig ihm zu Ohren kommenden Urteile: Jesus sei der von den Toten auferweckte Johannes, oder er sei der alter Erwartung gemäß aufs neue im Leben erschienene Elias (s. oben zu 1, 17), oder irgend einer der alten Propheten sei in ihm auferstanden, befriedigen ihn sämtlich nicht, und insbesondere gegen die zuerst erwähnte Meinung macht er geltend, daß er selbst (ἐγώ) den Täufer habe enthaupten lassen. Hat dieser Herodes schon überhaupt schwerlich einen Glauben an die Möglichkeit einer Totenauferstehung gehabt, welchen ja auch viele echtjüdische, geistliche Würdenträger ablehnten (Lc 20, 27—40 cf AG 4, 1 f.; 5, 17; 23, 8), so mußte gerade die Art, in welcher Johannes aus besonderem Anlaß und auf ausdrücklichen Befehl des Tetrarchen ums Leben gebracht worden war[68]), es ihm als besonders unglaublich erscheinen lassen, daß der seines Kopfes beraubte Leichnam jetzt als ein Mann von mächtiger Wirkung im Lande umherziehe. Auf dem Wege dieser abenteuerlichen Vermutung läßt sich das Rätsel der gewaltigen Wirkung Jesu auf die ganze Bevölkerung nicht lösen. Für Herodes bleibt die Frage unbeantwortet: „Wer ist aber dieser, von dem ich solches höre?“ Als Landesfürst behält er die Sache im Auge und sinnt darauf, den Urheber dieser Bewegung persönlich kennen zu lernen. Mit Mr 6, 16 (auch Mt 14, 2), welcher den Tetrarchen selbst die Meinung aussprechen läßt, die er nach Lc von anderen vernommen, aber für seine Person als ganz unbefriedigend abgelehnt hat, trägt unser Ev kein Bedenken sich in Widerspruch zu setzen. Ein Blick auf Lc 8, 3; AG 13, 1 läßt erraten, auf welche Gewährsleute gestützt, Lc dies wagen konnte (s. oben S. 21). Dem Mr, der an diesen Bericht über Gespräche am Hof des Antipas episodenartig die Erzählung von der Gefangensetzung und Hinrichtung des Täufers anschließt (Mr 6, 17—29 cf Mt 14, 3—12 Bd I[3], 508), folgt Lc auch hierin nicht, sondern läßt den nicht anderweitig unterrichteten Leser nur so beiläufig, wie es durch v. 7 und 9 geschieht, die Tatsache der Hinrichtung des Täufers erfahren, wie er auch die Gefangensetzung des Täufers nur sehr flüchtig im voraus (3, 19 f.) berichtet und da, wo sie doch vorausgesetzt wird (7, 16—35), nicht einmal wieder in Erinnerung gebracht hat. Dagegen bereitet er durch den ihm eigentümlichen Schlußsatz καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν die gleichfalls von ihm allein gebrachte Erzählung 23, 6—15 von der Erfüllung dieses Wunsches vor.

5. Die Speisung der Fünftausend 9, 10—17. Da v. 7—9 kein einzelnes Ereignis dargestellt ist, ist die wie so oft

[68]) Cf Mr 6, 25—28. Was Herodias mit dem Kopf des Joh. gemacht hat, ist nicht berichtet; aber daß er mit dem übrigen Leichnam von den Schülern des Joh. bestattet worden sei, scheint durch Ton und Fortgang der Erzählung Mr 6, 28—29; Mt 14, 11—12 ausgeschlossen.

ohne Angabe des Zeitverhältnisses zum Vorigen durch *καί* (cf 7, 18; 9, 18. 57) angeknüpfte Geschichte (10—17) nur insofern zeitlich bestimmt, als seit dem Aufbruch der Ap. zur Predigtwanderung (6) bis zu ihrer Rückkehr zu Jesus (10) ein nicht ganz kurzer Zeitraum verstrichen sein muß, was sich sowohl aus der allgemeinen Schilderung ihrer Tätigkeit auf dieser Wanderung ergibt, als aus der Bezeichnung dessen, was sie Jesu darüber zu berichten hatten (10) durch *ὅσα ἐποίησαν* auch ohne das Mr 6, 30 beigefügte *πάντα*. Auch in dieser Erzählung zeigt sich Lc wiederum bemüht, durch Fortlassen mehr oder weniger entbehrlicher Einzelzüge in der Darstellung den Bericht des Mr zu kürzen. Was Grund und Zweck der Überfahrt Jesu und der Ap. über den See war, ist durch *παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν* nur angedeutet: er will mit seinen Jüngern allein sein und zieht sich deshalb mit ihnen vor dem Andrang des Volkes zurück. Daß sie sich, wie die anderen Berichte einstimmig bezeugen, auf dem Seeweg an den einsamen Ort begeben haben, wo die Speisung stattfand (13), sagt Lc nicht und läßt sich auch daraus nicht schließen, daß nach v. 11 Jesus früher dort angelangt ist, als die Volkshaufen; denn diese können später dahin aufgebrochen sein, so daß er sie bei ihrer Ankunft empfangen konnte (*ἀποδεξάμενος αὐτούς*). Aus Lc allein läßt sich dies um so weniger erkennen, da er von der Rückfahrt (Mr 6, 45—52 cf Mt 14, 22 ff.; Jo 6, 16 ff.) völlig schweigt. Als Ziel, wohin oder vielleicht die Richtung, in welcher Jesus mit den Ap. sich diesmal zurückzog, bezeichnet Lc nach der wahrscheinlich ursprünglichen LA (10) eine Stadt Namens Bethsaida[69]). Da an keiner Stelle des NT's, wo dieser Ortsname vorkommt, von einer Unterscheidung zweier Ortschaften dieses Namens, die beide zu Galiläa gehört haben müßten, eine Andeutung vorliegt, kann darunter nur das östlich von der Ein-

[69]) Es kommen folgende LAen in Betracht: (I) *εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαΐδα* B D (dieser *κώμην*) L X Ξ, Sah Kopt, wenige Min. Vielleicht ist dahin auch zu rechnen Ss: „zum Tor einer Stadt, die Bethsaida genannt wird". Es könnte allerdings תרעא (*πύλην*) aus אתרא (*τόπον*) verschrieben, und erst in Folge dessen, weil mit jenem unverträglich, הורבא (*ἔρημον*) getilgt worden sein, wie denn letzteres in fam. 1 fehlt (cf auch Ψ *εἰς τόπον καλούμενον Βηθσ.*). Es könnte aber auch Ss (vielleicht nach Sd, der uns hier fehlt) den anscheinenden Widerspruch zwischen v. 10 und 12 dadurch beseitigt haben, daß er Jesum nicht in die Stadt, sondern nur bis zum Tor der Stadt kommen ließ. — (II) *εἰς τόπον ἔρημον* א*, Ferr., 157, Sc. — (III) Verschiedene Mischungen von I und II, z. B. S¹ *εἰς τόπον ἐρ. τῆς Βηθσαΐδας*; b c ff² l q *in loc. des. quod est* (= *τοντέστιν*) *Beths.*, wesentlich ebenso e (*quod appellatur*) u. Vulg (*qui est*); *εἰς ἐρ. τ.* (oder *τ. ἐρ.*) *πόλεως καλουμένης Βηθσ.* A C N Γ Δ Λ Π . . ., Masse der Min, S³ Got. Wenn LA II ohne Frage aus Mt 14, 13; Mr 6, 32 an Stelle des mit Mr 6, 45 und auch mit Lc 9, 12 anscheinend unverträglichen I herüber genommen worden ist, so kann erst recht keine der unter III zusammengefaßten, auch durch ihre große Mannigfaltigkeit verdächtigen Textmischungen für ursprünglich gelten.

mündung des Jordan in den See Genezareth gelegene Fischerdorf dieses Namens gemeint sein, welches vom Tetrarchen Philippus durch Erweiterung und Verschönerung zu einer ansehnlichen Stadt erhoben und zu Ehren einer Tochter des Augustus Julias genannt worden war, was jedoch den alten einheimischen Namen wie in vielen anderen Fällen nicht aus dem Volksmund verdrängen konnte [70]). Daß Jesus sich in die volkreiche, von ebensoviel Heiden als Juden bewohnte Stadt hineinbegeben habe, kann Lc mit *εἰς πόλιν* nicht sagen wollen; denn dies würde der durch *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν* ausgedrückten Absicht geradezu widersprochen haben und stünde auch in Widerspruch mit den Worten der Jünger (12), wonach Jesus sich mit ihnen und dem Volk, ohne daß nach v. 10 von einer neuen Ortsveränderung die Rede wäre, an einem menschenleeren Ort befindet, in dessen Nähe keine Stadt, sondern nur Dörfer und Bauernhöfe (s. oben S. 355 A 39 zu 8, 34) liegen. Es bezeichnet demnach *εἰς πόλιν* nicht den Eintritt in die Stadt, sondern die Richtung, in welcher die Fahrt vor sich ging [71]). Wie

[70]) Cf Jos. ant. XVIII, 2, 1; Bd IV³, 136 A 51. Wie Joh und nach überwiegender Bezeugung Josephus l. l. hat auch Lc den Namen hier (Akkus.) wie 10, 13 (Nom.) *Βηθσαϊδα* geschrieben. Obwohl es nach dem Tode des alten Herodes dessen Sohn Philippus zufiel, also, politisch betrachtet, nicht mehr zu Galiläa gehörte (cf Lc 3, 1), und wegen seiner Lage am Ostufer des Jordan vor seiner Mündung in den See gelegentlich sogar zu Peräa mit ungewöhnlicher Ausdehnung dieses Begriffs gerechnet wurde (Jos. bell. II, 13, 2), galt es doch gemeiniglich als eine galiläische Stadt (Jo 12, 21; Ptolem. V, 16, 4; Eus. Topogr. ed. Klosterm. 58, 12) und die dort einheimischen Juden wie Petrus, Andreas, Philippus (Jo 1, 44) als Galiläer (Mr 14, 70; AG 2, 7; auch Judas aus Gamala AG 5, 37). Es behauptete sich auch neben dem neuen Namen Julias, der im NT nicht vorkommt, der alte Name (cf Caesarea Philippi = Paneas, Sebaste = Samaria). Da Bethsaïda ganz nahe dem nördlichen Strand des Sees lag, wie denn auch die von Haus aus dort einheimischen Männer Petrus und Andreas Fischer von Beruf waren (Mr 1, 16), so wird בית־צידא, wie SsSc (dieser z. B. Jo 1. 44) S^1S^3Sh richtig transskribiren, vom Fischfang seinen Namen gehabt haben. Denn hebr. צַיִד, aram. צֵידָא, bezeichnet die Jagd mit Einschluß der Fischerei, צַיָּדָא צַיָּד (wie die Masora in S^1 auch im Ortsnamen vokalisirt) den Fischer wie den Jäger. Von den Deutungen eines Onomast. Vatic. ed. Lagarde p. 174, 7: *οἶκος ἐπισιτισμοῦ ἢ ἐλαίας* ist die erste (nach צִיד in der Bedeutung Jagdbeute, daher im Munde von Jägern und Fischern überhaupt Speise, Nahrungsmittel, im jungen Hebr. ebenso auch צֵידָה) offenbar aus Lc 9, 12 geschöpft, also wertlos; ebenso die zweite, weil fälschlich von זַיִת, Ölbaum, abgeleitet. Dies gegen Wohlenberg Bd II, 194 A 2.

[71]) Cf *πορεύεσθαι εἰς* Lc 2, 41; 7, 11; 9, 51 und Bd I³, 526 A 32; 535 A 48; 569 A 24. — Die Frage, woher Lc die durch *εἰς πόλιν καλ. B.* ausgedrückte Ortskunde hat, ist wohl dahin zu beantworten, daß schon Lc Mr 6, 45 so wie A. Klostermann (das Mrev S. 142, cf Bd I³, 439 A 33) verstanden hat: die Jünger sollen an das Westufer (vor Jesus) vorausfahren, während Jesus in der Richtung nach Bethsaïda die Volkshaufen entläßt, d. h. sie auf dem Landweg, auf dem sie gekommen waren, heimkehren heißt. Durch die Hereinziehung von *πρὸς B.* in den Satz *ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον* wird allerdings der Gegensatz der Richtung, welche das

Gergesa (oben S. 350) lag auch Bethsaïda nicht unmittelbar am Strand des Sees, muß aber doch eine Landungsstelle in der Nähe gehabt haben, von wo die den Seeweg Benutzenden eine Strecke Weges bis zur Stadt zu gehen hatten. Anstatt diesen Weg einzuschlagen, begibt Jesus sich von der Landungsstelle aus an den „einsamen Ort" (v. 12), der weiter von der Stadt entfernt war, als von den ebendort erwähnten Dörfern. Daß dieser Platz nicht weit vom Strand und zwar am Ostufer des Sees, also südöstlich von Bethsaïda lag, erfahren wir nicht durch Lc, wohl aber durch die anderen Evv[72]). Eine über Mr hinausgehende Kunde vom Hergang bekundet Lc in diesem Stück nicht. Wenn Mr sagt, Jesus habe mit dem einer Herde ohne Hirten gleichenden Volk Mitleid empfunden, und nur dies hinzugefügt, daß Jesus die Leute ausführlich belehrt habe, so bezeichnet Lc (11) dieses Lehren als ein Reden von der Königsherrschaft Gottes, fügt aber auch hinzu, was ein viel gemeinverständlicherer Ausdruck des Mitleids mit dem Volk war, daß Jesus heilte, die dessen bedurften[73]). Auch in dieser Erzählung zeigt sich Lc im Vergleich mit Mr einigermaßen wählerisch in bezug auf den Ausdruck und namentlich bemüht, durch Beseitigung von Wiederholungen und anderen entbehrlichen Weitläufigkeiten die Darstellung straffer zu gestalten[74]). In bezug

---

Volk einzuschlagen hat, mit dem Jesus noch eine Zeit lang beschäftigt bleiben will, zu der Richtung, in welcher die Jünger sofort den Schauplatz der Speisung verlassen sollen, oder zwischen Landweg und Seeweg, ebenso hervorgehoben, wie durch das betonte „er" (*αὐτὸς*) der Gegensatz zwischen Jesus und den Jüngern. Unangebracht möchte ich beides nicht nennen, und die von Wohlenberg Bd II, 194 dagegen aufgestellte Deutung von Mr 6, 45 (die Jünger sollen nach dem gegenüberliegenden Ufer steuern und an einer Stelle anlegen, die nach Beths. hinsieht d. h. Beths. gegenüberliegt) hat erstens gegen sich, daß *πρὸς Βηθ.* ohne Näherbestimmung von *τὸ πέραν* durch ein Partic. von *βλέπειν* oder *ὁρᾶν* (= lat. *spectare*) schwerlich den gewünschten Sinn ergibt; und zweitens, daß alle am westlichen oder südlichen Ufer des Sees liegenden Landungsstellen freie Aussicht nach Beths. gewähren, so daß eine bestimmte Richtung nicht damit bezeichnet wäre. — Ss hat Mr 6, 45 *εἰς τὸ πέραν* fortgelassen, wahrscheinlich weil er wußte, daß es am Westufer des Sees kein Beths. gab.

[72]) Dies geschieht durch die Erzählung von der Rückfahrt ans Westufer Mr 6, 45—53; Mt 14, 22—24; Jo 6, 16—21.

[73]) Mt 14, 14 nur dies, andeutungsweise auch Jo 6, 2. — Zu *καλεῖν περὶ τ. βασ. τ. θ.* cf AG 1, 3; 8, 12; 19, 8.

[74]) Dem Lc eigentümliche Ausdrücke: *ἡ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν* (v. 12 cf 24, 29; Judc 19, 9. 11; Jer 6, 4) anstatt des doppelten *ἤδη ὥρα πολλή* Mr 6, 35. — *καταλύειν* im Sinn von einkehren v. 12 cf 19, 7, dazu *κατάλυμα* Lc 2, 7; 22, 11. — Ebendort *ἐπισιτισμός* Proviant klass. und LXX. — Der ganze Satz v. 13[b]: „wir haben nicht mehr als 5 Brote und 2 Fische, es sei denn, daß wir hingehen und für all dieses Volk Nahrungsmittel kaufen." Im Vergleich mit Mr 6, 37 f. ist, abgesehen von der bedeutenden Kürzung, zu beachten: *μήτι*, nur hier im NT hinter *μή*, ferner *ἡμεῖς* im Gegensatz zu dem Vorschlag der Jünger v. 12. — Statt *ἀγοράσωμεν* (Mr 6, 37; Mt 14, 15; *ἀγοράσητε* Mr 6, 40; cf Mt 15, 35; Jo 6, 10), das er selbst 12, 37; 13, 29

auf den Gang und die Bedeutung der Ereignisse bleibt er in bestem Einklang mit seinem Vorgänger und eben dadurch auch mit Mt und Jo. Die Absicht Jesu, sich vom Volk zurückzuziehen und mit den Ap. allein zu sein, wird auch diesmal (s. oben S. 351 zu 8, 22. 26) nur sehr unvollkommen erreicht. Nach kurzer Überfahrt ans Land gestiegen, sieht sich Jesus alsbald wieder von solchen Massen lernbegieriger Hörer und Heilung begehrender Kranker umringt, daß er es nicht über sich gewinnen kann, sich ihnen völlig zu entziehen. Bis zum Abend jenes Tages widmet er sich ihnen als Lehrer und Arzt, und am Abend schafft er den Tausenden auch noch Brot zur Stillung des Hungers. Hier aber setzt die Beteiligung der Zwölf, wie sie v. 12 wieder genannt werden, ein. Sie mahnen Jesum, der nicht daran zu denken scheint, daß er die Menge in die umliegenden Dörfer und Weiler entlasse, damit diese dort Unterkunft und Nahrung finden. Ihnen gibt Jesus zur Antwort (13[a]), daß vielmehr s i e den hungrigen Leuten zu essen geben sollen. Durch den Hinweis der Ap. auf den winzig kleinen Vorrat, der vorhanden ist, und auf die Schwierigkeit, die es haben würde, wenn sie selbst statt der Menge, die Jesus noch nicht gehen lassen will, in der Umgegend Nahrungsmittel für die Tausende kaufen sollten, läßt Jesus sich nicht abhalten (14), ihnen zu befehlen, daß sie die Menge veranlassen, in Tischgesellschaften eingeteilt, sich zum Mahle niederzusetzen. Darauf geben die Ap. einen staunenswerten Beweis grenzenlosen Vertrauens zu ihrem Meister durch (15) die Ausführung dieses Befehls. Nachdem dann Jesus die 5 Brote und die 2 Fische, auf deren Vorhandensein die Jünger ihn aufmerksam gemacht, in die Hand genommen und ein Dankgebet darüber gesprochen hat, bricht er die Brote und Fische in Stücke und verteilt sie unter die Ap., damit diese seinen anfänglichen Befehl „gebt ihr ihnen zu essen"

(cf 2, 7) gebraucht, bevorzugt er hier v. 14. 15 das im NT nur ihm geläufige *κατακλίνειν* (cf 7, 36; 14, 8; 24, 30) wahrscheinlich, weil von einem bequemen sich zurücklehnen bei diesem Niedersitzen aufs Gras nicht die Rede sein konnte. Statt des vulgären und zugleich semitischen doppelten *συμπόσια* und *πρασιαί* Mr 39f. (cf Blaß Gr. § 45, 3) gibt er (14) einfaches *κλισίας* und drückt den distributiven Sinn nur durch *ἀνά* vor dem folgenden Zahlwort aus (cf auch Lc 10, 1 mit Mr 6, 7). Wenn Lc ebendort nach überwiegender Bezeugung *ὡσεί* vor *ἀνὰ πεντήκοντα* setzt und die von Mr daneben gestellten 100 streicht, so erklärt sich das daraus, daß er dies in einer Anweisung Jesu an die Jünger gibt, Mr dagegen in dem Bericht über die Ausführung. Die Anweisung konnte nicht wohl so unbestimmt lauten, daß den Jüngern zwischen 50 und 100 die Wahl blieb; die Ausführung dagegen mag zwischen beiden Zahlen geschwankt haben. Durch das bei ihm sehr beliebte *ὡσεί* aber drückt Lc sowohl in bezug auf diese Zahl, wie auch in bezug auf die 5000 (14 = Mr 44) eigens aus, daß diese Zahlen nur auf ungefährer Schätzung beruhen, cf oben S. 205 A 75 zu 3, 23. — Die 200 Denare, wie hoch die Jünger die Kosten eines Ankaufs von Brot für die 5000 schätzen (Mr 37 cf auch Jo 6, 7) und das grüne Gras (Mr 39) läßt Lc bei Seite.

buchstäblich erfüllen können [75]). In dem letzten Satz der Erzählung (17) werden zwar die Ap. nicht mehr als die handelnden Personen genannt (cf dagegen Jo 6, 12 f.), aber die Zwölfzahl der Körbe, welche mit den von der Mahlzeit übriggebliebenen Brotstücken gefüllt wurden, weist doch unzweideutig auf die zwölf Ap. als die Einsammler der Brocken hin. Ihre anfänglichen Bedenken sind widerlegt; ihr blindes Vertrauen auf die Macht Jesu, jeder Not abzuhelfen, ist glänzend gerechtfertigt; sie, die bereits angefangen haben, sich als „Diener des Worts" zu betätigen (9, 1—6), mußten dadurch, daß sie von Anfang bis zu Ende mithandelnde „Autopten" dieses unbegreiflichen Vorgangs waren, für ihren besonderen Beruf wunderbar gestärkt werden.

6. Das Bekenntnis des Petrus und die erste Ankündigung des Leidens 9, 18—27. Die vorige Erzählung entbehrt insofern des zu erwartenden Abschlusses, als wir nicht erfahren, wie Jesus, der in der Absicht, mit den Jüngern allein zu sein, über den See gefahren war, sich vom Volk wieder losgemacht, und wohin er sich begeben hat. Die hier beginnende Erzählung aber entbehrt jeder Orts- und Zeitangabe, schon infolgedessen auch jedes Anschlusses an das Vorige. Ein Blick auf Mr, dem Lc von 8, 4 bis dahin sich enge angeschlossen hat, zeigt, daß Lc über den ganzen Inhalt von Mr 6, 45—8, 26 (cf Mt 14,

[75]) In v. 16 leidet die Darstellung, die am genauesten mit Mr 6, 41 übereinstimmt, unter ihrer eigenen Kürze. Ist das in die Hand Nehmen der 5 Brote ebenso wie das über dieselben gesprochene Dankgebet ein einziger Akt gewesen, so müssen sie in einem Korb vor Jesus gebracht und dieser von ihm ergriffen worden sein. Bei Vergleichung von Jo 6, 11 scheint schon das eine Ungenauigkeit aller Syn., daß sie sofort auch die Fische mit den Broten als Objekt des *λαμβάνειν* zusammenfassen. Während aber Mr als Objekt von *κατέκλασε* nur die Brote nennt (auch Mt 14, 19 nur anders gestellt) und wie auch Jo nachher von den Fischen noch besonders redet, faßt Lc Fische und Brote zunächst als Objekte von *εὐλόγησεν* in ein *αὐτούς* zusammen, so daß zu dem folgenden *ἔκλασε*, was doch nur auf die Brote paßt, auch die Fische als Objekt scheinen hinzugedacht werden zu sollen. — Zweifelhaft ist, ob hinter *εὐλόγησεν* zu lesen (I) *ἐπ' αὐτούς* (so D, Mn [Epiph. schol. 12, auch in der Refutatio dazu; dagegen scheint Adamantius p. 108, 25 mit *εὐχαριστεῖ* ohne Zusatz ungenau], a b ff² l q r, Ss Sc) oder (II) *αὐτούς* (A B C L . . . , c e [*eos*] Vulg [*illis*], Sah Kopt, S²) oder (III) keins von beiden (ℵ X [nicht D, wie Tschd angibt] S¹). Bedenkt man, daß Ss Mt 26, 26 *ἐπ' αὐτόν*, Mt 26, 27 *ἐπ' αὐτό* zusetzt, und daß Mr 8, 7 das Objekt zu *εὐλογήσας* in bezug auf Stellung und Form (*αὐτά* u. *ταῦτα*) schwankend überliefert, von vielen ganz ausgelassen ist, so scheint III an unserer Stelle urspr. zu sein. Die Erinnerung an das Abendmahl verleitete dazu, dem im Sinne von „Gott preisen, ein Dankgebet, eine *Beracha* d. h. hier ein Tischgebet sprechen" keines ausgesprochenen Objekts bedürftigen *εὐλογεῖν* (Mt 14, 26; Mr 6, 41; Lc 24, 30; 1 Kr 14, 16) durch Beifügung von *αὐτούς* (cf 1 Kr 10, 16) oder *ἐπ' αὐτούς* den Sinn von Segnung, Konsekration der Brote zu geben. — Daß der nur von Sc (nicht Ss) hinter v. 17 angehängte Zusatz aus Mt 14, 21 hinter Lc 9, 14 nicht mehr am Platz ist, versteht sich von selbst.

22—16, 12) hinweggeht, und zwar ohne die Absicht, diesen reichen Stoff ganz oder teilweise an einer späteren Stelle seines Buchs zu verwerten. An wenigen Stellen des 3. Ev. zeigt sich so deutlich, wie wenig der Vf dem Anspruch auf eine lückenlose Geschichtserzählung und eine vollständige Verwertung des ihm zugänglichen Stoffs entsprechen will. In 9, 18—43 schließt er sich wieder enger an Mr 8, 27—9, 29 an, sachlich beinah nichts hinzufügend, einiges fortlassend und durchweg den Ausdruck kürzend [76]). Die Erzählung beginnt mit den auf den ersten Blick befremdlich scheinenden und daher früh zu verschiedenen Änderungen reizenden [77]) Worten: „Und es geschah (eines Tages), während er für sich allein im Gebet begriffen war, (daß) die Jünger bei ihm waren.“ Die Verbindung von *κατὰ μόνας* mit dem Folgenden, welche Hofmann vorschlug, würde einen sonderbaren Ausdruck für den Gedanken schaffen, daß nur die Jünger, nicht auch andere Leute zugegen waren, was durch *μόνοι* vor oder hinter *οἱ μαθηταί* auszudrücken war. Nur von Jesus allein wird gesagt, daß er, wie die periphrastische Konstruktion andeutet, mit anhaltendem Gebet beschäftigt war, und im Gegensatz zu einem Beten vor den Ohren anderer und zu dem Zweck, daß andere sein Gebet hören (cf v. 16; Jo 12, 27f.; 17, 1ff.), wird durch *κατὰ μόνας* noch ausdrücklich bemerkt, daß es ein Beten Jesu ohne Mitbeter war, ein Gebetsverkehr nur zwischen Jesus und Gott [78]). Dies schließt aber nicht aus, daß seine Jünger sich in seiner Nähe befanden (cf Mr 4, 10). Nimmt man hinzu, daß nach v. 23 sehr bald nach einem nur zwischen Jesus und den Jüngern geführten Gespräch (18^{b}—22) ein noch größerer Kreis von Hörern vorhanden ist, vor dem Jesus von der nur den Ap. gemachten Ankündigung seines Leidens eine nicht nur den Ap. geltende Anwendung macht, so gewinnen wir eine ähnliche Vorstellung von der äußeren Sachlage, wie die, welche 6, 12—19 mit deutlicher Unterscheidung der einander folgenden Momente geschildert ist. Nach Vollendung seines einsamen Gebetes hat Jesus die in seiner Nähe gebliebenen Jünger herangerufen (cf 6, 13) oder ist an sie herangetreten (cf 22, 45). Die

---

[76]) Lc sagt nicht, daß das Bekenntnis des Pt auf einer Wanderung nach Cäsarea Philippi stattfand (Mr 8, 27), und nichts von dem Protest des Pt gegen die Leidensankündigung (Mr 8, 32f.) und tilgt den Satz Mr 8, 37. Mit dem eigentümlichen Inhalt von Mt 16, 13—28 (v. 14 Jeremia, 16^{b} von *ὁ υἱός* an bis 19) berührt sich Lc in keiner Weise.

[77]) D, a c e d, Sc tilgen *προσεύχεσθαι*, D d geben aber zugleich *αὐτούς* statt *αὐτοῦ*, so daß *συνῆσαν αὐτῷ* müßig erscheint; besser Sc „als er allein war und seine Jünger mit ihm“. Weniger gewaltsam Ss (s. die letzte Ausg. unter den Add. p. 280): „und als er betete allein und die Jünger mit ihm, fragte er sie“. B* und einzelne Min haben *συνήντησαν* st. *συνῆσαν*, ein Evangeliar *συνήχθησαν*.

[78]) Lc 5, 16; 6, 12; 9, 28; 11, 1; 22, 42; Mt 26, 36.

Frage: für wen, d. h. für was für eine Persönlichkeit die Volkshaufen ihn halten und erklären, wird von den Jüngern (19) durch Anführung der darin bereits v. 7 f. erwähnten, im Volk verbreiteten Meinungen beantwortet, was so zu denken sein wird, daß der Eine die eine, der Andere die andere Meinung vorbrachte. Die hiedurch vorbereitete Frage (20), für wen die Jünger Jesum halten, beantwortet der eine Pt im Namen aller mit dem kurzen Bekenntnis „für den Christ Gottes". Schon durch die beiden Fragen mit ihrer Gegenüberstellung von *οἱ ὄχλοι* und *ὑμεῖς δέ* wird die sich vollziehende Scheidung zwischen der Jüngerschaft und dem Volk von Galiläa (8, 10) wieder in Erinnerung gebracht. Zu noch schärferem Ausdruck kommt sie in dem strengen Verbot an die Jünger (21), das von Pt abgelegte und schon dadurch, daß Jesus demselben nicht widerspricht, von ihm bestätigte Bekenntnis ihres gemeinsamen Glaubens nicht weiter zu verbreiten. Die Predigt des Ev von der Gottesherrschaft bleibt nach wie vor Berufspflicht der Ap. und je und dann aller zum Glauben an Jesus als den verheißenen Messias gelangten Jünger (9, 2. 6. 60; 10, 9. 11). Aber die Formel des Bekenntnisses zu Jesus als dem verheißenen König soll, wie richtig sie sein mag, nicht als Parteilosung unter die außerhalb des Jüngerkreises stehende Volksmasse geworfen werden. Warum Jesus dies nicht will, gibt Lc im Unterschied von Mr (8, 31) oder doch deutlicher als dieser zu verstehen, indem er (22) durch ein das Folgende enge mit dem Verbot verbindendes und demselben unterordnendes Part. *εἰπών* die Ankündigung einleitet, daß der Menschensohn viel leiden und von der obersten Behörde seines Volks verworfen, ferner auch getötet und am dritten Tage auferweckt werden muß. Weil dies der notwendige, von Gott gewollte und von Jesus erkannte Weg ist, auf welchem er zu der ihm als Messias bestimmten Herrlichkeit gelangen soll (cf v. 31. 44; 24, 26), und weil es das durch seine Obrigkeit vertretene jüdische Volk in seiner Gesamtheit ist, das ihn als einen falschen Messias verwerfen wird, darum sollen, bis dies alles geschehen ist, die Jünger sowenig, wie Jesus es getan hat, auch nur versuchen, die Masse des Volks durch das volkstümliche und mißverständliche Losungswort von dem erschienenen Messias für Jesus zu gewinnen. Wohin das führen würde, hatte sich schon damals deutlich genug gezeigt cf Jo 6, 15. — Die Absetzung der Rede durch *ἔλεγεν δέ* (v. 23) setzt an sich schon voraus, daß Jesus die so eingeleiteten Worte wenn auch nicht bei anderer Gelegenheit, so doch nicht in unmittelbarem Anschluß an das Vorige gesprochen hat (s. oben S. 241 A 39 zu 4, 23. 24). Vollends ergibt sich dies aus dem hinzutretenden *πρὸς πάντας*. Denn die v. 18—22 berichtete Verhandlung ist nur zwischen Jesus und den Jüngern, wofür wir in diesem Zusammenhang auch sagen dürfen, den Aposteln (cf 8, 1 mit 8, 9 oder 9, 10. 12 mit 9, 16)

geführt worden und zwar, wie namentlich v. 21 f. zeigt, nicht in Anwesenheit eines weiteren Hörerkreises. Lc überläßt es dem Leser wieder, sich selbst zu sagen, was sein Bericht voraussetzt, daß eine größere Menge sich inzwischen um Jesus und die Ap. gesammelt hat[79]). Es sind das nicht ständige Jünger, aber auch nicht ein Haufe Gleichgiltiger, sondern, wie der Inhalt der an sie gerichteten Ansprache zeigt, Leute, die diesmal oder manchmal Jesu und seinen Jüngern auf ihren Wanderungen nachzogen, um keine Gelegenheit zu versäumen, ihn reden zu hören und handeln zu sehen. Auch solche Leute sollen sich gesagt sein lassen, was Jesus ihnen, mit den Ap. sie zusammenfassend sagt (23): „Wenn einer gewillt ist, hinter mir her zu gehen, soll er sich selbst verleugnen und sein Kreuz, d. h. das Kreuz, an welches er selbst gehängt werden soll, täglich sich aufladen und (so) mir nachfolgen." Im Unterschied von dem nur ähnlichen Spruch Lc 14, 27 = Mt 10, 38 ist hier durch die Voranstellung der allgemeineren Forderung der Selbstverleugnung und im Unterschied von der Form des gleichen Spruchs Mt 16, 24; Mr 8, 34 überdies durch das dem Lc eigentümliche *καθ' ἡμέραν* der symbolische Sinn des Kreuztragens sichergestellt[80]). Da nach den Evv Jesus erst in allerletzter Zeit deutlich oder auch nur andeutend von seiner bevorstehenden Tötung als Kreuzigung geredet hat (Mt 20, 19; Jo 12, 32 f. cf Lc 24, 7), konnten die Hörer in diesem Wort auch keine Weissagung seines Kreuzestodes erkennen, sondern nur annehmen, daß Jesus die Forderung der Bereitwilligkeit, das Schlimmste, wie z. B. den qualvollsten und schimpflichsten Tod zu erdulden, um ihm als Jünger treu zu bleiben, in eine von den Bräuchen bei Hinrichtung gemeinster Verbrecher hergenommene bildliche Form gekleidet habe[81]). Der natürliche Trieb der Selbsterhaltung darf für den Jünger Jesu nicht maßgebend sein, wenn sein Verhältnis zu Jesus in Frage kommt; denn gerade der, welcher um Jesu willen[81a]) sein Leben verliert, wird es eben dadurch erhalten (24 cf Jo 12, 25; Lc 17, 33). Daß

---

[79]) Mr 8, 34 ist die Voraussetzung ausgesprochen: *προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

[80]) *καθ' ἡμέραν* (wie 16. 19 ohne das 11, 3; 19, 47 überwiegend bezeugte *τό* davor) fiel nach den Parallelstellen Mt 16, 24; Mr 8, 34 cf Mt 10, 38; Lc 14, 27 leicht und frühzeitig aus (C D . . ., älteste Lat, Ss [und andere syr. Hss s. Gwilliam's Apparat zu S^1 und Randglosse zu S^3, nicht so Sc S^1 S^3 Text], Orig. exh. mart. 12). Da es ihm an den 4 Parallelstellen an jeder Bezeugung fehlt, muß es bei Lc echt sein, ist also eine exegetische Glosse des Lc zu der bei Mr (= Mt 16, 24) vorgefundenen urspr. Form des Spruchs im Sinn von 1 Kr 15, 31; 2 Kr 4, 10; Rm 8, 36.

[81]) Cf Bd I^3, 416 A 56 und überhaupt S. 416 f.

[81a]) Durch *ἕνεκεν ἐμοῦ* ohne die Mr 8, 35 (cf Mr 10, 29) hinzugefügte Glosse *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* kehrt Lc zu der urspr. Form des Spruchs zurück, die auch Mt 16, 25 (cf Mt 5, 11; 10, 18. 39; Lc 6, 22) bewahrt hat.

die Forderung der Bereitschaft, selbst sein Leben für Jesus hinzugeben (24) und überhaupt die Selbstverleugnung zu üben (23), welche den Verzicht auf alle Erdengüter in sich schließt, keine zu allzuharte sei, bringt die Frage (25) zum Bewußtsein: „Welchen Vorteil hat ein Mensch, der oder wenn er die ganze Welt gewonnen, sich selbst aber verloren oder eingebüßt hat!“ [82]) Da dies vom Standpunkt des eingetretenen Strafgerichtes über den Jünger, der sich an die Welt verloren hat, geredet ist, knüpft sich hieran die Erinnerung an das letzte Gericht. Dann wird es an den Tag kommen, daß Jesus nicht zuviel von seinen Jüngern gefordert hat. Denn der Menschensohn, welcher dann umgeben oder bekleidet mit seiner eigenen und des Vaters und der heiligen Engel Herrlichkeit kommen wird, wird dann dessen sich schämen, der sich seiner und seiner Worte geschämt hat. Unter dem Kommen Jesu in Herrlichkeit, von dem bei Lc hier zum ersten Mal die Rede ist, kann nur das Widerspiel seiner zunächst bevorstehenden Tötung (22), die mit dem Eintritt des Endgerichts zusammenfallende Wiederkunft des Getöteten und Auferstandenen verstanden werden. Jesus stellt sich hier aber nicht wie anderwärts als den Richter im Endgericht dar, sondern als den Zeugen, der vor dem Richter, also vor Gott über die, welche sich als seine Jünger angesehen und ausgegeben haben, ein günstiges oder ungünstiges Zeugnis ablegen wird, wonach dann auch das Urteil ausfallen muß. Gegenstand aber seines Zeugnisses und somit auch Maßstab des göttlichen Urteils ist das persönliche Verhältnis und das Verhalten derer, die sich seine Jünger nennen, zu Jesus. Haben sie aus Menschenfurcht und aus Scheu vor der Schmach, welche das Bekenntnis zu dem von den Menschen verworfenen Jesus ihnen zuziehen muß, ihre Zugehörigkeit zu ihm verleugnet, so wird auch er seine Zugehörigkeit zu ihnen verleugnen. Daß das sich Schämen ebensogut in Handlungen als in Worten sich äußern kann, brauchte nicht erst gesagt zu werden; und da es sich im Zusammenhang dieser Rede um endgiltiges Gewinnen oder Verlieren des Lebens handelt (24 f.), versteht sich auch von selbst, daß im Endgericht, in welchem über das Gesamtergebnis jedes Menschenlebens das Urteil gefällt wird, nicht jede vereinzelte Verleugnung Jesu oder des Ev die hier angedrohte Straffolge finden wird. Die Jünger oder Verehrer Jesu aber, deren Stellung zu Jesus schließlich doch auf eine in Wort und Tat sich vollziehende Verleugnung Jesu und seines Ev hinausläuft, werden auch im Endgericht als Antwort auf ihr *οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον* (Mr 14, 71) aus dem Munde Jesu ein

[82]) So übersetzt Bengel in seinem deutschen NT (1753) trefflich *ξημιωθείς* in Anlehnung an den älteren Gebrauch von „Buße“ im Sinn von Geldstrafe. Das *ἑαυτόν* des Lc ist eine zulässige Übersetzung des aram. נפשׁה neben dem *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* des Mr und des Mt.

οὐκ οἶδα ὑμᾶς zu hören bekommen [83]). Eine genau entsprechende Aussage über diejenigen Jünger, welche Jesum bis ans Ende in Wort und Tat bekennen, unterbleibt hier [84]), wie Mr 9, 1; indem aber Lc im Unterschied von Mr die folgende Verheißung (27) durch λέγω δὲ ὑμῖν ἀληθῶς [85]) unmittelbar an die drohende Weissagung vom Gericht (26) anschließt, stellt er die so eingeleitete Verheißung der Drohung gegensätzlich gegenüber und zwar als eine überraschende, der ausdrücklichen Versicherung ihrer Zuverlässigkeit bedürftige. Man könnte den Gedanken durch Ergänzung weniger Worte so wiedergeben: „Wie unglaublich es auch klingen mag, ich sage euch wahrheitsgemäß: es sind unter den da (dort) [86]) Stehenden einige, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie die Königsherrschaft Gottes sehen.“ Auch wenn nicht feststünde, daß Lc den Mr vor sich gehabt hat, wäre nicht daran zu denken, daß der von ihm gewählte Ausdruck (τῶν) αὐτοῦ (ἑστηκότων)

---

[83]) Mt 25, 12 cf Mt 7, 23. Daß dort wie Mt 16, 27; 24, 43—25, 46; Lc 19, 12—27; Jo 5, 22—27 Jesus als der Richter, hier bei Mr und Lc (auch 12, 8f.) ebenso wie Mt 10, 32f. als der vor Gott als dem Richter für oder gegen die Bekenner seines Namens auftretende und dadurch das Urteil Gottes bestimmende Zeuge vorgestellt ist, tut der wesentlichen Zusammengehörigkeit dieser Aussprüche keinen Eintrag.

[84]) In dem parallelen Zusammenhang drückt Mt (16, 27ᵇ) das verschiedene Los der getreuen Jünger und der Verleugner durch einen für das Endgericht überhaupt giltigen Satz aus; in dem nur verwandten Zusammenhang Mt 10, 32f. Lc 12, 8f. geht der die Verleugner bedrohenden Weissagung eine entsprechende Verheißung für die treuen Bekenner voran.

[85]) ἀληθῶς entspricht dem ἀμήν Mr 9, 1; Mt 16, 28, ist aber nicht wie dieses ein elliptischer Ausruf (Bd I³, 217), sondern ein wirkliches Adverb und gehört, wie auch ohne das ungenügend bezeugte ὅτι hinter ὑμῖν aus dem Sprachgebrauch des Lc sich ergibt, nicht zu dem folgenden εἰσίν, sondern zu λέγω cf 12, 44; 21, 3; zu οἶδα AG 12, 11. Cf auch ἐπ' ἀληθείας 4, 25; dasselbe zu διδάσκεις 20, 21, zu καταλαμβάνομαι AG 10, 34. Nur Lc 22, 59; AG 4, 27 gehört letzteres, bei Lc aber niemals ἀληθῶς, als ein „in der Tat“ in die Aussage einer Tatsache.

[86]) Statt des viel weiter verbreiteten, aber von vornherein der Interpolation aus Mt 16, 28; Mr 9, 1 verdächtigen ὧδε ist das ziemlich seltene Ortsadverb αὐτοῦ durch ℵ B L Ξ, fam. 1 ansehnlich genug bezeugt. Als eine Spur davon kann auch gelten ein ungenaues, übrigens mehr nach Mt 16, 28 gegebenes Citat bei Epiph. haer. 69, 79. Für eine Verschiedenheit der Evv in diesem Punkt könnte auch sprechen, daß Ss Mr 9, 1 ein anderes Wort (הנן) hat, als Ss Sc Lc 9, 27; Mt 16, 28 (הרכא). Wie unser da zwischen hier und dort in der Mitte steht, so αὐτοῦ zwischen ὧδε und ἐκεῖ, jedoch letzterem näher und im NT mit diesem konkurrirend: Mr 8, 33 D, Min, Lat συνῆλθον αὐτοῦ neben συνέδραμον ἐκεῖ, AG 18, 19 neben αὐτοῦ stark bezeugt ἐκεῖ, vereinzelt auch AG 21, 4; sowohl ὧδε als ἐκεῖ schwach bezeugt Mt 26, 36. ganz unsicher AG 15, 34. Es bezeichnet nicht wie ὧδε den Ort, wo der Redende sich aufhält, sondern in der Regel als ein tonloses, der demonstrativen Kraft ermangelndes „da. daselbst“ einen vorher genannten Ort; nur wenn durch ταύτῃ, τῇδε verstärkt, ebenda, an dem gleichen Ort.

statt des Mr 9, 1; Mt 16, 28 dafür zu lesenden, übrigens aber von keinem Ev so häufig wie von Lc gebrauchten ὧδε eine nichtssagende Variation der Form sei. Für Mt, der seinen Lesern von der Anwesenheit anderer Leute außer den eigentlichen Jüngern Jesu nichts sagt, war es natürlich, den Kreis derer, aus welchem Einige seine Wiederkunft erleben sollen, von Jesus mit den Worten „die hier Stehenden" bezeichnen zu lassen. Weniger passend erscheint diese Redeweise bei Mr, der nach 8, 34 außer den Jüngern einen Volkshaufen den Hörerkreis bilden läßt, während doch durch τινές einzelne Personen nicht sowohl aus der Volksmenge, als aus dem Jüngerkreis herausgehoben werden sollen. Lc, der dem Mr sich anschließend nach 9, 23 gleichfalls einen großen, teilweise aus sehr unsicheren Elementen bestehenden Haufen die Umgebung Jesu bei der Rede v. 23—27 bilden läßt, empfindet das Unangemessene des Ausdrucks und ersetzt ὧδε durch αὐτοῦ. Die in der Erzählung gewöhnlich in αὐτοῦ liegende Bezugnahme auf eine vorangehende Ortsbezeichnung (s. A 86) wird in der lebendigen Rede durch eine Handbewegung ersetzt worden sein[87]). Auf die neben ihm stehenden oder bei der Ansammlung einer größeren Volksmenge hinter ihn zurückgetretenen Ap. hinweisend, spricht Jesus die überraschende Weissagung aus: von diesen seinen getreuen Jüngern werden nicht alle, aber doch etliche den Tod nicht erleben, bis sie die Gottesherrschaft sehen, d. h. mit andern Worten sie werden das Kommen der Gottesherrschaft erleben. Wie überall, wo von dem Kommen der βασιλεία τοῦ θεοῦ als einem zukünftigen Ereignis die Rede ist[88]), ist darunter nicht die durch das im Glauben aufgenommene Ev begründete Herrschaft Gottes in den Herzen der Gläubigen und erst recht nicht die Genossenschaft der Gläubigen, die Gemeinde Jesu zu verstehen, sondern die endgiltig und allseitig hergestellte, jeden Widerstand ausschließende Herrschaft Gottes in der Welt und über die Welt. Diesen Stand der Dinge sehen heißt die Herstellung desselben erleben und zwar zum Heil und zur Freude für sich selbst[89]). Daß die, von welchen dies gilt, dann überhaupt den Tod nicht erleiden werden, liegt nicht in den Worten ἕως ἂν ἴδωσιν κτλ., aber in der Natur der Sache; denn wer die vollendete Gottesherrschaft in diesem Sinne zu sehen bekommt und als ein Bürger in das damit hergestellte Königreich Gottes aufgenommen wird, ist eben damit auch der Notwendigkeit

---

[87]) Cf Jk 2, 3; so wohl auch Mt 26, 36 αὐτοῦ = Mr 14, 32 ὧδε, wo bedeutende Zeugen das eine wie das andere getilgt, andere die beiden Ortsadverbien vertauscht haben.

[88]) Cf z. B. Lc 11, 2; 14, 15—24; 17, 20—37; 19, 11—27; 21, 31; AG 1, 6.

[89]) Jo 3, 3, nicht wesentlich verschieden von 3, 5. Cf ἰδεῖν mit ähnlichen Objekten Lc 2, 26. 30; 10, 24; 17, 22; Jo 8, 56, auch Jo 3, 36

und jeder Möglichkeit des Sterbens entnommen. Insofern sind die einzelnen treuen Jünger, welche das Kommen der Gottesherrschaft in diesem Sinne sehen und erleben werden, das glänzendste Beispiel für die allgemeine Regel, daß der Jünger, der um Jesu willen sich selbst und die Welt verleugnet, sein Kreuz willig auf sich nimmt und durch keine Furcht vor dem Spott oder der Macht der gottlosen Menschen sich abhalten läßt, mit Wort und Tat im Bekenntnis zu seinem Meister zu beharren, sein Leben und sich selbst für ewig rettet. Während Mt (16, 28) in seiner Wiedergabe derselben Rede dieser anscheinend nicht in Erfüllung gegangenen Weissagung Jesu die Form gegeben hatte, daß die Wiederkunft des mit königlicher Macht und Herrlichkeit bekleideten Jesus als das Ereignis genannt war, welches einige seiner Jünger noch erleben sollten, haben Mr und Lc statt dessen den Eintritt der Königsherrschaft Gottes genannt; aber nur Mr (9, 1), nicht Lc [90]), hat dieses Ereignis durch den Zusatz *ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει* formell näherbestimmt oder, auf die Sache gesehen, vielmehr irgend eine, nicht leicht im voraus zu bestimmende Phase in der allmählichen Entwicklung der herankommenden Gottesherrschaft an die Stelle ihrer endgiltigen Verwirklichung gesetzt. Ist dies im Vergleich mit Lc ein Versuch, das dunkele Wort auszudeuten, so kehrt Lc durch Beseitigung dieser Glosse zu einer ursprünglicheren Form der Überlieferung zurück, wie schon einmal in v. 25 s. oben S. 378 A 81[a]. In der Sache trifft er zugleich mit Mt zusammen; denn das Reich Gottes, welches der wesentliche Inhalt des Ev Jesu (Lc 4, 43; 8, 1; 9, 2), wie vordem des Täufers (3, 18; 16, 16) und ein Gegenstand des Gebetes und der Hoffnung seiner Gemeinde (11, 2; 12, 31f.; 18, 7f.) wie früher Israels (Lc 2, 25. 38; 10, 24; AG 26, 6f.) war, ist auch das Reich des Messias (1, 32f.; 19, 11—27; 22, 24f.), und es kommt in dem vollen Sinne, in dem es ein Gegenstand der Hoffnung der Gemeinde ist, zur Verwirklichung, indem Jesus der Christ in königlicher Herrlichkeit und Macht wiederkommt (9, 26; 23, 42). Auf den Vorstellungsinhalt gesehen, liegen also in Mt 16, 28 und Lc 9, 27 zwei synonyme Ausdrücke derselben Tatsache vor. Aber der Ausdruck des Mt muß die ursprünglichere Form der Überlieferung sein; denn er bereitete der Gemeinde, je mehr die Reihen der ersten Generation, der Zeitgenossen Jesu sich lichteten, ohne daß der Herr kam, die größeren Schwierigkeiten und er widerstrebte stärker als der Bericht des Lc den Versuchen der Zurechtlegung und Umdeutung. Er hat aber auch seinesgleichen an anderen Aussprüchen Jesu, die nach der Zerstörung Jersalems nicht mehr

---

[90]) Einige Min haben es auch hier zugesetzt, auch Sc, dieser jedoch *ἐν δόξῃ* st. *ἐν δυνάμει*.

erfunden werden konnten[91]), und es entspricht ihm der eschatologische Anschauungskreis des Paulus.

7. Die Verklärung auf dem Berge 9, 28—36. Zum ersten Mal und eigentlich nur hier[92]) in dem mit 8, 1 begonnenen Abschnitt wird am Anfang und nach dem Schluß einer Erzählung (28. 37) die Zeitfolge der Ereignisse genau ausgedrückt. Es geschieht aber nur darum, weil ohne die zeitliche Nähe der Ereignisse der innere Zusammenhang, welcher in diesem ganzen Abschnitt unseres Ev das die Stücke verknüpfende Band ist, nicht recht einleuchten würde. Im Gegensatz zu dem nicht mehr fernen Todesleiden, das ihm bevorsteht, hatte Jesus auf sein Wiederkommen in Herrlichkeit und das damit gegebene Kommen des Gerichts und der Gottesherrschaft als ein Ereignis hingewiesen, das nicht alle, aber doch einige seiner Jünger noch erleben werden, das also nach Ablauf einiger Jahrzehnte schien eintreten zu sollen. Aber schon nach einer Woche und ohne daß ein einziger aus dem Jüngerkreis inzwischen gestorben war, erlebten drei Ap. als Augenzeugen einen wunderbaren Vorgang, der ihnen verbürgen konnte, daß ihrem sterblichen und dem Tod noch erst entgegengehenden Meister eine Verherrlichung seiner leiblichen Natur zugedacht sei, wodurch er dem Tod überlegen und der überirdischen Welt Gottes und ihren Bewohnern gleichartig werden sollte. Wieder sind es die drei, schon 8, 51 als die Jesu Nächststehenden unter den Ap. gekennzeichneten Männer, welche allein Jesus in seiner Nähe behält, indem er sich zum Gebet auf einen Berg[93]) zurückzieht (s. oben S. 376 zu 9, 18). Während er betet und ehe seine Begleiter aus dem Schlaf, der sie überwältigt, erwacht sind (32), geschieht oder beginnt doch zu geschehen, was v. 29—31 berichtet wird. Denn als sie erwachen, sehen sie wohl noch die Gestalt Jesu in wunderbarem Glanze leuchten und sehen auch noch zwei

---

[91]) Mt 10, 23; Jo 21, 20—23; Mt 24, 34—37 = Mr 14, 29—36 = Lc 21, 29—36 s. Bd I³, 409. 669 ff.; IV², 697 ff.

[92]) Nicht zu vergleichen ist 10, 1 *μετὰ ταῦτα* und die nur durch die Verkettung der Handlungen verbürgte Zeitfolge 8, 26. 40. 42. 49. — Statt „nach sechs Tagen" Mr 9, 2 = Mt 17, 1 schreibt Lc *μετὰ τ. λ. τ. ὡσεὶ ἡμέρας ὀκτώ* (zum Nomin. cf Blaß § 33, 2), weil jenes gegen die Meinung des Lc und wohl auch des Mr nach Analogie der Synonymik von „nach 3 Tagen" (Mr 8, 31; 10, 34) und „am dritten Tage" (Lc 9, 22; 18, 33; AG 10, 40) so verstanden werden konnte, daß zwischen dem einen und dem anderen Ereignis nur 4—5 Tage verstrichen seien, indem der Tag des einen wie des anderen in die Zählung einbegriffen wurde cf Bd IV², 146 A 68; S. 680 A 59. So zählt Lc hier in der Tat, bedient sich aber des ihm so geläufigen *ὡσεί* (oben S. 205 A 75), weil er sich nicht den Anschein geben mag, als ob er wisse, wieviel von dem Anfangs- und dem Schlußtag nach dieser Zählung inzwischen verstrichen sei.

[93]) Zu dem Artikel bei *ὄρος* (Mr 9, 2 wie Mt *εἰς ὄρος ὑψηλόν*) s. oben S. 278 A 26 zu 6, 12.

Männer neben ihm; wenn aber von den Ap. gesagt wird, daß sie diese Männer mit ihm zusammen stehen sahen, so muß sich Jesus vom Gebet erhoben haben (cf 22, 44. 45); und da weiter nur noch (33) der Augenblick vergegenwärtigt wird, in welchem die beiden fremden Gestalten sich von Jesus trennen, so haben die Ap. auch nicht gehört, daß und was jene mit Jesus geredet haben. Was v. 29—31 berichtet wird, kann also, sofern es nicht lediglich die Entstehung der nachher von den Ap. geschauten Erscheinung aussagt, nur auf nachfolgenden Mitteilungen Jesu an die 12 Ap. beruhen. Das Angesicht Jesu gewann ein anderes, als das gewöhnliche Aussehen (cf Mr 16, 12), wir dürfen nach v. 32 ergänzend hinzufügen, daß es in einem den Jüngern ungewohnten Licht leuchtete (cf Ap 1, 14). Auch seine Bekleidung, die für gewöhnlich und zumal auf Wanderungen dunkelfarbig war, wurde blendend weiß [94]). Die zwei Männer, die gleichfalls in überirdischem Glanz zuerst Jesu [95]), dann aber auch den Jüngern erschienen (32), werden in einem zwischenein geschobenen Relativsatz (30) als Moses und Elias bezeichnet. Als wesentlicher Inhalt aber ihrer an Jesus gerichteten Rede (31 ἔλεγον), also auch des zwischen ihnen und Jesus geführten Gesprächs (30 συνελάλουν αὐτῷ) wird (31) angegeben der Lebensausgang, den Jesus in Jerusalem erfüllen sollte. Unter der ἔξοδος [96]) Jesu kann nach den vorangegangenen Ankündigungen (v. 22. 26) und dem nachmaligen Verlauf der Geschichte nicht die gewaltsame Tötung für sich, sondern diese nur zusammen mit der nachfolgenden Auferstehung und Erhöhung zu himmlischer Herrlichkeit verstanden werden. Auch die letztere hat, sofern sie überhaupt ein innergeschichtliches Ereignis, ein sichtbarer Vorgang ist, Jerusalem und dessen Weichbild zum Schauplatz (cf 9, 51; AG 1, 4—12). Der in diesen drei Akten sich vollziehende Ausgang Jesu aus dem irdischen Leben ist zugleich sein Eingang in die himmlische Herrlichkeit (24, 26), in und mit welcher er dereinst wieder in die Erscheinung treten wird (9, 26; AG 1, 11). Aber der hier im Unterschied von v. 51 gewählte Ausdruck ἔξοδος und die Verbindung desselben als Objekt mit πληροῦν, welche

[94]) Nur die Amtskleidung der Priester und zwar nur während des Dienstes bestand aus weißer Leinewand (Ex 28, 43; Lev 6, 3; 8, 13); vornehme Leute trugen solche neben purpurfarbenen Wollstoffen (Lc 16, 19), Feldherrn neben vergoldetem Harnisch 2 Mkk 11, 8. In weißen Kleidern erscheinen die Engel und himmlischen Geister Mt 28, 3; Mr 16, 5; AG 1, 10; Ap 4, 4; 19, 14 und die selig gewordenen und von Sünden gereinigten Menschen Ap 3, 4. 5. 18; 6, 11; 7, 9. 13.

[95]) Auch ohne das nur schwach bezeugte αὐτῷ hinter ὀφθέντες (31) ergänzt sich dies Dativobjekt ebenso zu diesem Verb wie zu ἔλεγον.

[96]) Auch ohne Zusätze wie τοῦ ζῆν Jos. ant. IV, 8, 2 oder τοῦ βίου Just. dial. 105 Lebensausgang, also bei gewöhnlichen Sterblichen das Sterben, der Tod Sap Sal 3, 2; 7, 6; Philo de car. 4; 2 Pt 1, 15; Iren. III, 1, 1 cf Einl II³, 184 f.

den Ausgang als eine Jesu gestellte Aufgabe und obliegende Pflicht erscheinen laßt[97]), stellt das zunächst bevorstehende Todesleiden in den Vordergrund. Obwohl Jesus die Notwendigkeit dieses leidensvollen Schicksals längst erkannt und erst vor 8 Tagen bekannt hatte (9, 22), so war er doch der Verständigung hierüber, der Bestärkung in der Erkenntnis von der Notwendigkeit seines Leidens und in der Willigkeit, sich demselben zu unterziehen, bis zum Ende in viel höherem Maße bedürftig, als der Versicherung seiner zukünftigen Verherrlichung (22, 42 ff.). Jesu selbst galt in erster Linie die Erscheinung und die Äußerungen der beiden ihm erschienenen Gestalten. Wie wenig die anwesenden Ap. von dem, was sie, aus dem Schlaf erwachend, von der Erscheinung noch zu sehen bekamen, gleich damals begriffen haben, zeigt die Äußerung des noch schlaftrunkenen Pt (33): „Meister, es trifft sich gut, daß wir hier sind; und (seine Mitjünger mit sich zusammenfassend) laßt uns drei Hütten machen, eine für dich, eine für Moses, eine für Elias." Es genügt zur Auslegung die nachträgliche Bemerkung des Lc, daß Pt dies sprach ohne zu wissen, was er sagte. Einer ablehnenden Antwort Jesu bedurfte es nicht, weil (34), während Pt noch so redete, eine Wolke sich bildete und die Jünger wie Jesum beschattete, was die Jünger, deren Eintritt in die Wolke eben dadurch geschah, daß die Wolke sie bedeckte und einhüllte[98]),

---

[97]) Die Übertragung des Begriffs *πληροῦν* von dem, was zur Vollendung, zum Abschluß gebracht wird (z. B. AG 13, 15 *τὸν δρόμον*, Kl 4, 17 *τὴν διακονίαν*, auch *τὸν λόγον τ. θ.* als Gegenstand pflichtmäßiger Verkündigung, auch *πληροφορεῖν* 2 Tm 4, 5. 17) auf das, wodurch das Ziel erreicht, das Maß voll wird, hat ihre Analogie an *πληροῦσθαι* in bezug auf Schlußpunkte eines Zeitraums Lc 1, 57; 2, 6, auch AG 2, 1 s. oben S. 109.

[98]) Zu *ἐπισκιάζειν* cf Lc 1, 35; AG 5, 15, besonders aber Ex 40, 35 (cf *καλύπτειν* v. 34). Da *σκιά* überall, wo daneben vom Licht die Rede ist, einen ausschließenden oder einschränkenden Gegensatz bildet (Lc 1, 79; Mt 4, 16, auch *ἀποσκίασμα* Jk 1, 17), so ist auch gesagt, daß der Lichtglanz, von dem Jesus, wie vorher auch Moses und Elias umflossen und die Jünger beschienen waren, durch die Wolke gedämpft oder ganz ausgelöscht wurde. Können Subjekt von *ἐφοβήθησαν* selbstverständlich nur die Jünger sein, so muß auch das *αὐτούς* hinter *ἐπισκιάζειν* sie bezeichnen; denn anderenfalls hätte das Subjekt von *εφοβ.* (*οἱ δὲ μαθηταί*) nicht unausgesprochen bleiben können. Obwohl nur Pt v. 33 als der Redende eingeführt wurde, waren doch die Plurale v. 34 statthaft, da Pt im Namen auch des Jo und Jk geredet hatte (cf 32 *Π. καὶ οἱ σὺν αὐτῷ*, 33 *ἡμᾶς*). Auf diese drei bezieht sich dann auch das zweite, gut genug bezeugte *αὐτοὺς* hinter *εἰσελθεῖν* (ℵ B C L, 157, Kop, Arm). Durch das weitverbreitete *ἐκείνους* (A D, Masse der Unc u. Min, Sah Got S^{ch}, noch deutlicher Ss Sc „u. als sie jene sahen in die Wolke eintreten, fürchteten sie sich", S^{pl} „u. sie fürchteten sich, als sie sahen Moses u. Elias eintreten in die Wolke") sollte die auch sachlich ganz unpassende Beziehung auf Moses u. Elias erzwungen werden. Was für Grund zum Fürchten hätten die Jünger dann gehabt? man müßte denn etwa auch noch Jesus in dieses *ἐκείνους* einbegreifen. Sehr begreiflich dagegen ist, daß die Jünger von Furcht ergriffen wurden,

mit Furcht erfüllte. Verständlich dagegen war ihnen, was eine aus der Wolke erschallende Stimme ihnen zurief (35): „Dieser ist mein Sohn, der Erkorene [99]), ihn höret.“ Da dies Gebot an Leute gerichtet ist, welche seit geraumer Zeit Jesum beständig zu ihnen selbst und zu anderen reden hörten, so ist es eine Mahnung an diese, Jesu als ihrem einzigen Lehrer und Führer (Mt 23, 8—10) vertrauensvoll zu folgen und durch nichts und durch niemand sich in dem Glauben an seine Verkündigung und im Gehorsam gegen seine Weisungen irre machen zu lassen. Als der, welchen Gott vom Himmel her abermals (cf 3, 22; 1, 32. 35) als seinen Sohn und zugleich als den zu großem Werk auserkorenen und berufenen Mann erklärt hat, verdient er, von seinen Schülern in diesem vollen und einzigartigen Sinn gehört zu werden. Alsbald, nachdem diese Stimme sich hatte hören lassen [100]), war alles vor den Augen der Jünger verschwunden außer Jesus allein, also auch die Wolke, wie vorher die beiden himmlischen Gestalten und der alles verklärende Lichtglanz. Obwohl Lc es nicht sagt, ist es doch nicht anders zu denken, als daß es durch eine ausdrückliche Anweisung Jesu veranlaßt war, wenn die Jünger zu jener Zeit niemandem von dem geheimnisvollen Erlebnis Mitteilung gemacht haben. Vergleicht man aber, daß Mr 9, 8 sehr nachdrücklich von dem Verbot erzählt, und die Befolgung des Verbots durch die Jünger 9, 9 nur andeutet, und daß Mt 17, 9 überhaupt nur das Verbot erwähnt, so ist nicht zu verkennen, daß Lc v. 36[b] durch positiven und negativen Ausdruck eine Tatsache sehr stark betont, welche bei Mr kaum zwischen den Zeilen zu lesen ist. Dazu kommt, daß Lc durch ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις das Schweigen der Jünger ausdrücklich auf die nächste Zeit nach dem Ereignis beschränkt und damit auch sagt, daß sie später anderen davon erzählt haben. Warum aber sagt er dies gerade hier und z. B. nicht in dem schon durch die Gleichheit der drei Zeugen aus dem Jüngerkreis vergleichbaren Fall 8, 56, da es sich doch von selbst versteht, daß etwas von nur wenigen Erlebtes nur durch Mitteilung derselben an andere ein Gegenstand der Gemeindeüberlieferung und über-

als sie sich plötzlich aus dem blendenden Lichtschein in Wolkendunkel versetzt und eingehüllt fanden, so daß sie auch Jesum nicht mehr sahen; denn das εὑρέθη v. 36 setzt voraus, daß er ihnen eine Zeit lang unsichtbar gewesen war, cf die hierin deutlichere Darstellung Mt 17, 6—8.

[99]) ἐκλελεγμένος (so ℵ B L Ξ Ol, 1 (ἐκλεκτός), a ff² l aur gat, Sah Kop, S³ Rand, Arm cf Lc 23, 35; Jo 1, 34 Bd IV³, 124 f.) wurde früh durch das von Mr 9, 7; Mt 17, 5 dargebotene und gebräuchlichere (cf Mt 3, 17; Mr 1, 11; 2 Pt 1, 17 und text. rec. von Lc 3, 22) ἀγαπητός verdrängt (so A C D . . ., Mn, b c e . . . Vulg, Ss Sc S¹ S³ Text), von manchen z. B. D auch noch ἐν ᾧ εὐδόκησα aus den Parallelstellen zugesetzt. Nur letzteres, nicht ἀγαπητός, wäre ein Äquivalent für ἐκλελεγμένος oder ἐκλεκτός cf Bd I³, 147 f.

[100]) Eines der Beispiele bei Lc für ἐν τῷ c. inf. aor., wo es besser mit nachdem als mit indem zu übersetzen ist cf Blaß § 71, 7.

haupt der geschichtlichen Kunde werden konnte? Ich wüßte auf diese Frage nichts anderes zu antworten, als daß Lc hiedurch das Bewußtsein bekundet und auch dem Leser zu verstehen gibt, daß er in diesem Stück nicht nur wiedererzählt, was er bei einem jener vielen Apostelschüler (1, 1) gelesen hat, die vor ihm in Geschichtserzählung sich versucht haben, sondern daß er hier mittelbar oder unmittelbar aus Mitteilungen des einen oder anderen der drei Zeugen schöpft, von welchen er nach seinem Vorwort ebensowenig wie von irgend einem anderen Ap. einen schriftlichen Bericht in Händen gehabt hat. Daß er die beiläufige Berührung des Ereignisses in 2 Pt 1, 16—18 gekannt und hier berücksichtigt haben sollte, ist schon darum unglaublich, weil gerade er im Vergleich mit Mr und Mt in der Wiedergabe der Himmelsstimme, also der eigens den Zeugen des Vorgangs zugedachten göttlichen Kundgebung am weitesten von 2 Pt 1, 17 abweicht. Dagegen wird durch jene Erinnerung an die Verklärung „auf dem heiligen Berge“ [101]), zumal wenn Pt den Brief geschrieben hat, bestätigt, daß Pt und das Brüderpaar, mit dem er sich dort zusammenfaßt, in ihrer Predigt je und dann jenes Erlebnisses zu gedenken pflegten. In der Tat finden sich in der Darstellung dieser Geschichte durch Lc neben sachlich gleichgiltigen stilistischen und redaktionellen Eigentümlichkeiten [102]) auch solche, die auf eine selbständige und, wie gesagt, mündliche Überlieferung und letztlich auf solche Mitteilungen eines Jo oder Jk zurückgehen. Dahin ist vor allem zu rechnen die Angabe des Gegenstandes der Unterredung zwischen Moses und Elias und Jesus (31), wofür sich bei Mr-Mt keinerlei Ersatz findet; ferner die von jenen charakteristisch abweichende Fassung des Rufes aus der Wolke (33 s. A 99) und die von Mr 9, 6 ebensosehr wie von Mt 17, 6 abweichende Veranlassung der Furcht, welche die Jünger ergriff (34), endlich die der Wirklichkeit gewiß genauer entsprechende Sonderung dessen, was die Jünger selbst gesehen und gehört haben, und dessen, was sie nur durch Mitteilung Jesu erfahren haben können. Daß Lc andrerseits die Erörterung über die rabbinische Lehre von der Wiederkehr des Elias (Mr 9, 11—13 = Mt 17, 10—13) fortläßt [103]), erklärt sich aus der Rücksicht auf seinen nächsten Leserkreis, bei welchem er Interesse und Verständnis für solche Schulfragen der jüdischen Theologie nicht voraussetzen konnte.

8. Die Ohnmacht der Jünger ohne Jesus 9, 37—43ª.

---

[101]) Cf Acta Petri ed. Lipsius p. 67; Einl II³, 56—60.

[102]) Dahin ist zu rechnen die Zeitangabe (28 s. oben S. 383), die Beschränkung der Verklärung der Person Jesu auf das Gesicht (29), das dem Lc eigentümliche *ἐπιστάτα* (33 cf 5, 5) statt *ῥαββί* (Mr) oder *κύριε* (Mt), die Participialkonstruktion *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει* (33 = Mr 9, 6).

[103]) S. oben S. 314 A 6 zu 7, 20ff. über den Mangel eines Äquivalents zu Mt 11, 14.

Hat Lc diese Erzählung wahrscheinlich mit den Worten begonnen (37) *ἐγένετο δὲ διὰ τῆς ἡμέρας κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους*[1]) d. h. „es geschah aber, nachdem sie im Verlauf des Tages vom Berge herabgestiegen waren", so wird damit auch gesagt sein, daß Jesus mit den Jüngern die Nacht auf dem Berge zugebracht[2]) und erst nach Tagesanbruch den Abstieg ausgeführt hat. Ersteres stimmt dazu, daß die Jünger, während Jesus betete, in tiefen Schlaf versunken waren (32), und daß Pt auch nach dem Erwachen noch wie ein Schlaftrunkener redete (33). Das *διὰ τῆς ἡμέρας* aber, welches nicht mit dem nur einen Augenblick bezeichnenden *συνήντησεν*, sondern mit *κατελθόντων* zu verbinden ist, sagt in dieser Verbindung zwar nicht, daß sie einen ganzen Tag zum Abstieg gebraucht haben, was durch ein *ὅλης* ausgedrückt sein würde (Mt 20, 6; Lc 5, 5), vielmehr nur dies, daß sie nicht schon bei Nacht, sondern erst im Verlauf des durch den Zusammenhang der Erzählung an die Hand gegebenen d. h. des dem Aufenthalt auf dem Berge folgenden Tages vom Berge herabgestiegen sind. Aber auch so verstanden, setzt der Ausdruck voraus, was wir nicht durch Lc, aber durch Mr 9, 2; Mt 17, 1 wissen, daß es sich um einen sehr hohen Berg handelt, von dessen Gipfel der Abstieg bis zu dem Punkt in der Ebene, wo Jesus auf einen offenbar ihn suchenden, zahlreichen Volkshaufen stieß, mehrere Stunden in Anspruch genommen haben mag[3]). Auch in diesem Abschnitt gibt Lc auf grund der viel weitläufigeren Darstellung des Mr[4]) und mit beiläufiger Benutzung einer von Mr unabhängigen Über-

---

[1]) So D, *per diem* a b d e ff² l, sachlich dasselbe *in eo die* r, *in illa die* f, Ss Sc (dieser über Rasur ein ⲙⲛ = *πάλιν*?), eine Hs von Sah (an demselben Tage). Die v. l. *τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* mit (ℵ B L S . .) oder ohne *ἐν* davor (A C E und die meisten griech. Hss) kommt zwar mit dem recht verstandenen *διὰ τ. ἡ.* aufs gleiche hinaus, hat aber erstens gegen sich, daß Lc überall *τῇ ἑξῆς* ohne *ἡμέρᾳ* und abgesehen von dem sehr zweifelhaften Fall 7, 11 (s. oben S. 306 A 88) auch ohne *ἐν* davor schreibt AG 21, 1; 25, 17; 27, 18. Ebenso *τῇ ἐπιούσῃ* AG 7, 26; 16, 11; 20, 15; 21, 18 (23, 11 mit folgendem *νυκτί*, AG 21, 26 *τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ*, auch an diesen Stellen ohne *ἐν*). Vereinzelte Ausstoßung von *ἡμέρᾳ* an unserer Stelle (so Ol) ist stilistische Besserung. Zweitens ist *διὰ τῆς ἡμ.* ein nichts weniger als gewöhnlicher, andrerseits aber lukanischer Ausdruck; denn ganz analog ist *διὰ (τῆς) νυκτός*, abgesehen von Lc 5, 5 (*δι' ὅλης τῆς νυκτός*) cf AG 5, 19; 10, 41 v. l.; 16, 9; 17, 10; 23, 31, wo überall der Artikel ansehnlich bezeugt ist und größte Wahrscheinlichkeit für sich hat, weil er von dem gebräuchlicheren, auch klass. (Kühner-Gerth I, 482) *διὰ νυκτός* abweicht. Der Artikel weist auf die bestimmte, durch den Zusammenhang an die Hand gegebene, sei es vorangehende oder nachfolgende Nacht. So also auch *διὰ τῆς ἡμέρας*.

[2]) Von nächtlichem Gebet Jesu auf Bergeshöhen 6, 12; Mt 14, 23; Jo 6, 15 ff. Zum Schlaf der Jünger 9, 32 cf Mr 14, 37. 40.

[3]) Über die falsche Tradition vom Thabor als Berg der Verklärung s. Bd I³, 559.

[4]) Lc übergeht die Disputation, in welcher Jesus die Jünger mit dem

lieferung einen kurzgefaßten, aber aus sich selbst durchaus verständlichen Bericht[5]). Da sonst keine Spur einer zweiten schriftlichen Quelle außer Mr zu erkennen ist, aus welcher Lc hier geschöpft hatte[6]), so wird die nur bei ihm zu findende Angabe, wodurch der Vater des kranken Knaben das Mitleid Jesu zu erregen sucht (38), daß es sein einziger Sohn sei, ebenso wie die gleiche Bemerkung 8, 42 (cf auch Lc 7, 12, wozu kein Parallelbericht vorhanden ist) aus mündlicher Überlieferung dem Lc zugegangen sein. Die Heilungstaten, welche die Ap. auf ihrer ersten Predigtwanderung vollbracht hatten (9, 6. 10), erklären es, daß in Abwesenheit ihres Meisters auch an sie solche Bitten gerichtet wurden; dieselben lassen es aber auch verwunderlich erscheinen, daß allen jenen 9 Aposteln auf einmal in diesem Fall die ihnen verliehene und von ihnen bereits erfolgreich geübte Heilkraft versagt. Da die Wirksamkeit dieses Charismas von dem Glauben ebensowohl des Inhabers der Gabe als des Heilung bei ihm Suchenden abhängt, so faßt Jesus die neun Apostel mit dem Vater des Kranken und zugleich mit der Masse seiner Volks- und Zeitgenossen in der unmutvollen Klage zusammen (41): „O du ungläubiges und verkehrtes Geschlecht! bis wann soll ich bei euch sein und euch er-

---

Volk verwickelt findet (Mr 9, 14b—16), ferner die ausführliche Unterhaltung Jesu mit dem Vater über die Krankheit seines Sohnes sowie die malerische Darstellung der Heilung (21—26) und die Belehrung der Jünger über den Grund ihres Unvermögens (28—29).

[5]) Nicht geschickt, aber doch unmißverständlich ist der Satz (39): „und siehe ein Geist ergreift ihn und plötzlich schreit er (der Knabe), und er (der Geist) reißt ihn hin und her mit Schaum (d. h. während dem Kranken gleichzeitig der Schaum vor den Mund tritt) und nur mit Mühe weicht er von ihm (d. h. ist der Geist dazu zu bringen, ihn in Ruhe zu lassen), ihn zerschlagend" d. h. die epileptischen Zustände pflegen nach einem besonders heftigen Anfall, wobei der Kranke sich manchmal beschädigt, nachzulassen. An dem Satz ist besonders von den Übersetzern viel herumkorrigirt worden. — Hobart p. 17 ff. führt zu *ἀφρός* Beispiele aus medicinischen Beschreibungen der Epilepsie an, außerdem medic. Parallelen zu *διασπαράσσειν*, *ἐξαίφνης* und 10 Belege für *ἐπιβλέπειν* von ärztlicher Besichtigung, sämtlich in aktiver Form. Daher wird auch, wenn man nicht mit ℵ D . . . *ἐπίβλεψον*, sondern mit A B . . . *ἐπιβλέψαι* liest, dies nicht als Imper. Aor. Med. *ἐπίβλεψαι*, sondern als Inf. Aor. Act. *ἐπιβλέψαι* zu lesen sein, zumal das Med. recht selten vorkommt. Unnötige Erinnerung an Lc 1, 48 und atl Stellen veranlaßte Sc zu übersetzen: „erbarme dich über meinen Sohn", noch sonderbarer Ss S[1] „wende dich zu mir" (sodann wohl als Einführung der Person bei Jesus: „mein Sohn, der mein einziger ist").

[6]) Das Einzige, was an Mt (17, 17) erinnern könnte, wäre der Zusatz *καὶ διεστραμμένη* zu *ἄπιστος* (41). Aber erstens könnte dies ebenso wie in einigen Min Mr 9, 19 auch in Lc interpolirt worden sein; Mn hat es nicht, Ss Sc haben es vor *ἄπιστος* gestellt. Zweitens ist es ein seit Deut 32, 5 (neben *σκολιός* cf Phl 2, 15) bekanntes Attribut einer tadelnswerten Generation, worin zwei von einander unabhängige Berichterstatter zusammentreffen können.

tragen!“ Es sind die Klagen und Anklagen der alten Propheten[7]), die auch dem Sohn Gottes nicht erspart bleiben! Aber die Klage über die Last, welche ihm der Verkehr mit seinen langsam fortschreitenden Jüngern und dem unverbesserlichen Volk auferlegt, lähmt nicht das Handeln Jesu, sondern leitet die rasch vor sich gehende Heilung des Besessenen ein. Ein neuer heftiger Anfall, welcher den auf den Befehl Jesu vom Vater herbeigeführten Kranken ergreift, noch ehe er unmittelbar vor Jesus angelangt ist (42), läßt die heilende Kraft des mit gebieterischer Zuversicht von Jesus gesprochenen Wortes um so deutlicher erkennen. Kein Wunder, daß (43[a]) alle Anwesenden über die darin sich erzeigende Majestät Gottes [8]) in ehrfurchtsvolles Staunen geraten.

9. Mancherlei Belehrungen der Jünger und solcher, die es werden wollen 9, 43[b]—62. Das erste der kleinen Stücke, welche unter dieser Überschrift zusammenzufassen sind, ist eine neue Ankündigung des Leidens Jesu, die zweite nach 9, 22. Obwohl Lc auch hier der Anordnung des Mr (9, 30 cf Mt 17, 22) folgt, beseitigt er doch wiederum die bei Mr vorliegende zeitliche und örtliche Verknüpfung mit dem Vorigen [9]). Statt dessen nennt er als Voraussetzung der abermaligen Leidensankündigung die Tatsache, daß „alle staunten über alles, was er (Jesus) tat“. Was 43[a] als Folge einer einzelnen Heilungstat angegeben war, wird hier in starkem Ausdruck als der Gesamteindruck bezeichnet, den die ganze Wirksamkeit Jesu auf alles Volk machte [10]); nicht als ob dieselbe mit der zuletzt berichteten Tat ihr Ende erreicht hätte [11]), aber es kommt auch hiedurch zum Ausdruck, daß Lc wenigstens in diesem ganzen Abschnitt 8, 1—11, 13

---

[7]) Deut 32, 5 (Lied Mose's s. auch vorhin A 6); Jes. 6, 11 Frage des Propheten bei seiner Berufung; 1 Reg 9, 4. 10 Klage Elia's. — Zu *γενεά* s. oben S. 317 A 12 zu 7, 31.

[8]) *μεγαλειότης* (bei Lc noch AG 19, 27 von einer heidnischen Gottheit) hier die in den *μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (AG 2, 11; Ps 71, 19), als welche Jesus auch seine Heilungstaten betrachtet wissen wollte (oben S. 357 zu 8, 39) sich darstellende Größe und Macht Gottes, 2 Pt 1, 16 die im Lichte der Verklärung auf dem Berge strahlende äußere Erscheinung Jesu.

[9]) Cf oben S. 348, 365. 375 zu 8, 19. 22; 9, 1. 18.

[10]) Die rasche Folge der Worte *πάντες . . . πάντων . . . ἐπὶ πᾶσιν* soll ins Ohr fallen.

[11]) Zumal die LA *ἐποίει* (ℵ A B C D . . ., Ss Sc, alle Lat, Sah?) statt der jüngeren *ἐποίησεν* schließt diese Vorstellung aus. Doch ist nicht zu verkennen, daß Lc von dieser Stelle an keine eigentliche Schilderung einer einzelnen Heilung oder sonstigen Wundertat oder der gesamten Wundertätigkeit Jesu bringt. Nur gelegentliche Rückblicke 10, 13 f.; 19, 37; 24, 19; kurze Erwähnung einzelner Heilungen als Anlaß von Disputationen 11, 14. 29; 13, 11 ff.; wegen des Gegensatzes von Juden und Samaritern 17, 22 ff.; als Anlaß und Anfang der letzten volkstümlichen Akklamationen. Auch in Jerusalem ist immer nur von Lehren und Hören die Rede 19, 47 f.; 20, 1; 21, 38, es fehlen bei Lc Parallelen zu Mr 11, 14. 20—23; Mt 21, 14. 18—22.

nicht auf die Wiedergabe der Zeitfolge und überhaupt auf eine in historischer und geographischer Hinsicht möglichst treue Darstellung der Geschichte Jesu bedacht ist, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten den überkommenen Stoff anordnet. Der Glanz der von allem Volk angestaunten Taten Jesu soll die Jünger nicht tauschen über den Ausgang seiner Geschichte. Sie sollen um so mehr mit ihrem inneren Ohr aufnehmen, was Jesus ihnen jetzt abermals sagt: Der Menschensohn soll in Menschenhände dahingegeben werden[12]), was das äußerste Gegenteil der Erwartung ist, daß Jesus als der vom Himmel her proklamirte Gottessohn und der langst von Gott erkorene und seinen Jüngern bekannte Messias demnächst in königlicher Macht und überirdischer Herrlichkeit sich vor der Welt offenbaren werde (cf 9, 20. 35). Im Vergleich mit der früheren Ankündigung (9, 22) war dies eine unheimlich dunkle Andeutung von der Preisgebung Jesu an menschliche Willkür und Gewalt ohne gleichzeitige Verheißung seines Sieges auch über den Tod[13]). Für die Fassungskraft der Jünger war es daher auch nach Meinung des Lc nicht deutlich genug geredet; denn er schließt seinen Bericht mit dem fast zu wortreichen Satz (45): „Sie aber verstanden dieses Wort nicht, und es war vor ihnen verhüllt, so daß sie es nicht begriffen, und sie fürchteten sich, ihn in bezug auf dieses Wort zu fragen[14])." Es

---

[12]) Nur dies heißt τίθεσθαι εἰς τὰ ὦτα (in der Bibel nur hier, zur Sache cf Jer 9, 19 δεξάσθω τὰ ὦτα ὑμῶν λόγους κτλ. oder das häufige ἐπιτιθέσθαι = נתן Ex 15, 26; Jes 28, 23). Es bedarf ebensowenig wie etwa der gebräuchlichere Ausdruck Lc 8, 8; 14, 35 einer Ergänzung durch Beifügung des Herzens (cf z. B. Ez 3, 10) oder Vertauschung mit diesem. Der Lat r *in auribus vestris vel in corde vestro*, Vulg nur *in cordibus vestris*, eine entbehrliche Verbesserung des Hieronymus, etwa in Erinnerung an Lc 1, 66; 21, 14. — Ungewöhnlich ist der Gebrauch von γάρ als Einführung der direkten Rede hinter der Ankündigung derselben durch τοὺς λόγους τούτους cf 12, 58. Es wird doch die kausale Bedeutung festzuhalten sein: „Nehmt zu Ohren, was ich euch jetzt zu sagen habe; denn es handelt sich um nichts geringeres, als daß) der Menschensohn" etc.

[13]) Ebenso im Vergleich mit den Parallelstellen Mr 9, 31; Mt 17, 22 f. Wenn Mr und Lc mit geschichtlichem Recht sagen, daß die Jünger das Wort nicht verstunden (anders Mt ἐλυπήθησαν σφόδρα), so hat Lc das Wort Jesu genauer berichtet als Mr; denn wenn Jesus nach Mr 9, 31 ziemlich ebenso offen und deutlich wie Mr 8, 31 f (παρρησίᾳ) geredet hatte, so ist nicht zu verstehen, warum die Jünger in dem späteren Fall ganz verständnislos blieben und nicht einmal wagten, Jesum um Aufklärung zu bitten.

[14]) Es häufen sich hier die stilistischen Merkwürdigkeiten. Hier liegt einer der Fälle im NT vor, wo ἵνα offenbar in die Bedeutung von ὥστε übergeht cf Blaß Gr.[2] S. 229. Selbst im Vergleich mit Mr 9, 32 ist das περὶ τοῦ ῥήματος τούτου gleich hinter τὸ ῥῆμα τοῦτο weitschweifig. Im NT unerhört sind αἰσθάνεσθαι und παρακαλεῖν, letzteres auch in LXX nicht ebenso gebraucht. Cf auch das A 12 Bemerkte. Wenn Lc schon dadurch, daß er kein Wort aus Mr 9, 32 fallen läßt wie durch die Stellung, die er trotz Beseitigung der örtlichen und zeitlichen Anknüpfung ans Vorige diesem Stück gibt, seine Abhängigkeit von Mr verrät, so zeigt er sich doch

ist, als sollte für die auch die Ap. mitbetreffende Klage Jesu über die Mühseligkeit seines Berufs als Lehrer und Erzieher ein Beleg beigebracht werden. — Einen weiteren bringt v. 46—48, dem sich sofort v. 49 f. ein dritter anschließt. Wiederum ohne jede Ortsangabe und zeitliche Anknüpfung [15]) erzählt Lc (46), daß unter den Jüngern eine Erörterung der Frage entstand, wer von ihnen wohl ein größerer sein möge (s. A 15 a. E.), und (47) daß Jesus, da er die Erwägung ihres Herzens erkannte, ein kleines Kind neben sich stellte und (48) auf diese hinweisend zu den Jüngern sprach: „Wer dieses Kind auf grund meines Namens aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat! So ist ja wahrlich [16]), wer unter euch allen ein Kleiner ist, eben dieser ein Großer.“ Wenn man aus v. 47, gleichviel ob man *εἰδώς* oder das gleichfalls stark bezeugte *ἰδών* liest, schließen möchte, daß es sich überhaupt nur um unausgesprochene Gedanken der Jünger handele, so ist doch andrerseits schwer vorstellbar, wie eine auf gegenseitiger Abschätzung der Jünger beruhende Erwägung ohne gegenseitigen Austausch gleichzeitig in den Herzen der 12 Ap. entstehen konnte. Dazu kommt, daß Lc das Ziel der durch *εἰσέρχεσθαι* und synonyme Wörter bezeichneten Bewegung nirgendwo sonst durch *ἐν*, sondern regelmäßig durch *εἰς*, selten auch durch *πρός* oder *ὑπό* c. acc. einführt [17]). Zu einer Ausnahme sah er sich nur hier dadurch veranlaßt, daß er *ἐν αὐτοῖς* im Sinne von „unter ihnen“, also nicht

---

hier durchaus nicht als den Stilisten, der die unbehilfliche Darstellung des Mr durch eine glattere und straffere ersetzt. Er schreibt hier auch nicht seinen eigenen Stil, also wohl denjenigen der Quelle, aus welcher er seine sachliche Abweichung von Mr schöpft. Mit Mt hat diese schriftliche oder mündliche Quelle nichts zu schaffen.

[15]) Durch Mr 9, 33 = Mt 17, 24; 18, 1 erfahren wir, daß dies in einem Hause zu Kapernaum verhandelt wurde, gleich nach Beendigung der Wanderung, in deren Verlauf die Leidensankündigung Lc 9, 44 f. erfolgte. Auch hier wieder tilgt Lc außer den Orts- und Zeitangaben mehr als ein Detail des Mr, nämlich 1) die Unterscheidung des unterwegs geführten Gesprächs der Jünger und des darauf bezüglichen Gesprächs zwischen Jesus und ihnen, 2) *ἐναγκαλισάμενος* Mr 36, 3) den Satz Mr 39^{b}. Die stilistischen Abweichungen können kaum als Verbesserungen gelten; z. B. der Zusatz *αὐτῶν* Lc 46 zu *μείζων* Mr 34 könnte, sprachlich betrachtet, gedeutet werden: „größer als sie“, was doch an sich absurd wäre und durch die dadurch veranlaßte Rede Jesu widerlegt wird. Cf *ἐν πᾶσιν ὑμῖν* (48) und *τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων* (22, 24). Während Lc 38 = Mr 18 *διδάσκαλε* steht, wird es Lc 49 = Mr 38 durch *ἐπιστάτα* ersetzt s. oben S. 387 A 102.

[16]) Das zu diesem letzten Satz überleitende *γάρ* ist hier nicht ein kausales, „denn“, auch nicht ein explikatives „nämlich“, sondern jenes im Deutschen schwer wiederzugebende, von älteren Philologen mit *sane igitur, sane pro rebus comparatis* umschriebene „konfirmative Adverb“ cf Winar § 53, 8, b. Kühner Gr. II^{2}, 724, weniger klar Kühner-Gerth II, 330 f.

[17]) Auch wo es sich um das Innere von Personen handelt 8, 30; 22, 3. Zu *ἐν αὐτοῖς* (*ὑμῖν* u. dgl.) cf 9, 48; 10, 13; 22, 24. 26; AG 1, 17; 15, 7.

die Herzen, sondern den Kreis der Ap. als den geschlossenen Raum verstanden haben wollte, in welchen jene Erörterung Eingang fand, und in welchem sie stattfand. Es bedeutet also *διαλογισμός* in v. 46 Unterredung [18]). Wenn dagegen v. 47 als Objekt der Wahrnehmung Jesu nicht dieses Gespräch der Jünger, sondern die darin zum Ausdruck gekommenen Herzensgedanken genannt werden, so ist zu schließen, daß Jesus das Gespräch nicht mit dem Ohr vernommen, sondern auf anderem Wege erkannt hat, daß und worüber die Ap. vorher mit einander verhandelt haben. Es ist daher ferner auch anzunehmen, daß sie oder einige von ihnen auf der von Lc nicht erwähnten Wanderung, die der hier geschilderten Scene vorangegangen war [19]), ein wenig hinter dem ihnen voranschreitenden Meister zurückgeblieben waren und, ohne daß ihre Worte sein Ohr erreichten, über die Frage, wer von ihnen im Vergleich mit anderen ihres Kreises ein größerer sei, disputirt hatten. Man sieht, daß Lc durch seine abkürzende Darstellung einigermaßen verdunkelt, was die breiter angelegte Erzählung des Mr zu deutlicherem Ausdruck gebracht hat. Der Lehrgedanke hat nicht darunter gelitten. — Der Ehrgeiz und die gegenseitige Eifersucht der Ap., denen Jesus entgegentritt, bezog sich, wie schon die Fassung der Streitfrage (46), aber auch die Zurechtweisung Jesu zeigt, nicht auf den Rang, welchen der Einzelne dereinst in dem zukünftigen Reich der Herrlichkeit empfangen werde; auch nicht auf den Lohn, welcher einem jeden in einem seiner Leistung oder seiner Aufopferung entsprechendem Maße, sei es diesseits oder jenseits, zu Teil werden solle [20]), son-

---

[18]) Sir 9, 15 (al. 20); auch wohl 27, 5; Plut. mor. p. 180^e (in einem Ausspruch Alexanders), ferner Mr 9, 33. 34 (*πρὸς ἑαυτοὺς διαλογίζεσθε* = *πρὸς ἀλλήλους διελέγεσθε*), auch 8, 16; Lc 20, 14 (wo *διαλογ. πρὸς ἀλλήλους* einen Gegensatz zu *διαλογ. ἐν ταῖς καρδίαις* Lc 3, 15; 5, 22 bildet); Xenoph. memor. IV, 5, 1.

[19]) Mr 9, 30. 33; Mt 17, 22. 24; 18, 1. — Den sich vordrängenden und Jesu wenigstens mit Worten in den Weg tretenden Pt hatte Jesus nach Mr 8, 33 vor kurzem auf den Platz hinter ihm verwiesen. Er wird sich nicht so bald wieder vorgedrängt haben. Auch später schreitet Jesus seinem ganzen Gefolge voran, so daß er die Ap. eigens an sich heranziehen muß, um ihnen etwas zu sagen Mr 10, 32, was Lc 18, 31 wiederum durch Abkürzung an Anschaulichkeit verloren hat.

[20]) Lohn Lc 18, 28—30 (Mt 19, 27—20, 16); Rang im zukünftigen Reich Mr 10, 35—45 (Mt 20, 20—27). Am nächsten mit der vorliegenden Stelle berührt sich Lc 22, 24—30, wo Jesus seinerseits auf das kommende Reich hinweist, die unter den Ap. verhandelte Streitfrage (22, 24) ganz ähnlich wie hier lautet: *τὶς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων* = 9, 46 *τὶς ἂν εἴη αὐτῶν μείζων*, nicht *τὶς ἐστὶν κτλ.* Dem entsprechend heißt es auch in dem Schlußsatz (48 cf 7, 28) *ἐστὶν (μείζων)*. So ℵ B C L Ξ Ol, 1 . . , Orig. tom. 13, 19 u. 20 in Mt, meiste Lat, Ss Sc, Sah Kop, wohingegen *ἐσται* (A D . . . und die meisten jüngeren Hss aber auch schon dem Orig als v. l. bekannt, c. q. Cypr. dreimal, S^l S^p) wohl unter dem Einfluß von Stellen wie Mt 5, 19;

dern lediglich darauf, wer von ihnen in der Gegenwart im Vergleich mit anderen Mitgliedern ihres Kreises als eine bedeutendere Persönlichkeit zu gelten habe. Anlaß zu solchen Erwägungen konnte schon dies geben, daß Jesus nicht selten von Großen und Kleinen, von Ersten und Letzten in dem gegenwärtigen wie in dem zukünftigen Reich gesprochen hatte (Lc 7, 28; Mt 5, 19; 19, 30); ferner die wiederholte Auszeichnung einzelner Ap. vor den übrigen (Lc 8, 51; 9, 28; Mt 16, 17—19). Dazu kam, daß die Ap. auf ihrer ersten Predigtwanderung (9, 1—6. 10), an die der Leser sofort schon durch v. 48 und vollends v. 49 wieder erinnert wird, selbstverständlich nicht alle den gleichen Erfolg gehabt hatten. Darf denn nicht der größere Erfolg des Einen oder des Andern als eine Folge seiner größeren Tüchtigkeit und seine bedeutendere Leistung als ausreichender Grund für eine höhere Schätzung seiner Person angesehen werden? Solchen Gedanken tritt Jesus schon damit entgegen, daß er ein Kind ergreift[21]) und neben sich stehen läßt, während er zu den Ap. spricht. Von dem Kinde, das noch nichts in der Welt geleistet hat und gilt, sollen die auf ihre Leistungen stolzen und Anerkennung für sich beanspruchenden Ap. lernen. Vor allem sollen sie hören, wie hoch Jesus den Wert eines solchen Kindes schätzt. Das mögen sie daran bemessen, daß er die freundliche Aufnahme, die jemand diesem Kinde auf grund des Namens Jesu d. h. in Betätigung seines Verhältnisses oder Bekenntnisses zu Jesus zu teil werden läßt, als eine ihm selbst erwiesene Wohltat und letzlich als eine Gotte zu Liebe und Ehren getane Guttat ansieht. Was Jesus bei anderer Gelegenheit von und zu den Ap. und anderen von ihm mit dem Predigtdienst betrauten Männern gesagt hat (Mt 10, 40; Lc 10, 16; Jo 13, 20), sagt er hier von dem Kinde, das neben ihm steht, und von der ganzen Klasse, als deren typisches Exemplar er dieses Kind neben sich gestellt hat, und zugleich stellt er jeden Liebesbeweis, welchen ein schlichter Jünger Jesu einem hilfsbedürftigen Kinde erweist, um dadurch sein Jüngerverhältnis zu Jesus zu betätigen und den von Jesus verkündigten Willen Gottes zu erfüllen (cf Lc 6, 30—36; 10, 25—37), mit dem großartigsten Wirken eines hochbegabten Apostels auf gleiche Linie. Sowohl das Kind, welches nicht wegen dessen, was es geleistet hat, sondern wegen dessen, was durch Gottes Gnade aus ihm werden kann, ein

---

19, 30; 20, 16 oder gar des imperativisch gemeinten ἔσται Mr 9, 35; Mt 20, 26 entstanden ist.

[21]) ἐπιλαμβάνεσθαι, nach überwiegender Bezeugung hier wie 20, 20. 26; AG 21, 30. 33 c. gen. wird, da χειρός nicht dabeisteht (AG 23, 19; Mr 8, 23), auch nicht so gemeint sein, als ob dies dastünde. Jesus umfaßt das Kind und zieht es an sich, so daß es dicht neben ihm und vor den Ap. steht. cf Mr 9, 36.

Gegenstand höchster Wertschätzung in den Augen Jesu und Gottes ist, als der Jünger, der nichts anderes leistet und vermag, als daß er um Jesu und Gottes willen Liebe übt an denen, die der Liebe bedürfen, sollen die ehrgeizigen Ap. beschämen. Sie sollen ihnen aber auch als Vorbilder zeigen, was wahre Größe und ein würdiges Ziel des Strebens für einen Jünger Jesu ist. Zu übersetzen ist der Schlußsatz (48^{b}) wie oben geschehen; der Artikel bei *μικρότερος* gehört nicht zur Determination dieses Begriffs, sondern war nur erforderlich, um *μικρότερος ὑπάρχων* als Subjekt verwenden zu können [22]). Sachlich macht das aber wenig aus; denn wer unter allen Ap. d. h. im Vergleich mit allen anderen Ap. ein Kleinerer ist, der ist eben damit der Kleinste von ihnen allen. Klein im Kreise der Ap. ist nach dem Zusammenhang der Rede der, welcher nicht nur an Begabung und Leistung hinter den andern zurücksteht, sondern auch in dem Bewußtsein, wie ein hilfsbedürftiges Kind ein Gegenstand der unverdienten Liebe Gottes und Jesu zu sein, seine Glückseligkeit und in der Übung der Liebe an den der Liebe Bedürftigen seine Befriedigung findet. Wer von Herzen und beharrlich dem Urteil Jesu zustimmt, daß ein solcher Jünger, auch wenn er der Geringste unter allen seinen Mitjüngern ist, groß sei, überwindet alle Ehrsucht und Eifersucht [23]). Die Warnung vor solcher Denkweise erinnert (49) den Johannes daran, daß er und mit ihm zugleich ein anderer Ap. kürzlich einen Menschen im Namen Jesu Dämonen austreiben sahen und ihm dies verwehrten, weil er nicht wie die Ap. zur ständigen Gefolgschaft Jesu gehörte. Dieses Erlebnis muß in die Zeit fallen, da die Ap. ihrerseits ohne Beisein Jesu in seinem Namen, übrigens aber selbständig eine Heiltätigkeit ausübten, was nur während der 9, 1—6. 10 berichteten Wanderung der Ap. der Fall war. Da sie aber selbstverständlich nicht zu zwölfen, sondern nach Mr 6, 7 zu zweien diese Predigtreise gemacht haben (s. oben S. 369), so wird es nur ein einziger Mitapostel des Jo sein, den er mit sich zusammenfaßt, und zwar nach der Anordnung der Apostelverzeichnisse wahrscheinlich sein

---

[22]) Cf Bd VI, 415f. A 41—43. Die Übersetzung „ein Kleinerer" ergibt sich, da es prädikativ zu *ὑπάρχων* gehört, schon aus der Analogie des artikellosen *μέγας* (48) und *μείζων* (46). Anders *ὁ μικρότερος* oder *ὁ μείζων* im Subjekt Lc 7, 28; 22, 26, aber auch im Prädikat Mt 18, 4.

[23]) In der Parallele Mt 18, 1—5 wird von vornherein die Vorbildlichkeit des Kindes für die Jünger viel ausdrücklicher als bei Lc und Mr hervorgehoben, wodurch dann auch der Anschluß von Ermahnungen in bezug auf das Verhalten gegen diejenigen Gemeindeglieder, welche in besonderem Sinn die Kleinen sind (Mt 18, 6ff Bd I^{3}, 571 ff.), erleichtert wird, zu welchen Lc an andrer Stelle 17, 1—4 nur wenige Parallelen bietet, bedeutend mehr Mr 9, 42—48 im Anschluß an das bei Mt fehlende, aber von Lc v. 49f ebenso wie von Mr 9, 38—40 geschichtlich aufs engste mit der Erörterung über Groß und Klein verknüpfte Zwiegespräch zwischen Johannes und Jesus

Bruder Jk. Diesen zu nennen, hatte Lc hier keinen Anlaß, weil er an der Mitteilung seines Bruders nicht beteiligt war (cf dagegen v. 54), und auch darum nicht, weil Jesus wußte, mit wem Jo die Predigtreise gemacht hatte. Jo beschränkt sich auf Mitteilung der Tatsache, über welche ihm jetzt hinterdrein in folge der Rüge Jesu, die auch ihn betroffen hatte, Bedenken aufstiegen. In der bloßen Mitteilung lag auch die Bitte um ein Urteil Jesu über sein und seines Genossen Verhalten und die Frage, ob etwa auch dieses ein Beweis von tadelnswerter Eifersucht und Ehrsucht gewesen sei. Wie diese Bitte und Frage nicht geradezu ausgesprochen war, so antwortet Jesus dem Jünger auch nur mittelbar, indem er (50) ihm und allen Ap. verbietet, in Zukunft wieder so engherzig und eifersüchtig wie jenes Mal ihr angebliches Vorrecht gegen andere zu schützen, die doch auch im Namen Jesu, also im Glauben an ihn solches tun, was nicht ausschließlich den Ap., sondern ihnen nur insbesondere und als ein Stück ihres Lebensberufes zugewiesen war. Wer so wie jener Exorcist nicht als ein Gegner der Ap., sondern nur als ein von ihnen unabhängiger Bekenner Jesu für das Werk Jesu tätig ist, den sollen sie vielmehr als ihren und ihres Meisters Bundesgenossen ansehen und gewähren lassen [24]).

Während von 8, 1 an bis dahin offenbar das Mrev dem Lc als Leitfaden gedient hat, folgt von 9, 51 an bis 11, 13 eine Reihe von Erzählungsstücken, die mit einer einzigen zweifelhaften Ausnahme (Lc 10, 25—28; Mr 12, 28—34) bei Mr überhaupt keine Parallele haben. Man scheint daher annehmen zu müssen, daß Lc mit 9, 51 zur Benutzung einer anderen Quellenschrift übergeht. Da nun das nächstfolgende Stück durch einen Satz eingeleitet ist, der uns in die Zeit versetzt, da Jesus seine letzte Reise nach Jerusalem antrat, und wir auch weiterhin mehrfach auf Aussagen oder Andeutungen stoßen, die ihn uns auf Reisen befindlich vor-

---

[24]) Von den drei sowohl für Lc als Mr in Betracht kommenden LAen 1) *ὑμῶν . . . ὑμῶν* 2) *ἡμῶν . . . ἡμῶν* 3) *ὑμῶν . . . ἡμῶν* verdient bei Lc wohl die letzte trotz nicht allzu starker Bezeugung (ℵ* A X 𝒥) den Vorzug, weil 1 und 2 dem Verdacht der Assimilirung gleich sehr unterliegen. Cf Bd IV³, 435 A 65 zu Jo 9, 4. — Das Verhältnis von Lc 9, 49. 50 zu Mr 9, 38—40 ist, abgesehen von der wesentlichen Gleichheit in bezug auf die Anknüpfung ans Vorige und den Inhalt, durch folgende Abweichungen gekennzeichnet. a) Lc *ἐπιστάτα*, Mr *διδάσκαλε* (s. oben S. 387 A 102 zu 9, 33); b) in demselben Satz Lc nur einmal *ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν*, Mr zweimal *ἀκ.* (und *ἠκ.*) *ἡμῖν*; c) Lc om. den an 1 Kr 12, 3 erinnernden Satz Mr 9, 39ᵇ, der zwar eine an sich treffliche Erläuterung des Verbots *μὴ κωλύετε* enthält, aber weder zu der Begründung, die Lc mit Mr 9, 40 gemein hat, noch zu den Motiven des von Jesus nicht gebilligten Verhaltens der Ap. in einem deutlichen Verhältnis steht. Mit geschichtlichem Recht wird Lc diese so zu sagen „homiletische“ Glosse wieder beseitigt haben, ebenso den Mr 9, 41 angehängten Satz, worin das *ὅτι Χριστοῦ ἐστε* mehr an die Sprache des Pl als Jesu erinnert.

stellen [25]), so kam man auf den Gedanken, daß die Quelle, der Lc von 9, 51 an folgt, ein Bericht von der letzten Reise Jesu nach Jerus. gewesen sei oder einen solchen enthalten habe. In der Tat liegt doch erst in 18, 31. 35; 19, 1. 11. 28. 41. 45 eine ununterbrochene Kette von Angaben über jene Reise vor; in 9, 51—18, 30 dagegen entbehren ebenso wie 8, 1—9, 50 die meisten Erzählungen des Lc jeder oder doch jeder ausreichenden chronologischen und geographischen Bestimmtheit [26]). Es wechseln in bunter Folge Ereignisse, welche in oder dicht bei Jerus. stattgefunden haben (z. B. 10, 38—42), mit solchen, die nur in beträchtlicher Entfernung von Jerus. sich zugetragen haben können (z. B. 13, 31 ff.). Lc müßte, wenn er einen Bericht über jene Reise in Händen gehabt hätte, diesen Charakter seiner Vorlage geflissentlich verwischt haben. Wo er auf die letzte Reise Jesu nach Jerus. und deren Schluß Bezug nimmt, ist dies jedesmal für das Verständnis der so eingeleiteten Erzählung wesentlich (9, 51; 13, 22. 31 ff.; 17, 11) und hieraus zu erklären, und nicht die Zeitfolge oder ein äußerlicher Pragmatismus, sondern die innere Verwandtschaft der Stoffe gibt sich ebensowohl hinter als vor 9, 51 und zumal beim Übergang von 9, 46—50 zu 9, 51—61 als das Prinzip der Anordnung zu erkennen. Neben die aus dem Ehrgeiz hervorgehende gegenseitige Eifersucht der Ap. (46—48) und die auf verwandter Gesinnung, nämlich auf einem übertriebenen Amtsbewußtsein beruhende schroffe Zurückweisung der Mitarbeit anderer, nicht zu ihrem Kreise gehöriger Verehrer Jesu (49. 50) stellt Lc (51—56) ein Beispiel von Rachsucht gegen solche, die ihrem Meister und ihnen selbst aus feindseliger Gesinnung die gastliche Aufnahme verweigern; und dieses Beispiel liefern dieselben zwei Brüder Jo und Jk, von denen der Eine in der vorigen Geschichte von sich und seinem Genossen, wahrscheinlich seinem Bruder, bekannt hatte, daß sie die engherzige Selbstsucht noch nicht völlig überwunden haben, welche Jesus an seinen Ap. nicht zu dulden gewillt ist. Der Anlaß zu dem leidenschaftlichen Ausbruch ihrer Rachsucht war aber nicht verständlich ohne Kenntnis der geschichtlichen Sachlage, welche die Voraussetzung des Zusammenstoßes mit feindselig gesinnten Leuten bildet. Daher beginnt Lc diese Erzählung mit den Sätzen (51): „Es geschah aber, als die Tage seiner Auffahrt sich vollendeten [27]), da

[25]) 9, 57; 10, 1. 38; 13, 22—35; 14, 25; 17, 11—19; 18, 31 f. 35.

[26]) 10, 1. 17. 25; 11, 1. 14; 12, 1. 13. 54; 13, 6. 10; 14, 1. 25; 15, 1; 16, 1; 17, 1. 5. 20; 18, 1.

[27]) Wie in dem bis auf den Singular *τὴν ἡμέραν* gleichartigen Satz AG 2, 1 und den ähnlichen Redewendungen Lc 1, 57; 2, 6. 21. 22 ist auch hier die Vorstellung des Vollwerdens von dem Zeitraum, während dessen man auf ein denselben abschließendes Ereignis wartet, auf den Zeitpunkt dieses Ereignisses übertragen s. oben S. 109 A 63.

richtete er sein Angesicht (darauf), nach Jerusalem zu reisen [28]), (52) und er sandte Boten vor seinem Angesicht her, und sie (diese) gingen hin und kamen in ein Dorf [29]) der Samariter, um ihm (Quartier) zu bereiten [30]). (53) Und sie (die Bewohner dieser Ortschaft) nahmen ihn nicht auf, weil sein Angesicht nach Jerusalem reiste." Unter der *ἀνάλημψις* kann nicht wohl die Himmelfahrt für sich [31]) verstanden werden; denn ein Grund zu einer Hervorhebung dieses einzelnen Moments wäre hier nicht zu entdecken; und nach Analogie der sonst ganz gleichartigen Ausdrucksweise AG 2, 1 cf auch AG 1, 2. 22 sollte man dann den Singular *τὴν ἡμέραν* erwarten. Es wird vielmehr wie in *ἔξοδος* 9, 31 oder in dem *ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος* 5, 35 oder dem *ὑψωθῆναι* des 4. Ev (Bd IV^3, 202 f.) der Übergang Jesu aus dem irdischen in das überirdische Leben ohne Unterscheidung der einzelnen Akte, durch welche er sich vollziehen sollte, gemeint sein. Angekündigt waren die Tage des Leidens und der nachfolgenden Erhöhung Jesu längst, nicht nur durch die Propheten der alten Zeit (18, 31; 24, 25 f.), sondern auch in der mit seinem Kommen begonnenen Zeit, zuerst in andeutenden Worten über ihn (2, 34 f.; Jo 1, 29), dann auch von ihm selbst mit steigender Deutlichkeit (5, 35; 9, 21 f. 44). Die Zeit des Wartens auf diese Tage (s. A 27)

---

[28]) *στηρίζειν τὸ πρόσωπον* in LXX regelmäßig mit *ἐπί τι* oder *τινά* für שׂים פנים (Jer 21, 10; Ez 37, 2. 7), seltener נתן (Ez 14, 8) oder הפיל (Jer 3, 12), überall Ausdruck des festen Entschlusses, die Person oder Sache, der man sein Angesicht zuwendet, zu strafen. Diese Absicht ist hier durch das Fehlen eines *ἐπί τινα* und durch den die diesmalige Absicht ausdrückenden Infinitivsatz *τοῦ πορεύεσθαι κτλ.* ausgeschlossen. Gesagt ist also, daß die folgende Geschichte sich zutrug, als Jesus nicht mehr in Galiläa umherzog (8, 1 f.; Jo 7, 1), sondern sich zu einer Reise nach Jerusalem entschlossen und dieselbe angetreten hatte. — Auch der feierliche Ausdruck in v. 53 lautet ganz atl. Nach Ex 33, 14 sagt Gott von sich: „mein Angesicht wird gehen", dafür LXX *αὐτὸς* (v. l. *αὐτὸς ἐγώ*) *προπορεύομαί σου* cf auch v. 15; 2 Sam 17, 11.

[29]) *κώμην* nach Mn, ℵ B C D . . ., Ss Sc S^1 S^3, Sah Kop, Got ist auch wegen *εἰς ἑτέραν κώμην* (56) das allein wahrscheinliche. Das gleichfalls alte *πόλιν* (ℵ* *Γ Λ* [dieser om. 56^b, von seinen Korrektoren hat einer *πόλιν*, der andere *κώμην*] und die Lat von Tert. de pat. 3 bis Vulg, mit Ausnahme nur von c d *δ*) konnte Schreibern leicht aus Mt 10, 5; Jo 4, 5; AG 8, 5 in die Feder fließen.

[30]) *ὥστε* = *ἵνα* ist hier noch viel stärker als 4, 29 bezeugt und zwar lukanisch (20, 20 cf auch *ἵνα* = *ὥστε* 9, 45 oben S. 390 A 14), aber doch so anstößig, daß das daneben ansehnlich bezeugte *ὡς* (ℵ B, a e b l q) als grammatische Korrektur anzusehen ist cf AG 20, 24; Blaß § 69, 3. — *ἑτοιμάσαι* ohne das aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzende Akkusativobjekt auch Lc 12, 47; 22, 12 cf 22, 8 f. = Mr 14, 12. 15. Ähnlich auch wir „anrichten, bestellen" u. dgl.

[31]) So *ἀναλαμβάνεσθαι* mit (AG 1, 11; Mr 16, 19) und ohne *εἰς τὸν οὐρανόν* (AG 1, 2. 22; 1 Tm 3, 16; von der Himmelfahrt des Elia Sir 48, 9 und der Entrückung Enochs 49, 14), später auch *ἀνάλημψις* als festgeprägter kirchlicher Begriff Iren. III, 2, 5; 16, 8.

war auch jetzt noch nicht abgelaufen, aber sie war, wie ἐν τῷ συμπληροῦσθαι sagt, im Ablaufen begriffen, sie näherte sich ihrem Ende. Wenn Jesus, dem nicht nur Jerusalem als Schauplatz seines Leidens, sondern auch der Zeitpunkt desselben schon geraume Zeit vor dessen Eintritt bewußt war[32]), jetzt eine Reise nach Jerusalem antrat, so ging er damit seinem Ende entgegen und wußte, daß er nicht wieder nach Galiläa zurückkehren werde. Er wählte den kürzesten, durch Samaria führenden Weg, den auch die zu den Wallfahrtsfesten reisenden Galiläer regelmäßig zu benutzen pflegten[33]). So kam er in die Lage, etwa am Schluß einer ersten Tagereise, die ihn von Kapernaum bis an oder über die Südgrenze Galiläas hinaus führte, in einem samaritischen Dorf für sich und seine zahlreiche, nach Lc 23, 49. 55 cf 8, 1 nicht auf die zwölf Ap. beschränkte Begleitung Quartier zu suchen. Die Boten, die er zu diesem Zweck vorausschickt, sind v. 52 nicht mit Namen genannt und nicht einmal gesagt, was sich doch von selbst versteht, daß sie zu seinen Jüngern gehörten. Erst der Fortgang der Erzählung zeigt, daß es die Brüder Jk und Jo waren; denn diese werden (54) nicht als solche eingeführt, die gleichzeitig mit Jesus und der übrigen Reisegesellschaft durch die vorausgeschickten und unverrichteter Sache zurückkehrenden Boten *hörten*, wie ungastlich die Samariter die Botschaft und Bitte Jesu aufgenommen hatten, sondern als Leute, welche das unfreundliche Benehmen der Samariter *gesehen* hatten. Nur so erklärt sich auch die in den Evv unerhörte Einführung der beiden Namen als einer Apposition zu οἱ μαθηταί[34]); denn dies setzt voraus, daß unmittelbar vorher von bestimmten, nur noch nicht mit Namen genannten Ap. die Rede war. Nachträglich erst werden ihre Namen angegeben, weil die Frage, die sie aus dem angegebenen Anlaß an Jesus richten, gerade für diese zwei Jünger charakteristisch ist[35]). Bei Gelegenheit der Durchreise von Juden durch Samaria kam es zwischen ihnen und den Samaritern manchmal nicht nur zu Disputationen, sondern auch zu blutigen Kämpfen[36]). Die Abweisung Jesu aber erklärt Lc nicht aus der tiefgewurzelten Stammesfeindschaft zwischen

[32]) Jerusalem als Schauplatz indirekt schon Lc 9, 22; direkt 9, 32; 13, 33 f. cf Mt 16, 21; der Zeitpunkt Jo 7, 6—8 Bd IV², 377. Auch das Gespräch Lc 9, 32 wird sich nicht nur auf den Ort bezogen haben.

[33]) Jo 4, 4; Jos. ant. XX, 6, 1; vita 52, Bd IV², 230 f. 317 f.

[34]) Nach ℵ B Ol. fam. 1. 157, e, Sah, Arm ohne αὐτοῦ. — Auch sonst werden 2 Ap. zu ähnlichem Zweck vorausgeschickt Lc 19, 29; 22, 8 (Pt und Jo), auch 10, 1.

[35]) S. vorhin S. 395 f. zu 9, 49 und Mr 3, 17. Diesmal steht, abweichend von 8, 51; 9, 28 (s. oben S. 360 A 49) der ältere Jk vor dem jüngeren Jo, weil es sich diesmal nicht um eine Auszeichnung durch Jesus, sondern um einen Ausbruch der noch unüberwundenen natürlichen Art handelt.

[36]) Jos. bell. II, 12, 3; ant. XX, 6, 1; Bd IV², 231 A 1; 236 A 14; 242 A 21.

Juden und Samaritern, sondern daraus, daß Jesus nach Jerusalem reiste. Zu der auch sonst im Verkehr zwischen beiden zu Tage tretenden gegenseitigen Abneigung (Jo 4, 9) kam also diesmal auch noch der Neid, mit dem die Samariter es ansahen, daß Jesus, dessen Heiltätigkeit ihnen nicht verborgen geblieben sein kann, vielleicht auch schon einzelnen Samaritern (17, 12—19) wie auch Heiden (7, 2—10; 8, 26—39) zu gute gekommen war, nun, nachdem er in Galiläa und selbst in den angrenzenden heidnischen Gebieten großen Ruhm als Wunderarzt erworben hatte (4, 37; 6, 17—19; 7, 17; 9, 43), seine Tätigkeit nach dem vor allem verhaßten Jerusalem schien verlegen zu wollen, ohne ihr Gebiet anders als auf einer eiligen Durchreise zu berühren. Der Zorn der Söhne des Zebedäus über die Abweisung der durch sie überbrachten Bitte ihres Meisters ist um so begreiflicher, wenn sie sich erinnerten, wie ernst Jesus zu ihnen selbst über die Städte und Häuser geredet hatte, die ihnen, seinen Abgesandten, die gastliche Aufnahme versagen würden (9, 5 cf 10, 10—16). Für ein genaueres Verständnis aber der Frage, in welcher sie ihren Unmut vor Jesus aussprachen und der Antwort, die ihnen Jesus erteilte, ist sehr wesentlich, ob man den weiter verbreiteten ausführlicheren oder einen glänzend bezeugten kürzeren Text von v. 54—56 als ursprünglich gelten läßt[37]). Es wird nicht überflüssig sein, den Text mit Einfügung der von hervorragenden Kritikern und Exegeten als Interpolation beurteilten Worte in Klammern, vollständig herzusetzen: (54) *Κύριε, θέλεις εἴπωμεν πῦρ καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς;* [*ὡς καὶ*[38]) *Ἠλίας ἐποίησεν*]. (55) *στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς* [*καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε, οἵου*[39]) *πνεύματος ἐστε ὑμεῖς*]; (56) [*ὁ γὰρ*[40]) *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι*]. *καὶ ἐπορεύθησαν εἰς ἑτέραν κώμην.* Die auf den ersten Blick überwältigende Bezeugung des kürzeren Textes

---

[37]) Über die verwickelten Einzelfragen s. Exc. VIII. Von hier an, wie auch im Exc., bezeichne ich die oben im Text eingeklammerten Sätze mit I (= 54[b]), II (55[b]), III (56).

[38]) *καί* om. a b c q, um die Gleichstellung der Jünger mit dem zornigen Elias abzuschwächen. Aus dem gleichen Grunde wurde (55) das *ὑμεῖς*, womit Jesus die Jünger, wie sie sein sollten, in scharfem Gegensatz dem Elias gegenüberstellt, von D U *ΓΛ*, vielen Min und fast allen Lat fortgelassen.

[39]) Dafür *ποίου* D und einige Min als das korrektere in direkter und indirekter Frage s. Blaß[2] S. 179. 182. Aber warum soll Lc, der in diesem Stück sich wahrlich nicht um ein gutes Griechisch bemüht hat (s. A 27. 28. 30), nicht *οἵου* geschrieben haben sogut wie Pl 2 Tm 3, 11 in unabhängigem Ausruf (s. Wohlenberg z. St.) und 1 Th 1, 5 abhängig von *οἴδατε*. So hier: „Wißt ihr nicht, wie ganz anderen Geistes ihr seid?"

[40]) *γάρ* om. U *ΓΛ*, fam. 1, Ferr., 700, a e. Auch sonst ist der Satz nicht ganz sicher überliefert: *ψυχήν* neben *ψυχάς*, *ἀποκτεῖναι* neben *ἀπολέσαι*, es fehlt *ἀνθρώπων* in Ss Sc S[1], c e [ff[2] ist defekt] Vulg. Vereinzelt (*Λ** c Kop) fehlt auch der Satz *καὶ ἐπορεύθησαν* (e Sah *ἐπορεύθη—κώμην*).

zeigt sich sofort in anderem Licht, wenn zu beweisen ist, daß der älteste für uns erreichbare Textzeuge Mn (s. A 37) den weiteren Text, jedenfalls I und II, wahrscheinlich aber auch III in sein Ev aufgenommen hat. Dann darf auch als sicher gelten, daß er diesen Text nicht frei erfunden, sondern um 150 in dem Ev der katholischen Kirche oder doch in der einen oder anderen kirchlichen Hs vorgefunden hat. Denn erstens ließe sich dafür, daß Mn so bedeutende, ganz seinem dogmatischen Standpunkt entsprechende und von ihm in seinen Antithesen so eifrig verwertete Sätze wie diese rein aus dem Nichts geschaffen habe, kein anderes vergleichbares Beispiel in den vorhandenen Bruchstücken seines Ev oder seines Apostolikums nachweisen. Zweitens bliebe bei dieser Annahme unbegreiflich, daß seine katholischen Bestreiter ihn hier nicht, wie an anderen viel weniger kühn von ihm behandelten Stellen, ausdrücklich der Textfälschung beschuldigt haben; daß vielmehr so anstoßige Sätze aus dem Ev dieses „Erstgeborenen des Satan" vollständig oder doch teilweise in kirchliche Evv eingedrungen und namentlich im Abendland, wo Mn's Ev entstanden und vom Anfang an ebenso entschieden wie der Ketzer selbst durch die römische Geistlichkeit, durch Irenäus und Tertullianus verurteilt worden ist, eine ansehnliche Verbreitung unter den Katholiken finden konnten. Drittens erklärt sich nur unter der Voraussetzung der ursprünglichen Echtheit dieser angeblichen Interpolationen die verwickelte Geschichte ihrer kirchlichen Bezeugung. Während die Einen wegen des Mißbrauchs, den Mn und seine Anhänger mit diesen Sätzen trieben, sie sämtlich aus dem Text beseitigten [41]), andere gewissenhaft genug waren, sie trotzdem sämtlich beizubehalten [42]), ließen sich wieder andere daran genügen, nur einen Teil derselben zu tilgen. Das Verfahren der Letzteren beruht auf der Erwägung, daß erst durch die Verbindung von I + II + III ein für das gemeinchristliche Bewußtsein bedenklicher oder doch häretischem Mißbrauch ausgesetzter Gedanke sich ergebe. Die Sätze II und III enthielten, wenn I nicht voranging, kein direktes abfälliges Urteil über die Propheten des Judengottes, sondern nur eine Rüge der rachsüchtigen Gesinnung der Jünger. Daher wurde von dem ältesten und dem jüngsten lat. Übersetzer, wahrscheinlich auch dem ältesten syr. Übersetzer I getilgt, II + III beibehalten [43]), wohingegen viele Griechen I bei-

[41]) So ℵ B L Ξ, 01, 157, Ss als einziger syr. Zeuge; Sd fehlt s. Exc. VIII; über S^1 S^3 Sh s. A 42, über Sc A 43), Sah, sehr wenige Lat (l, fuld., gat.).

[42]) K M (N defekt) U Γ Δ Π Ψ, fam 1, Fcrr, 700 . ., Chrys, a b c f (ff^2 defekt) q, Tert. (s. Exc. VIII), Ambrosiaster quaest. 102 ed. Souter p. 199, S^1 S^3 Sh, Kop, Arm, Got.

[43]) So e cf Cypr. ep 61, 2, citirt nur III, auch Ambros. de poenit I, 16, 3 ed. Bened II, 418, in Lucam ed. Vindob. 293, 9 ff. 307, 17 ff citirt und berücksichtigt nur II u. III, nennt aber einmal p. 294, 2 den Elias unter anderen

behielten, II + III aber tilgten[44]). Dadurch waren zwar die Jünger in ihrem Unverstand bloßgestellt und schienen die Rüge Jesu verdient zu haben; aber Jesus hatte diese Rüge doch nicht in Sätze gekleidet, von welchen der eine (II) das Urteil zu enthalten schien, daß der Geist, der einen Elias erfüllte, ein ganz anderer sei, als der hl. Geist, welchen Jesus in seinen Jüngern herrschen sehen wollte, der andere (III) aber vollends zu sagen schien, daß ein Elias und andere atl Propheten dazu gekommen, also von ihrem Gott dazu gesandt worden seien, Menschenseelen zu verderben. Da also III den allergrößten Anstoß bot, ist auch begreiflich, daß dieser Satz die schwächste Bezeugung für sich aufzuweisen hat[45]). Gegen die Ursprünglichkeit des vollständigen Textes (I + II + III) kann auch das nicht geltend gemacht werden, daß bei den Syrern und Ägyptern die älteren Versionen einen kürzeren, die jüngeren den ausführlicheren bieten. Denn der Gegensatz gegen Mn, in welchem die Hauptursache der Kürzungen zu suchen ist, war um und nach 300 bei weitem nicht mehr so lebhaft wie um 200. Äußerst unwahrscheinlich ist der kürzere Text ohne I — III oder auch ohne II — III (s. A 41. 44) endlich auch darum, weil dieses Stück aus der Reihe der 6 kleinen Erzählungen 9, 46—62 durch eine sonderbare Magerkeit herausfallen würde. Auf alle törichten Äußerungen von Ap. und von Leuten, die Jünger Jesu werden möchten, gibt Jesus eine lehrhafte, tiefgründige Antwort (v. 48. 50. 58. 60. 62). Von dem, was er auf die allergefährlichste Anwandlung der Jünger erwidert hat, wüßte Lc nichts weiter zu berichten, als daß der Meister die Jünger gescholten habe, wie etwa 4, 39 das Fieber oder 8, 24 den Sturm oder 9, 42 den Dämon! — Von seinem anerkennenden Urteil über Elias als einen echten Propheten seines Gottes und Vaters (Lc 4, 25 f.; Mt 11, 14; 17, 10 ff.; Mr 9, 11 ff.; cf Lc 1, 15; 9, 30 f.) hat Jesus nichts zurückgenommen, wenn er den Ap. jeden Gedanken daran, nach dem Vorbild des Elias (2 Reg 1, 10. 12) ein die Verächter ihres Meisters vernichtendes Feuer vom Himmel herabzubeschwören und von Jesus selbst die Ermächtigung dazu zu erhalten, aufs strengste verwies. Sie selbst sollten wissen, daß der Geist, dem sie angehören, anderer Art sei, als der Geist, von welchem ge-

---

atl Beispielen), ferner Vulg (auch Hieron. ep. 121, 5 ad Alg. scheint I nicht anzuerkennen, obwohl er dort zweimal an Elias erinnert), endlich auch Sc. Daß dieser hier wie an einigen anderen Stellen die älteste syr. Version treuer als Ss bewahrt hat, wird auch dadurch bestätigt, daß Ss in seinem Eifer zu streichen auch das sonst allgemein bezeugte στραγείς (55) getilgt hat.

[44]) So A C E G H S V X Δ etc.

[45]) Außer den in A 41 u. 43 genannten Zeugen fehlt III auch in Dd, die nur I + II haben. Als eine von I + II unabhängige Interpolation aus Lc 19, 10 oder gar aus dem textkritisch sehr zweifelhaften Satz Mt 18, 11, (s. Bd I³, 576 A 35) ist III jedenfalls nicht zu beurteilen.

trieben Elias jenes Strafgericht und andere mehr (z. B. 2 Reg 18, 40) vollzogen hat. Ohne die Einheit Gottes und die Harmonie seiner Offenbarungen in Frage zu stellen, hatten schon die alten Propheten nicht nur von einer neuen Ausgießung des Geistes Gottes am Ende der Tage, sondern auch von einem kommenden neuen, nämlich in anderer Art als bisher wirkenden Geist geredet [46]). Der Täufer, in welchem selbst der Geist Gottes noch in der Art, wie in einem Elias wirkte (Lc 1, 15), hatte jene alte Weissagung erneuert, hatte den Messias als den Spender dieses neuen Geistes bezeichnet und hatte bezeugt, wovon er selbst zuvor sinnenfällig überzeugt worden war, daß Jesus selbst von diesem Geist erfüllt worden sei. Von den Ap. oder irgend einem anderen Menschen außer Jesus ließ sich dies damals noch nicht sagen, wohl aber konnte Jesus von den längst unter seinen erziehenden Einfluß, also auch unter die Wirkung des ihn beseelenden Geistes gestellten Jüngern sagen, daß sie diesem, durch das Medium seiner Person auf sie einwirkenden Geist gleichsam als ihrem rechtmäßigen Besitzer und Gebieter angehören [47]). Dieses Geistes Art könnten sie erkannt haben an dem von diesem Geist getragenen Berufswirken Jesu (cf 4, 18 f.). Heilen, helfen, vom Tode erretten ist sein gesamtes Wirken; von Racheakten und Strafwundern, die er getan hätte, schweigt alle echte Überlieferung. Schon der Name „der Menschensohn", der hier um so mehr ins Ohr fällt, wenn das entbehrliche *ἀνθρώπων* hinter *ψυχάς* echt ist, bürgt auch dafür, daß jede aus nationaler Antipathie und religiösem Fanatismus hervorgehende Engherzigkeit gegenüber den Samaritern Jesu fernliegt. — Die Erzählung schließt mit der Bemerkung, daß Jesus mit seiner Begleitung ein anderes, selbstverständlich nicht samaritisches, sondern jüdisches Dorf aufsuchte, um dort Quartier zu nehmen (cf AG 12, 17). Wenn hierauf mit einem bloßen *καί* oder *καὶ ἐγένετο* oder *ἐγένετο δέ* übergegangen wird zu dem Satz (57): „Während sie reisten, auf dem Wege [48]) sagte einer zu ihm: ich werde dir folgen, wohin

[46]) Cf Ez 11, 19 (18, 31); 36, 26 f. s. auch oben S. 197 zu 3, 16. 22; 4, 1. 14. 18. Auf die Verschiedenheit der Art, wie die göttliche Weisheit im Täufer, dem anderen Elias, und in ihm selbst sich darstellt, hat Jesus schon 7, 32—35 hingewiesen, allerdings in bezug auf einen vergleichsweise unwesentlichen Punkt. — Aus dem AT ist auch die Gewohnheit, von dem einen Geist Gottes je nach seinen verschiedenen Wirkungen und Arten des Wirkens als einem mehrfachen und mannigfaltigen zu reden (Jes 11, 2; 28, 6; Sach 12, 10; Ez 28, 3, daher auch von einem Geist des Elias geredet werden konnte 2 Reg 2, 9), in das NT übergegangen: Ap 1, 4; 4, 5; 19, 10; Eph 1, 17; 1 Kr 4, 12; Gl 6, 1; Rm 8, 15.

[47]) Der Genitiv wie in *Χριστοῦ* (auch *θεοῦ, τοῦ κυρίου*) *εἶναι* Mr 9, 41; 1 Kr 3, 23; Rm 8, 9; 14, 8; 1 Ps 24, 1. Am nächsten kommt dem hiesigen Gebrauch 1 Kr 6, 19, sofern *οὐκ ἐστε ἑαυτῶν* zunächst zum Gegensatz hat *ἀλλὰ τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος*, wohinter aber noch ein *τοῦ θεοῦ* steht.

[48]) So wird zu interpungiren sein; denn während *πορευόμενοι* = *πορευομένων*

immer du gehst", so ist daraus ebensowenig wie etwa aus 10, 38; 17, 11 auf unmittelbaren zeitlichen Anschluß an die vorige Scene zu schließen, so daß wir uns vorzustellen hätten, auf dem Wege von der Nähe des samaritischen Dorfes bis zu dem jüdischen Dorfe, in welchem Jesus Quartier fand, sei der Mann an Jesus herangetreten. Abgesehen davon, daß Mt (8, 19—22) die mit Lc 9, 57—60 beinah wörtlich übereinstimmenden kleinen Erzählungen einem ganz anderen geschichtlichen Zusammenhang fest eingefügt hat[49]), liegt auf der Hand, daß hier alles unter dem Gesichtspunkt der Sachverwandtschaft geordnet ist. Auf drei Beispiele, welche zeigen, wie unfertig die Erziehung der Ap. für ihren hohen Beruf durch Jesus war (46—56), folgen drei Beispiele von Männern, die bisher noch nicht zur ständigen Jüngerschaft Jesu gehört haben, aber mehr oder weniger Neigung zeigen, in dieselbe einzutreten. Wie in der ersten Gruppe das erste und zweite Stück geschichtlich aufs engste verbunden sind, das dritte dagegen schon durch seine Einleitung (51) einem anderen Zeitpunkt zugewiesen wird, so verhält es sich auch, wenn nicht alles trügt, mit der zweiten Gruppe. Ist von den ersten zwei Stücken derselben nach anderweitiger Überlieferung (Mt) das zweite dem ersten unmittelbar gefolgt, so wäre es doch eine sehr sonderbare Fügung, wenn auch das dritte, nur von Lc berichtete Beispiel (61 f.) derselben Stunde wie die zwei anderen angehörte. Daß Lc seinerseits diesem nur wegen seiner sachlichen Verwandtschaft und zum Zweck der Symmetrie zwischen den beiden Gruppen seine Stelle angewiesen hat, scheint er auch durch die von v. 59 verschiedene Anknüpfung von v. 61 anzudeuten[50]). Die Antwort, die Jesus (58) dem zuerst vorgeführten Manne auf sein Anerbieten gibt, ihn auf seinen Wanderungen zu begleiten, könnte an sich sehr wohl unter dem Eindruck der Verweigerung eines Obdachs seitens der Samariter ihre malerische Gestalt angenommen haben. Ebensogut aber kann Lc durch das ihm überlieferte Wort Jesu auf den

---

ποιεῖσθαι Lc 13, 22 das Reisen überhaupt ohne Ausschluß der Aufenthalte in verschiedenen Quartieren und ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Beförderung zu Land oder zu Wasser, zu Fuß oder mit Wagen und Reittier beschreibt (Lc 2, 3. 41; 17, 11; 19, 12; AG 19, 21; 25, 12; Rm 15, 24), bringt das appositionsweise hinzutretende, zunächst räumlich gedachte ἐν τῇ ὁδῷ die Näherbestimmung, daß das Berichtete geschah, während die beteiligten Personen sich auf dem Wege befanden, im Wandern begriffen waren cf Mt 5, 25; 20, 17; Mr 10, 32; AG 9, 17; ebenso auch κατὰ τὴν ὁδόν AG 8, 36 (mit πορεύεσθαι); 25, 3; 26, 13.

[49]) An sich schon durch die Stellung zwischen Mt 8, 18 und 8, 23, deren Bedeutung aber durch den eigentümlichen Charakter des ganzen Abschnittes Mt 8, 18—9, 34 sehr verstärkt wird s. Bd I³, 347 ff.

[50]) Dort εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον, hier mit eingeschobenem καί vor ἕτερος, ein Unterschied im Original, den Ss Sc S¹, Sah Kop (dieser auch ohne δέ), Vulg etc. nicht, wohl aber a e f ausdrücken. Cf 10, 1 καὶ ἑτέρους.

Gedanken gebracht worden sein, dieses Wort samt seiner unmittelbaren Veranlassung, ohne die es nicht überliefert werden konnte, an v. 51—56 anzuschließen. Wer sich, ohne von Jesus dazu aufgefordert zu sein und ohne seinerseits irgend eine einschränkende Bedingung zu stellen, dazu erbietet, das Wanderleben Jesu zu teilen, soll bedenken, daß er damit ein Leben der Entsagung erwählt; denn während die Füchse ihre Gruben und die Vögel ihre Nester haben, findet der Menschensohn (manchmal) keine Stätte, wo er sich von des Tages Arbeit und den Anstrengungen der Wanderung ausruhen kann [51]). Den Zweiten fordert Jesus zur Nachfolge auf, was allein schon voraussetzt, daß er ihn kennt und zur Aufnahme in sein Gefolge für geeignet hält. Noch deutlicher ergibt sich aus v. 60, daß dieser Mann das von Jesus gepredigte Ev längst im Glauben ergriffen hat und demnach zu der großen Zahl seiner Jünger gehört (6, 17). Da er sich grundsätzlich bereit erklärt, der Aufforderung Jesu zum Eintritt in seine beständige Begleitung zu folgen, zugleich aber bittet, daß Jesus ihm gestatte, vorher d. h. ehe er sich ihm anschließe, seinen eben gestorbenen Vater zu bestatten, fordert Jesus ihn auf (60), die Erfüllung dieser Pietatspflicht gegen den Leichnam des Vaters denen zu überlassen, welche bei lebendigem Leibe tot, d. h. dem Leben in Gott entfremdet sind, und dagegen alsbald ein Prediger des Reiches Gottes zu werden. Ein Dritter (61), der sich wieder ebenso wie der Erste selbst anbietet, fühlt, hierin dem Zweiten ähnlich, das Bedürfnis, ehe er den für sein künftiges Leben entscheidenden Schritt tue, sich von seinen Hausgenossen [52]) zu verabschieden, bekommt

[51]) Unter Berufung auf Bd 1³, 348 ff. zu Mt 8, 19—22 darf der Ausleger von Lc 9, 57—60 sich kurz fassen. — Lc stimmt mit Mt genau überein 1) in 57ᵇ abgesehen von *διδάσκαλε*, statt dessen Lc vielleicht *κύριε* entweder an gleicher Stelle (Sc, a) oder hinter *ἀπέρχῃ* (A C . . . S¹ . . .), wahrscheinlich aber gar nichts hat (ℵ B D . . ., Ss, Sah Kop, a c e . . .), was damit zusammenhängen wird, daß nur Mt den Mann als Schriftgelehrten bezeichnet. 2) in v. 58 buchstäblich abgesehen von *εἶπεν* st. *λέγει*. Etwas freier ist das Verhältnis in v. 59 f. Lc charakterisiert den Mann nicht wie Mt als einen der Jünger, läßt aber aus den Worten Jesu an ihn erkennen, daß er ein Jünger war s. oben im Text. Ferner stellt Lc die Worte *ἀκολούθει μοι* an die Spitze des Gesprächs, weil ohnedies die sein vorläufiges Zurückbleiben entschuldigende Bitte des Mannes, der bei Lc nicht als einer der Jünger gekennzeichnet ist, unverständlich bleiben würde. Der kurze Sinnspruch v. 60 stimmt wörtlich mit Mt v. 22; aber der dem Lc eigentümliche Schluß *σὺ δὲ ἀπελθὼν κτλ.* weist bereits hin auf das Wort an den Dritten (62), wenn es oben richtig ausgelegt ist und damit auch auf c. 10. Jesus wirbt neue Erntearbeiter außerhalb des Kreises der Ap. 10, 1—3.

[52]) Obwohl *οἶκος* (z. B *ἐξ οἴκου* Lc 1, 27; 2, 4) häufig Geschlecht, Familie bezeichnet, gibt doch die Konstr. *οἱ εἰς τὸν οἶκον* (= *ἐν τῷ οἴκῳ*) *μου* (cf Mr 2, 1 v. l., Lc 11, 7) die Vorstellung des Wohnhauses als geschlossenen Aufenthaltsortes. Gemeint sind daher die sämtlichen Hausgenossen ohne Unterscheidung von Blutsverwandten und Dienstboten = *οἱ οἰκιακοί* Mt 10, 25. 36 = Micha 7, 6 אנשׁי ביתו, LXX *οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ*.

aber, da er Jesum um die Erlaubnis hiezu bittet, von ihm zu hören (62): „Niemand, der seine Hand an einen Pflug gelegt hat und (dann) rückwärts blickt, ist für das Reich Gottes geeignet". Das Bild des pflügenden Ackerbauers läßt ebenso wie das des säenden und erntenden und überhaupt des arbeitenden Landmannes (Lc 8, 5f.; 10, 2; Jo 4, 35—38; 2 Tm 2, 6) und auch des pflügenden oder dreschenden Ochsen (1 Kr 9, 9f.) an die Predigt des göttlichen Wortes denken. Es wird daher auch durch das Urteil (*οὐκ*) *εὔθετός ἐστιν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* dem, den es trifft, nicht sowohl die Möglichkeit abgesprochen, als ein Bürger in das Gottesreich aufgenommen zu werden, als vielmehr die Qualifikation zur Arbeit für das Gottesreich, insbesondere zur Predigt des Ev vom Reich. Dem dritten der drei Männer, die sich geneigt zeigen, in dauernde Lebensgemeinschaft mit Jesus einzutreten, sagt dieser wesentlich das Gleiche wie dem zweiten. Indirekt sagt er beiden, daß Lebensgemeinschaft mit ihm auch Arbeitsgemeinschaft bedeute. Direkt aber schärft er ihnen ein: Wer nicht entschlossen ist und bleibt, alte Beziehungen selbst zu den nächsten Angehörigen hintanzusetzen hinter das Verhältnis zu Jesus und, wo es zwischen beiden zu wählen gilt, alle Bande zu zerreißen, die ihn an seine eigene Vergangenheit fesseln (cf Lc 14, 25f.), der taugt nicht zum Arbeiter für Gottes Reich (Lc 10, 2. 7 *ἐργάτης*) und zum Diener des Wortes (Lc 1, 2; AG 26, 16). Welchen Erfolg diese Worte Jesu gleich damals oder später gehabt haben, berichtet Lc so wenig wie Mt. Aber alt genug und nicht unglaubwürdig ist die Überlieferung[53]), welche den „Evangelisten" Philippus (AG 6, 5; 8, 4—40; 21, 8) als den Mann bezeichnet, der seinen Vater begraben wollte, ehe er der Aufforderung zum Anschluß an Jesus folgte, dagegen aber von Jesus zu hören bekam: „Gehe hin und verkündige das Ev von der Königsherrschaft Gottes".

10. Die 72 Vorboten 10, 1—24. Daß die Predigt des Ev und alles Wirken im Namen Jesu nicht ein ausschließliches Vorrecht der 12 Ap. sein sollte, haben diesen die v. 49f. 59—62 berichteten Worte Jesu gesagt. Noch eindrücklicher mußte es wirken, daß Jesus oder, wie Lc hier wieder sagt, der Herr (cf 7, 13) nun auch noch andere, und zwar nicht weniger als 70 oder 72

---

[53]) Clem. strom. III, 25, wahrscheinlich nach dem sogen. „Evangelium des Philippus" cf Forsch VI, 25ff. 158ff. Erst eine weitere Folge dieser Identifikation ist die frei erdichtete Übertragung anderer Züge aus Lc 9, 51—62 auf Philippus, z. B. die Frage 9, 54 wird ihm in den Mund gelegt und daher die Benennung als Donnerssohn ihm gegeben und das Wort 9, 62 als an ihn gerichtet. — Clem. str. VII, 93, 6 citiert wie auch D und älteste Lat (Cypr., a b c . . .) Lc 9, 62 in folgender Umstellung: *οὐδεὶς γὰρ εἰς τὰ ὀπίσω βλέπων καὶ ἐπιβάλλων τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπ' ἄροτρον εὔθετος (ἐστιν + D) τῇ βασιλείᾳ (εἰς τὴν βασ. D) τοῦ θεοῦ.* Wie das ziemlich verbreitete *εἰς τὴν β.* ist auch vereinzeltes (Ol) *ἐν τῇ β.* Erleichterung.

auf einmal, zu ähnlichem Zweck und Dienst bestimmte und förmlich ernannte[54]), wie früher die Zwölf cf 9, 1. Ist an der Echtheit des *καί* vor *ἑτέρους* nicht zu zweifeln[55]), so weist dies nicht etwa auf 9, 60, wo ja von einer förmlichen Bestellung mit entsprechender Anweisung für die Ausführung des Auftrags nichts zu lesen ist, sondern auf die Aussendung und Instruktion der 12 Ap. 9, 1 ff. zurück. Aber nicht nur diese, sondern auch alles, was von da an berichtet worden ist, vielleicht sogar alles bis dahin in diesem Ev Erzählte war bereits geschehen, als Jesus die 72 Jünger mit einem besonderen Auftrag auf die Wanderung ausschickte. Denn die Unbestimmtheit des Zeitverhältnisses einzelner vorangegangener Stücke zu einander gibt uns kein Recht, das eine oder andere Stück von den Tatsachen auszuschließen, auf welche das *μετὰ ταῦτα* als damals bereits vergangene zurückweist. Also auch später als der 9, 51 vergegenwärtigte Antritt der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem hat die Aussendung der 72 stattgefunden[56]). Dies wird auch durch die Andeutungen über den Schauplatz der in c. 10 berichteten Ereignisse bestätigt. Obwohl jede namentliche Ortsangabe in diesem Kapitel fehlt, also von einem Reisebericht nicht die Rede sein kann, scheint doch sicher, daß die in v. 1—24 berichteten Vorgänge ebensowenig wie die in v. 38—42 dargestellte Scene in Galiläa stattgefunden haben. Nachdem von 8, 1 an geschildert ist, wie Jesus zwar noch nicht aufgehört hat, der Bevölkerung Galiläas zu predigen, aber doch in steigendem Maße bestrebt war, sich innerlich und äußerlich von derselben zurückzuziehen und sich der Erziehung seiner Ap. zu widmen, so daß auch die Missionsreise der Ap. (9, 1—6. 10) als ein Mittel erscheint, denjenigen Ortschaften, die Jesus mit seiner Predigt nicht erreicht hatte, insbesondere den Dörfern Galiläas (9, 6) an seiner Statt das Ev zu bringen und so das Werk der Evangelisirung Galiläas zum Abschluß zu bringen, erscheint Jesus 10, 1 ff. wieder in voller auf die Bevölkerung eines großen Gebiets abzielender Tätigkeit. Nicht statt seiner, sondern vor ihm her sollen die 72 von Stadt zu Stadt, von Ort zu Ort

---

[54]) *ἀναδεικνύναι* AG 1, 24 den zu einem Amt Erwählten kenntlich, öffentlich bekannt machen (cf Lc 1, 80 *ἀναδείξις*); 3 Esra 1, 35; 2 Makk 9, 25; 14, 12 (*Νικάνορα . . . στρατηγὸν ἀναδείξας . . . ἐξαπέστειλε*); Polyb. IV, 48, 3 zum König, Feldherrn, Nachfolger ernennen. Die v. 1 *ἀπέδειξεν* in D ist ziemlich gleichbedeutend.

[55]) Om. B L Ol Ξ, SsS¹ (diese beiden „er [S¹ Jesus] sonderte aus von seinen Jüngern andere 72" [S¹ 70]), Sah Kop. Früher und mannigfaltiger bezeugt, auch leichter der Streichung ausgesetzt ist doch *καί*: ℵ A C D N . . ., Mn, alle Lat, Got, ScS³Sh, Arm. Eus (Mai, nova bibl. IV, 1, 296), Cyr gr. u. syr. z. St.

[56]) Das Wenige, was der Ausleger des 3. Ev zur Geschichte dieser Reise zu sagen hat, wird am besten zu 17, 11 mit Rückblicken auf 9, 51; 10, 1. 38; 13, 22, 35 gesagt werden.

ziehen (10, 1), natürlich nicht wie jene zwei 9, 52 ff., um ihm und sich Quartier zu bestellen, wozu es wahrlich einer so großen Zahl vorauseilender Boten nicht bedurft hätte, sondern um an zahlreichen Orten, die Jesus selbst zu besuchen gedenkt, durch ihre Predigt seinem persönlichen Auftreten und Wirken vorzuarbeiten. Da sie, was Lc nicht 9, 1 f., wohl aber hier bemerkt, zu je zweien reisen sollen, ergibt sich selbst unter der Voraussetzung, daß jedes Paar nur in einer einzigen Ortschaft den Auftrag ausgerichtet haben sollte, das Bild einer ausgedehnten und dichtbevölkerten Landschaft, welcher jetzt zum ersten Mal durch Jesus und alle zur Beihilfe geeigneten Kräfte das Ev gebracht werden soll. Ist Galiläa ausgeschlossen, so wird, wenn anders das 4. Ev geschichtlichen Glauben verdient, vor allem an Peräa und daneben etwa noch an einige Teile von Judäa zu denken sein. Der Eindruck, daß es sich um eine noch erst in Angriff zu nehmende große Arbeit handele, wird dadurch noch gesteigert, daß Lc (2) an die Spitze der Rede, womit Jesus die große Schar seiner Vorboten auf die Reise schickt, das Wort stellt: „Die Ernte ist groß, die Zahl der Arbeiter aber gering; bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte aussende“ [57]). Mag das Gebet, wozu die Jünger hiemit aufgefordert werden, ebenso weltumfassend gemeint sein, wie die Bitte um das Kommen des Gottesreiches (11, 2), und fortzusetzen sein bis an die Grenzen der Welt und das Ende des Weltlaufs, so gibt doch der Umstand, daß Lc das Wort eben hieher gestellt hat, diesem Gebet und dem Urteil, wodurch Jesus die Mahnung zu solchem Gebet begründet, eine unmittelbare Beziehung auf die damalige Gegenwart. Selbst die 70 oder nach anderer sehr alter Überlieferung 72 Jünger, welche Jesus außer den 12 Ap. als Prediger des Ev aussendet, reichen nicht aus, dem Bedürfnis völlig zu genügen. Ob 70 oder 72 die ursprüngliche LA sei, was für die Bedeutung der Zahl nicht ganz gleichgiltig ist, läßt sich nach der äußeren Bezeugung schwerlich entscheiden [58]).

---

[57]) Ebenso Mt 9, 37 f. in einem weder rückwärts noch vorwärts chronologisch verknüpften Abschnitt 9, 35—38, vor dem Bericht über die Aussendung der 12 Ap. c. 10, übrigens mit der einzigen Verschiedenheit, daß Mt *ἐκβάλῃ ἐργάτας*, Lc wahrscheinlich (nach B D e) *ἐργάτας ἐκβάλῃ*.

[58]) A) *ἑβδομήκοντα δύο* B D M (dieser nur v. 1 so, nicht v. 17) R . . ., Orig. hom. 27, 11 in Num. (? hier unten A 59); Adam. dial. p. 10, 11—15; 80, 30; Epiph. hinter haer. 20 ed. Petav. p. 50 C; haer. 51, 11; Clem. recogn. I, 40 (s. unten A 63). — Sd (Moes. p. 59. 160, woneben p. 278 im Anhang nicht in Betracht kommt) Ss Sc (dieser wie M nur v. 1 so), S^3 am Rand, Arm.; Doctr. of Addai ed. Phillips p. 5; Doctr. ap. syr. (Cureton, anc. doc. p. 34); Index Gr.-Syr. bei Schermann, Vitae proph. etc. p. 172, 17; Sah. a c d e l aur gat (im Text u. in der Nachschrift $3\times20+6\times2=72$), h (Palimpsest von Fleury, Old — lat. bibl. texts V, 116 zu AG 14, 6 *fugerunt in Lycaoniae civitates, sicut Jesus dixerat eis LX [XII in Lys]tra et Derben*), Vulg (obwohl Hier. epist. 78, 6 gelegentlich auch 70 schreibt),

Während bei den Syrern und Ägyptern, aber auch auf dem Boden der lat. Bibel 72 älter als 70 zu sein scheint, könnte durch Marcion, Irenäus, Tertullian wenigstens für das Abendland 70 als die ältere LA bezeugt scheinen. Eine gewisse Unsicherheit der Überlieferung zeigt sich darin, daß einige Zeugen z. B. Sc in v. 1 eine andere Zahl haben als v. 17, was doch nicht von dem Vf herrühren kann, sondern ebenso wie der Umstand, daß sich auch bei solchen Autoren, die sonst über Varianten sich zu äußern pflegen, soviel ich weiß, keinerlei Erörterung dieser Variante zu finden ist, von einer auffallenden Gleichgiltigkeit gegen diese Verschiedenheit zeugt. Entscheidend für die Ursprünglichkeit von 72 dürfte sein, daß eine Abrundung der Zahl 72 auf 70 ebenso begreiflich, wie die Veränderung der solennen Zahl 70 in 72 befremdlich wäre. Eine genaue Analogie bieten uns die Übersetzer des AT's, die nach der Legende 72 an der Zahl waren und doch regelmäßig „die 70", *οἱ ο'*, *Septuaginta* genannt wurden [59]). Indem man ebenso mit den 72 Jüngern verfuhr und sie als „die

---

Aug. cons. evv. II, 23. 54. — B) *ἑβδομήκοντα* ℵ A C L N Ol und die Masse der griech. Hss. S^1 S^1 (dieser jedoch zu v. 17 mit Glosse s. oben unter A) Sh u. spätere Syrer z. B. Salomo von Bassora in seiner Biene c. 49 (Anecd. Oxon. Sem. ser. I, 2 p. 128 syr., p. 113 engl.), Kop. b f q r, Got. Mu (nach Tert., wogegen Adamant. dial p. 10, 11—15; 80, 30 nichts beweist); Iren. II. 21, 1 (durch mehrfache Zahlenberechnung gesichert); III, 13, 2; Tert. c. Marc. IV, 24 in. (wo er durch Berufung auf die 70 Palmen von Elim den Text Mu's seinerseits bestätigt); Clem. Alex. hypot. VII (nach Eus. h. e. II, 1, 4 cf I, 12, 1 f.; Chron. pasch. ed. Bonn. p. 421); Orig. hom. 7, 3 in Exod. (? s. unten A 59); Eusebius überall (h. e. I, 10, 7; 13, 4; III, 24, 5; dem. ev. III, 2, 24 f.; 4, 37; theoph. syr. V, 22); Ambros. in Luc. p. 300, 9; Cyr. Al. gr. und syr.

[59]) Aristeae epist. 46—50 (Wendland p. 16 f.; Epiph. mens. et pond. 2 f. (Lagarde, Symmicta II, 153 ff.); derselbe bemerkt Expos. fidei 4 (Petav. 1081 D) unter anderen Beispielen von ungenauer Abrundung derartiger Zahlen: *ἑβδομήκοντα δύο ἑρμηνεύσαντας ἐπὶ Πτολεμαίου, διὰ δὲ τὴν συντομίαν ἑπτάδαμον λέγειν τῶν ἑβδομήκοντα τὴν ἑρμηνείαν.* Jos. ant. XII, 2. 6 f. nimmt aus Aristeas die $2 \times 12 = 72$ Presbyter, nur ohne die Namen, spricht aber wenige Zeilen später trotzdem von den 70 Presbytern. — Wie wenig die typologischen Spielereien mit atl Stellen und Zahlen auf die Begünstigung der Zahl 70 oder 72 in Lc 10, 1. 17 eingewirkt haben, sieht man daran, daß gelehrte Männer vielmehr umgekehrt manchmal die an jenen atl Stellen vorgefundenen Zahlen je nach der von ihnen Lc 10, 1 vorgefundenen Zahl gemodelt haben. Nicht nur ein Epiphanius behauptet expos. fidei 4, daß die Schrift die in Elim (Ex 15, 27) tatsächlich vorhandenen 72 Palmen 70 nenne, sondern auch ein Origenes hom. 27, 11 in Num., der die 12 Quellen und die 72 Palmen in Elim als Typen der 12 Ap. und der 72 Jünger auffaßt, schreibt *septuaginta duae arbores scribuntur esse palmarum*, während er hom. 7, 3 in Exod. (gleichfalls nur lat. erhalten), wo er die gleiche Deutung vorträgt, nach LXX sich mit 70 Palmen und 70 Jüngern begnügt, wie vor ihm Tert. c. Marc. IV, 24 in. und nach ihm Cyr Alex. (griech. und syr.). Ebenso Hieron. ep. 78, 6, obwohl er in seine etwa 15 Jahre vorher herausgegebene Revision der lat. Evv Lc 10, 1. 17 die LA 72 aufgenommen hatte.

Siebzig" neben „die Zwölf" zu stellen sich gewöhnte, verdunkelte man jedoch die Bedeutung der von Jesus gewählten Zahl dieser zweiten Klasse von Predigern des Ev. Wie Jesus gewiß nicht ohne Rücksicht auf die geschichtliche Bedeutung der Zwölfzahl gerade 12 seiner Jünger zu Ap. gemacht hat, sondern um das Volk der 12 Stämme ihnen als ihr nächstes Arbeitsfeld anzuweisen [60]), so wirkt auch die Zahl der 72 (70) Evangelisten, wie wir sie nach AG 21, 8; Eph 4, 11; 2 Tm 4, 5 wohl nennen dürfen, nicht ohne Rücksicht auf eine in der Geschichte Israels begründete Bedeutung dieser Zahl gewählt worden sein. Von den typologischen Deutungen derselben, die von altersher versucht worden sind, ist wohl die verkehrteste die Zusammenstellung mit der jüdischen Vorstellung, daß es 70 Heidenvölker und seit dem Turmbau von Babel 70 Völkersprachen gebe, und die damit zusammenhängende Ansicht von einer Bestimmung der 72 (70) Jünger für die Heidenwelt [61]). Denn erstens ist jene jüdische Vorstellung doch wahrscheinlich nur aus der falschen Deutung von Deut 32, 8 entstanden, als ob dort auf die Zahl der nach Ägypten ausgewanderten Kinder Israels [62]) Bezug genommen sei, so daß also die Zahl zunächst auf Israel und nur ableitungsweise auf die Völkerwelt hinweisen würde. Zweitens aber hat Jesus die 72 (70) Prediger in die Städte und Dörfer, die er selbst später besuchen wollte, geschickt; er selbst aber hat sich grundsätzlich und tatsächlich auf „das Land Israels" beschränkt und wenn er je und dann die Grenzen des eigentlich jüdischen Gebietes überschritten oder Städte mit teilweise heidnischer Bevölkerung besucht hat, hat er doch nicht den Heiden das Ev gepredigt. Auch in der Rede, mit der er die 72 aussendet, deutet er durch kein Wort an, daß sie später Heidenmissionare werden sollen. Die einzige bedeutsame Parallele [63]) bilden die 70 Ältesten,

[60]) Auch bei Lc fehlt weder das ausdrückliche Zeugnis hiefür 22, 30 (cf Mt 19, 28; Ap 21, 12. 14), noch die häufige Anwendung von *οἱ δώδεκα* im Sinn von *οἱ ἀπόστολοι* 8, 1; 9, 1. 12; 18, 31; 22, 3. 47; AG 6, 2.

[61]) So z. B. in der dem Augustin fälschlich zugeschriebenen Schrift De mirabilibus s. script. I, 9 von den 72 Jüngern: *per quos postea in omnes gentes idem evangelium praedicaretur.* Daneben stehen die 72 Sprachen, die 72 Ältesten des Moses mit Einschluß von Eldad und Modad (Num 11, 16. 24—29), deren Erben gleichsam die 70 (sic) Übersetzer des AT's gewesen seien. Die bunteste Sammlung von bedeutsamen 70, 75, besonders aber 72 im AT gibt Philaster haer. 22. 112, 1; 129, 5; 130, 4; 142, 1; 143, 1; 144. 146. Anastasius Sin. in seinem Hodegus (Migne 89 col. 289) versteigt sich zu der Behauptung, daß die Evv in 72 Sprachen nach der Zahl der Völker übersetzt seien.

[62]) Gen 46, 27; Ex 1, 5; Deut 10, 22 hebr. überall 70 Seelen, LXX an den beiden ersten Stellen nach anderer Berechnung 75, so auch AG 7, 14, cf Clem. strom. I, 142. Für die Entstehung der Überlieferung von 72 Jüngern würde kein Text dieser Stellen einen Anhaltspunkt bieten.

[63]) Diese Parallele wird ausdrücklich gezogen Clem. recogn. I, 40 (mit der Zahl 72; dagegen 70 Clem. ep. Petri ad Jac. 1—3; hom. II, 38; III,

die den Moses auf den Berg der Offenbarung begleiteten (Ex 24, 1) und später Anteil an seinem Amtsgeist empfingen, um ihm die Last seines Berufs tragen zu helfen (Num 11, 16—25). Dadurch, daß zwei Männer, deren Namen Eldad und Modad aufbewahrt blieben, nachträglich vom Geist ergriffen wurden und im Lager Israels weissagten, stieg ihre Zahl auf 72. Als dies dem von den 70 Ältesten umgebenen Moses gemeldet wird und Josua in Sorge um die Auktorität des Moses diesem den Rat gibt, jenen zweien das Weissagen zu verbieten, verweist ihm Moses dies und spricht den Wunsch aus, daß Gott allen Gliedern seines Volks seinen Geist gebe und sie alle Propheten würden (Num 11, 26—29). Eine ähnliche Lehre lag für die noch nicht gründlich genug von Ehrgeiz und Eifersucht gereinigten Ap. in der Sendung der 72 Evangelisten. Das Wort Josuas an Moses (Num 11, 28 LXX): *κώλυσον αὐτούς* mag uns nach Anlaß und Wortlaut an den Bericht der Zebedäussöhne Lc 9, 49 erinnern: *ἐκωλύσαμεν αὐτὸν ὅτι οὐκ ἀκολουθεῖ μεθ' ἡμῶν*. Und dem Wunsche des Moses, auch noch über die Zahl der 72 Ältesten hinaus geistbegabte Gehilfen in seiner Berufsarbeit zu haben, entspricht das Wort Jesu an die 72 Evangelisten (v. 2).

In der weiteren Rede an diese (3—16) wird nicht ausdrücklich dargelegt, worin ihre Aufgabe bestehen soll; nur beiläufig tritt zu Tage, daß das Hauptstück derselben die Predigt vom Gottesreich bildet, welche von Krankenheilungen durch die Prediger begleitet sein soll (9. 11. 16). Der Auftrag und die Befähigung zu beidem, welche auch bei der Aussendung der Ap. (9, 1 f. cf Mr 6, 7, anders Mt 10, 7 f.) nicht in eigenen Worten Jesu ausgedrückt sind, soll der Leser in der bloßen Tatsache ihrer Aussendung (1) inbegriffen denken. Die ausdrücklichen Anweisungen, mit welchen Jesus die 72 entläßt, sind wesentlich dieselben, welche schon den Zwölfen gegeben waren. Da dies in der Gleichartigkeit der Aufgabe dieser und jener seine ausreichende Erklärung findet, liefert es auch keinen triftigen Grund zum Zweifel an der geschichtlichen Treue, der hier von Lc wiedergegebenen Tradition. Noch weniger läßt sich ein solcher daraus herleiten, daß Mt nach seiner so vielfach zu beobachtenden Weise nicht wenige dieser Sätze teils mit der an die 12 Ap. gerichteten Instruktionsrede

47]; Eus. demonstr. III, 2, 24 f; Cyr. Alex. — Auf die 70 oder 72 Ältesten der messianischen Zeiten geht auch die solenne, aber doch schwankend überlieferte Zahl der Mitglieder des großen Synedriums zurück (Mischna Sanhedr. I, 6: 70; Schachim I, 3: 71). Auch Eldad und Modad, welche die Zahl 72 vollmachten, blieben unvergessen. Ein prophetisches Buch unter ihrem Namen kannte schon Hermas vis. II, 3 und auch abgesehen von diesem Buch wurden sie noch in späterer Zeit mit Ehren genannt z. B. von Theodoret, praef. comm. in ep. Pauli ed. Noesselt p. 2.

verschmolzen [64]), teils anderwärts untergebracht hat. — Gefahrvoll wird die Wanderung sein, welche die 72 antreten sollen. (3) Wehrlos wie Schafe, die unter ein Rudel von Wölfen geraten, werden sie feindseligen Menschen gegenüberstehen. Anstatt sich mit Waffen zu versehen, sollen sie (4) nicht einmal mit gewöhnlichem Reisegepäck sich belasten, sei es, daß dieses für Räuber eine anlockende Beute werden könnte [65]) oder die Wanderer behindern würde. Letzteres gilt jedenfalls von den Begrüßungen mit solchen, denen sie begegnen, oder an denen sie vorüberkommen. Mag man immerhin sich daran erinnern, daß die Begrüßungen bei den Orientalen sehr umständlich zu sein pflegen, so kommen sie doch hier nur als Einleitung zu Gesprächen in Betracht, und der Zeitverlust, den die Wanderprediger vermeiden sollen, indem sie sich auf solche Unterhaltungen nicht einlassen, ist auch nur ein beispielsweise gewählter Ausdruck für die Vernachlässigung der Aufgabe, die sie wandernd erfüllen sollen [66]). Wenn das letzte Verbot manchem wie eine Anweisung zur Unhöflichkeit klingen möchte, so zeigt der folgende Satz (5), wie wenig dies die Meinung Jesu ist. In jedem Haus, worin sie einkehren, sollen sie zuerst d. h. beim Eintritt und ehe sie irgend etwas anderes sagen oder tun, dem ganzen Haus, also allen seinen Bewohnern den üblichen Gruß bieten: „Friede diesem Hause". Den Gegensatz zu *πρῶτον* kann nicht das bilden, was der oder die Bewohner des Hauses hernach tun werden [67]), was ein eben diesen Gegensatz ausdrückendes *ὑμεῖς* erfordern würde, sondern nur, was sie selbst etwa meinten

[64]) Lc 3 (= Mt 16[a]) *ὑπάγετε* (om. Mt) *ἰδού* (*ἐγώ* + Mt) *ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς ἄρνας* (Mt *πρόβατα*) *ἐν μέσῳ λύκων*. — Lc 4 berührt sich näher mit Lc 9, 3; Mr 6, 8f., als mit Mt 10, 9f., sofern *βαστάζειν* ebenso wie *αἴρειν* die genannten Gegenstände als eine Last vorstellt, mit der man sich nicht beladen soll. Da der doppelte Leibrock, auf welchen dies nicht paßt (s. oben S. 367 A 64), hier nicht erwähnt wird, genügt hier auch das eine Verb *αἴρετε*. — Lc 5—6 (ohne Parallele in Lc 9 u. Mr. 6) = Mt 10, 12—13, cf über die abweichende Form des Grußes Bd I[3], 402 A 26. — Lc 7—11 reichste Ausführung von Lc 9, 4—5; Mr 6, 10f.; der Sache nach wesentlich übereinstimmend mit 10, 10[b]—15, in der Überlieferung des Textes vielfach noch mehr assimilirt Besonders bemerkenswert ist die Übereinstimmung zwischen Lc 7[b]; Mt 10[b]; 1 Tm 5, 18: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ* (Mt *τῆς τροφῆς*) *αὐτοῦ* und die Abweichung, daß Lc 12 das Mt 10, 15 weniger zutreffend neben Sodom genannte Gomorrha nicht hat s. A 79.

[65]) Cf Lc 10, 30 *ἐκδύσαντες αὐτόν*. — Nach Jos. bell. II, 8, 4 reisten die Essener, weil sie überall bei ihren Ordensgenossen gastfreundliche Aufnahme fanden, ohne jedes Gepäck, nur mit Waffen versehen wegen der Räuber.

[66]) Trotzdem ließen schon die Alten z. B. Ambr. sich mit Recht an 2 Reg 4, 29 erinnern, cf auch Gen 24, 56.

[67]) So Hofmann. — Das unverstandene *πρῶτον* (cf 6, 42; 9, 59. 61; 11, 38) wurde teils getilgt (so, wie es scheint, schon Mn, ferner Ol, Korr. von D, d r), teils vor *οἰκίαν* gestellt D*, meiste Lat, teilweise wie *πρώτην* übersetzt, Ss Sc.

vor allem anderen sagen zu sollen: etwa ein gebieterisches Begehren gastlicher Aufnahme, oder ein von dem Bewußtsein ihres hohen Auftrags zeugendes Wort der Predigt, wie sie es allerdings auch in den einzelnen Häusern, wo sie gastliche Aufnahme finden, sprechen sollen (v. 9b). Sie sollen auch nicht durch Zweifel an der Würdigkeit des Hauses sich abhalten lassen, demselben von vornherein alles Gute zu wünschen. Daß es sich dabei nicht um eine äußerliche Anwendung der üblichen Höflichkeitsformen handelt, sondern um einen solchen Gebrauch derselben, der ein wahrhaftiger Ausdruck der liebevollen und wohlwollenden Gesinnung ist, welche diese Formen geschaffen hat[68]), zeigt der durch *καί* enge angeschlossene Satz (6): „Und wenn dort ein Sohn des Friedens[69]) ist, wird auf ihn euer Friede (Friedensgruß) sich niederlassen; wenn aber nicht, wird er (euer Friedensgruß) zu euch zurückkehren". Nachdem von dem Gruß des Eintretenden gesagt ist, daß er dem ganzen Hause gelte, überrascht es allerdings, nun hier, wo von der Wirkung des Grußes die Rede ist, nur den doppelten Fall gesetzt zu sehen, daß in dem Hause ein einzelnes und einziges Friedenskind entweder vorhanden sei oder fehle. Da aber der klare Wortlaut jede andere Deutung verbietet[70]), so will auch der Gedanke in seiner vollen Eigenart gewürdigt sein. Daß sämtliche Hausgenossen den Gruß, mit welchem der Bote des Ev eintritt, zu würdigen wissen und den angewünschten Frieden in sich aufzunehmen fähig und geneigt sind, wird gar nicht vorausgesetzt (cf Lc 12, 52f.); aber wenn auch nur ein einziges Glied des Hauses so geartet ist, erreicht der Gruß seinen edlen Zweck. Sollte aber gar kein Friedenskind in einem Hause zu finden sein, würde der Grüßende doch keinen Schaden davon haben, ja nicht einmal das bittere Gefühl davontragen, durch seinen Gruß Unwürdigen vergeblich gute Meinung und Liebe entgegengebracht zu haben; denn das Bewußtsein, im Sinn des Meisters gehandelt zu haben (cf Mt 5, 47; Lc 6, 25—37), wird in solchem Fall den inneren Frieden des Jüngers steigern. Die beiden gegenteiligen Fälle, die hier vergegenwärtigt sind, decken sich keineswegs mit den beiden Fällen, daß die Boten des Ev in dem Hause, das sie grüßend betreten, entweder gastliche Aufnahme finden, oder unfreundlich abgewiesen

---

[68]) Cf Jo 14, 27 Bd IV³, 571 A 47, über das einfache *δασάζεσθαι* Mt 10, 12 s. Bd 1³, 402 A 26.

[69]) Cf einerseits בן־שלום, LXX *ἄνθρωπος εἰρηνικός* Ps 37, 37 und andrerseits *υἱοὶ φωτός* Lc 16, 8; Jo 12, 35.

[70]) Z. B. diejenige Hofmanns, der von „dem Bewohner des Hauses" gesagt sein läßt, daß er ein Friedenskind oder nicht ein solches sei. Aber auch abgesehen von der sprachlichen Unzulässigkeit, findet weder die befremdliche Vorstellung, daß ein ganzes Haus nur einen einzigen Bewohner habe, noch eine kollektive Fassung des angeblichen Subjekts im Text einen Stützpunkt.

werden. Denn es kann ja geschehen, daß die Hausfrau ein Friedenskind ist, der Hausherr aber trotzdem den ungebetenen Gästen die Türe weist, oder daß nach Lc 12, 52f. drei Familienglieder zweien mit gegenteiligem Urteil gegenüberstehen. So bezieht sich auch nicht auf die Gegensätze von v. 6, die nur zur Bekräftigung der Verhaltungsregel von v. 5 dienen, sondern auf diese selbst, was (7) weiter folgt: „In eben diesem Hause [71]) aber bleibet, essend und trinkend, was sie haben“ [72]) oder, vielleicht richtiger, was euch von den Bewohnern des Hauses vorgesetzt wird. Im Gegensatz dazu, daß sie in dem Wunsch, ein geringeres Quartier mit einem bequemeren zu vertauschen, oder auch in der Besorgnis, durch eine übermäßige Inanspruchnahme der Gastfreundschaft lästig zu werden, innerhalb einer Ortschaft von einem Haus zum andern übergehen könnten (7[b]), sollen sie in eben dem Hause, in das sie mit vertrauensvollem Gruß eingetreten sind, wohnen bleiben, solange sie in der Ortschaft zu tun haben, und sollen sich auch unbedenklich von den Bewohnern dieses Hauses während derselben Zeit mit Speise und Trank bewirten lassen. Dabei ist nur ebenso wie v. 5 und 6 von dem Fall, daß ein Haus sich ihnen überhaupt verschließt, abgesehen; denn daß sie in einem solchen Haus nicht länger verweilen können und die Mahnung, dort unbedenklich ihren Hunger und Durst zu stillen, gegenstandslos wäre, brauchte nicht erst gesagt zu werden. Das Recht aber, in einem Hause, in welchem sie gastliche Aufnahme finden, in so ausgiebigem Maße Gastfreundschaft sich erweisen zu lassen, begründet die Regel, daß „der Arbeiter seines Lohnes wert ist [73])“. Das Bewußtsein, an der großen Erntearbeit Gottes d. h. an der Sammlung einer Gemeinde

---

[71]) Zu *ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ*, dieser bei Lc sehr häufigen Konstruktion (2, 38; 10, 21; 13, 1; 23, 12 bei Zeitangaben, im NT am ersten noch vergleichbar Rm 8, 16 *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*) cf Schmiedel-Winer § 22, 3 S. 198; Kühner-Gerth I, 653f. § 468 A 2d. Das dem determinirten Substantiv vorangestellte *αὐτός* ist in diesen Fällen ein auf vorher Genanntes zurückweisendes, stark betontes „er“ „er und kein anderer, eben dieser“. Sachlich ist es nicht deutlich zu unterscheiden von der grammatisch ganz verschiedenen Konstruktion von *ὁ αὐτός* mit folgendem artikellosen Substantiv.

[72]) Cf zu diesem Gebrauch von *τὰ παρά τινος* Mr 5, 26; Jos. bell. II, 8, 4 (Niese 127 v. l.). Ob Blaß § 43, 5 dies mit Recht als „auch klassisch richtig“ bezeichnet? Gebräuchlicher ist *οἱ παρά τινος* „die Angehörigen“ Mr 3, 21; Berl. äg. Urk. 666, 23; 667, 15; 911, 16 (letzteres vom J. 18 p. Chr.). Jenes vermeidet Lc (8, 43) in der Parallele zu Mr 5, 26. Man darf daher vermuten, daß Lc es hier nur als Abkürzung von *τὰ παρ' αὐτῶν διδόμενα, χορηγούμενα, παρατιθέμενα* (v. 8) aufgefaßt hat. Ähnlich so offenbar auch Phl 4, 18; Epict. III, 13, 18; IV, 5, 8.

[73]) Zu 7[b] s. vorhin A 64. Die genaue Übereinstimmung mit 1 Tm 5, 18 ist bemerkenswert. Die sachliche Übereinstimmung mit Mt 10, 10 wird durch 1 Kr 9, 7—14 veranschaulicht. Der auch dort nicht fehlende Begriff *μισθός* (1 Kr 9, 18) ist Lc 10, 7 als eine Rückverweisung auf v. 2 anzusehen, cf Jo 4, 36f.

des Gottesreiches mittätig beteiligt zu sein, soll ihnen über eine dem Werk, das sie zu treiben haben, hinderliche Bedenklichkeit hinweghelfen. Von dem Haus, das ihnen Einlaß und Obdach gewährt, wendet sich die Rede (8—12) zu der Stadt, wohin jeweilen ihr Reiseweg sie führt. Dabei werden im Unterschied von den Aussagen über das Verhältnis und Verhalten der Evangelisten zu den einzelnen Häusern sofort die beiden möglichen Fälle erwogen, daß die Bürgerschaft sie entweder aufnimmt oder abweist. Letztere Erfahrung hatten zwei Vorboten Jesu kürzlich in einem samaritischen Dorf gemacht (9, 52). Wenn der Versuch, in einer solchen Aufnahme zu finden, und somit auch das dabei wirksame Motiv der Abweisung nicht so leicht sich wiederholt haben wird, so war doch auch in anderen Teilen Palästinas mit der Möglichkeit einer Abweisung oder auch Ausweisung seitens der einen oder anderen Stadt zu rechnen. Ging die Reise, auf welcher die 72 Jünger vor Jesus herziehen sollten, über den Jordan und durch das Ostjordanland (s. oben S. 407), so werden sie mehr als eine jener „hellenischen" Städte berührt haben, wie Skythopolis schon vor der Überschreitung des Jordan, Pella, Dium, Gerasa u. a. östlich vom Jordan, in welchen neben einer überwiegend heidnischen Bevölkerung Tausende von Juden lebten [74]). Solche Städte unbesucht zu lassen, bestand für Jesus, also auch seine Vorboten kein Grund, nachdem er sich mit großem Gefolge in einem samaritischen Dorf zu übernachten entschlossen gezeigt (Lc 9, 52 cf Jo 4, 40) und auch heidnische Gebiete und Ortschaften nicht ängstlich gemieden hatte (s. oben S. 348 zu 8, 26 ff., auch Mr 7, 24—31). Der Besuch vorwiegend „hellenischer" Städte im „Lande Israels" war kein ἀπελθεῖν εἰς ὁδὸν ἐθνῶν, wie er es den 12 Ap. bei ihrer erstmaligen Aussendung untersagt hatte (Mt 10, 5 f. cf. Jo 7, 35), sondern galt der Sammlung der verirrten Schafe Israels zu einer Gemeinde des Gottesreiches [75]), und es verstand sich von selbst, daß die Jünger nur an jüdische Häuser mit der Bitte um Beherbergung sich wenden sollten. Aber die Mischung der Bevölkerung in mehr als einer der Städte, welche sie zu berühren hatten, konnte besonderen Anlaß geben, daß der Mehrheit der Einwohner oder auch der städtischen Obrigkeit ein Auftreten des jüdischen Propheten und Wundertäters und schon die feierliche Ankündigung seines bevorstehenden Besuches durch die Vorboten unerwünscht war (cf 8, 37) oder, wenn Aufregung und Zwistigkeiten dadurch

[74]) Cf Jos. bell. II, 18, 1—5. — Über Verunreinigung durch Genuß heidnischer d. h. von Heiden erzeugter oder in Behandlung genommener Nahrungsmittel (Wein, Öl, Brot, Milch, die ein Heide gemolken, ohne daß ein Jude zuschaute) s. Aboda Zara II, 3—7; IV, 8; V, 10.

[75]) Mt 10, 6; 15, 24, nicht wörtlich so bei Lc, aber der Sache nach 1, 54 f. 68—79; 19, 9 f.; 22, 30; AG 10, 36.

entstanden, eine Ausweisung der Prediger angezeigt schien. Mit diesen Verhältnissen wird es auch zusammenhängen, daß den Evangelisten als erstes, was sie für den Fall ihrer Zulassung in einer Stadt beobachten sollen, (8b) genannt wird, daß sie essen sollen, was ihnen vorgesetzt wird. Das scheint eine nicht nur überflüssige, sondern, da die Beköstigung von je 2 Jüngern doch nicht Sache der städtischen Gemeinde, sondern des Privathauses ist, in dem sie einkehren, eine höchst unpassende, wenn auch abkürzende Wiederholung der Anweisung von v. 7 zu sein. Erinnert man sich aber, daß für den streng an seiner Volkssitte und den rabbinischen Satzungen festhaltenden Juden fast alle von Heiden erzeugten oder irgendwie behandelten und in den Handel gebrachten Nahrungsmittel als unrein und levitisch verunreinigend galten (s. A 74), so kann man sich vorstellen, wie schwierig, ja unmöglich es dem in Städten gemischter Bevölkerung lebenden Juden war, seinen Tisch von allen verunreinigenden Speisen rein zu halten, wie leicht also auch die Prediger des Ev, die in jüdischen Häusern solcher Städte Aufnahme fanden, in die Lage kommen konnten, zu essen und zu trinken, was nach streng gesetzlicher Ansicht verunreinigend oder geradezu verboten war. Daher war es eine wohl veranlaßte Anweisung und stimmt überein mit den sonst bezeugten Urteilen Jesu über die aus dem Gesetz herausgesponnenen rabbinischen Satzungen über Rein und Unrein (Lc 11, 37 ff.; Mr 7, 1—23), wenn Jesus seinen Jüngern in bezug auf die diesmalige Reise einschärfte: „In welche Stadt immer ihr kommt (sei es auch eine halbheidnische), eßt, was euch vorgesetzt wird". Der Gegensatz, in welchem dies gesagt wird, ist also ein ganz anderer, als der, welchen die ähnlich lautende Anweisung v. 7 voraussetzt. Die hier vorliegende ist vielmehr den Verboten v. 4 verwandt, wodurch die Predigtwanderung der Jünger von Hemmungen verschiedener Art frei gehalten werden soll. Zu diesen gehört auch die beständige Furcht vor angeblicher Verunreinigung durch äußerliche Berührung mit dem nichtjüdischen Leben. Auf das Gebiet des physischen Lebens bezieht sich auch die zweite Anweisung, die Kranken in jeder Stadt, die sie aufnimmt, zu heilen. Das Letzte und Beste aber nennt der Auftrag, den Einwohnern zu sagen: „Nahegekommen ist zu euch das Königreich Gottes" [76]). Vergleicht man, wie Jesus, wo er von seiner eigenen Wirksamkeit durch Wort und Tat redet, das Verhältnis dieser zum Kommen des Gottesreiches ausdrückt (4, 17—21; 7, 22—28; 11, 20; 17, 21), und behält man im Auge, daß es die sein dem-

[76]) ἐπί im Unterschied von πρός oder auch εἰς gibt die Vorstellung der von oben herab kommenden höheren Macht, wie da wo vom Kommen des Geistes zu einzelnen Personen die Rede ist Lc 1, 35; 24, 49; AG 1, 8; 2, 17.

nächstiges persönliches Auftreten ankündigenden Boten sind, die so predigen sollen, so springt der Unterschied zwischen diesem *ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς* und dem *ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς* 11, 20 in die Augen. Weil Jesus naht, ist auch die Königsherrschaft Gottes nicht mehr fern; aber erst wenn er selbst da ist mit seinem Wort und seinem machtvollen Wirken, hat auch die Königsherrschaft Gottes angefangen, eine gegenwärtige Wirklichkeit zu werden. In bezug auf die Stadt, welche die Prediger zwar hereingelassen, aber nicht wirklich aufgenommen, d. h. was sie zu bringen haben, nicht angenommen hat, wird (10f.) wiederholt, was (9, 5) den Zwölfen bei ihrer Aussendung in weniger malerischem Ausdruck gesagt worden war: sie sollen aus den Häusern, wo ihnen so begegnet worden ist, auf die Straßen der Stadt hinaustreten und dazu sprechen: „Selbst den Staub, der sich uns von euerer Stadt an die Füße geheftet hat, wischen wir auf euch ab [77]." Dazu aber sollen sie noch hinzufügen, was dem *εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς* 9, 5 entspricht: „Das jedoch sollt ihr wissen, daß das Königreich Gottes nahegekommen ist." Ist nach überwiegender Bezeugung (s. A 77) nicht wieder wie v. 9 *ἐφ' ὑμᾶς* zu *ἤγγικεν* hinzugefügt, so wird dies auch nicht als eine gleichgiltige Abkürzung anzusehen sein. In dem vollen Sinn, den diese Näherbestimmung für diejenigen hat, welche die Prediger und die Predigt des Ev willigen Herzens annehmen und neben Heilungen leiblicher Krankheiten auch die trostreiche Kraft des Ev in ihren Herzen zu erfahren bekommen, konnte den Verächtern des Ev und seiner Boten nicht gesagt werden, daß das Gottesreich ihnen nahegekommen sei. Es war ihnen so ferne geblieben, wie sie ihm. Wenn solche Erfahrung die Jünger entmutigen könnte, so sollen sie andrerseits auch wissen und bedenken (12), daß es der Stadt, welche sie und ihre Verkündigung abweist, an jenem Tage, dem Tage des Gerichts [78]) schlimmer ergehen wird, als dem wegen der gröblichen Verletzung des Gast-

---

[77]) Zu *εἰς τοὺς πόδας* (so ℵ B D R, 157, meiste Lat) wurde, sachlich richtig, vielfach *ἡμῶν* zugesetzt (A C G . . ., Ss Sc Sah [diese 3 ohne *ἡμῶν*] S^1 S^3); andere behielten *ἡμῶν* und tilgten *εἰς τ. π.* Ganz vereinzelt (Ol) liest man *ἀποτινασσόμεθα* nach 9, 5 statt des sonst überlieferten *ἀπομασσόμεθα*. Die Verbindung des ersteren mit *ὑμῶν* erschien weniger hart. Der Staub, den man abschüttelt, nicht der, welchen man abwischt, wirbelt empor und läßt sich auf die umgebenden Gegenstände oder Personen nieder. — Zu *ἤγγικεν* (ohne Zusatz ℵ B D L Ol Ξ, fam. 1, 157, meiste Lat, Ss Sc, Kop, letzterer aber, wie wahrscheinlich schon Mn und e, ebenso in v. 9) wurde *ἐφ' ὑμᾶς* aus v. 9 zugesetzt (A C u. meiste Griechen, Sah, S^1 S^3, Sh, f l, Got).

[78]) Statt des überwiegend bezeugten *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* (cf Mt 7, 22) sonst bei Lc z. B. 17, 31; 21, 34 in diesem Sinn nicht so unverbreitet haben *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* 157 (?), Ss Sc, l gat aus Mt 10, 15, *ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* D d e, *in regno* (ohne *dei*) a b, was heißen sollte: „wenn das Gottesreich eintritt".

rechts durch seine Bewohner zum Sprichwort gewordenen Sodom [79]). Da Lc die hieran ungezwungen sich anschließenden Weherufe (13—15) nicht, wie manchmal einen in sich geschlossenen Redeteil, durch ein ἔλεγεν δέ oder dgl. absondert (s. zu 4, 23. 24; 9, 23) und überdies mit v. 16, wiederum ohne jede Andeutung einer Unterbrechung der Rede, einen vorzüglichen Abschluß der ganzen mit v. 3 beginnenden Instruktionsrede bringt, so ist anzunehmen, daß ihm auch die Sätze v. 13—15 als Bestandteil derselben überliefert waren [80]). Die Abweisung, welche seinen Vorboten von der einen oder anderen Stadt widerfahren mag, erinnert Jesum an den geringen Erfolg seines eigenen Wirkens in den nahe bei Kapernaum gelegenen Städten Chorazin und Bethsaïda [81]) und zumal in Kapernaum selbst trotz der Größe und Vielheit seiner an diesen Orten vollbrachten Machttaten. Die großen phönizischen Handelsstädte würden, wenn in ihnen dasselbe geschehen wäre, längst in Sack und Asche sitzend sich bußfertig von ihrem sündhaft weltlichen Treiben abgewandt haben; und es wird ihnen im Gericht erträglicher ergehen, als den jüdischen Orten Chorazin und Bethsaïda. An Kapernaum aber richtet sich die Frage, zu der es selbst nach der Fülle des Segens, welche Jesus mit Wort und Tat über diese Stadt ausgeschüttet hat, den Anlaß zu bieten scheint: „Wirst du etwa zum Himmel erhoben werden?“ Über die schon in der Form dieser Frage enthaltene Verneinung hinaus greift die Antwort: „Bis zum Hades wirst du hinabgeführt werden.“ Wenn die Erfahrungen, die Jesus an den hauptsächlichen Stätten seines bisherigen Wirkens gemacht hat, so ernster Natur sind, so dürfen seine Vorboten sich nicht wundern, wenn sie auf einer flüchtigen Predigtreise ähnliches erleben, und noch weniger sollen sie dadurch an ihrem hohen Beruf sich irre machen lassen. Wenn sie ihren Auftrag als Vorboten Jesu und Prediger seines Ev ausrichten, darf sie das Bewußtsein stärken, (16) daß wer sie hört,

---

[79]) Gen 19, 4—11. Da dies nur von Sodom gilt, ist die Beifügung von Gomorrha in der Parallelstelle Mt 10, 15 (nicht so Mt 11, 23) weniger zutreffend.

[80]) Die Stelle, welche die entsprechenden Sätze Mt 11, 20—24 einnehmen, spricht nicht gegen die Richtigkeit der von Lc befolgten Überlieferung s. Bd I³, 438. Abgesehen von der als Überschrift dienenden Einleitung Mt 11, 20 und dem v. 23ᵇ. 24 über Sodom Gesagten, was beides bei Lc fehlt, ist die Übereinstimmung recht genau, wenn auch in der Textüberlieferung vielfach übertrieben. Lc 13 καθήμενοι, om. Mt, Lc 14 ohne λέγω ὑμῖν, Lc 15 nur ganz unwesentlich von Mt 11, 23 verschieden: μὴ ἕως (Lc τοῦ?) οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως (τοῦ Lc?) ᾅδου καταβιβασθήσῃ (Mt wahrscheinlich καταβήσῃ). S. Bd I³, 439 A 35. 36.

[81]) Von Taten Jesu in Chorazin ist nichts überliefert, von solchen in und in der Nähe von Bethsaïda nur weniges Mr 8, 22—26; Lc 9, 10—17 oben S. 371 f. Nur Kapernaum erscheint auch nach Lc 4, 23. 31—41 als ein Hauptschauplatz der Wundertaten Jesu.

eben damit Jesum selbst hört (Mt 10, 40; Jo 13, 20). Auch die Verachtung, die ihnen um ihrer Verkündigung willen widerfährt, dürfen sie so ansehen, als ob sie ihrem Meister selbst widerführe, so gewiß wie Gott, der gerechte Richter, alle Verunehrung Jesu als eine Verunehrung seiner selbst ansieht und strafen wird (cf Jo 5, 23; 12, 44 f. 48).

Ohne über die Erlebnisse der 72 Sendboten[82]) auf ihrer Wanderung (cf dagegen 9, 6) oder über das Tun und Lassen Jesu während ihrer Abwesenheit etwas zu sagen, versetzt uns Lc (17) in den Zeitpunkt, da sie sich wieder bei ihm einfanden — man scheint annehmen zu sollen, sämtlich nach Verabredung zu gleicher Zeit und am selben Ort. Das Einzige aber, was von ihren an Jesus erstatteten Berichten gesagt wird, ist ihre mit besonderer Freude vorgebrachte Meldung[83]): „Herr, auch die Dämonen gehorchen uns in deinem Namen." Im Vergleich mit anderen Heilungen, die ihnen gelungen waren, erscheint ihnen die erfolgreiche Behandlung Besessener durch Anrufung des Namens Jesu als ein besonders starker Beweis nicht nur für die von Gott verliehene Wundermacht Jesu, sondern auch ihres persönlichen Anteils an dieser. Mag diese Meinung nun dadurch veranlaßt gewesen sein, daß Jesus ihnen (10, 9) nicht so ausdrücklich wie den Zwölfen (9, 1) die Macht zugesprochen hatte, Besessene zu heilen, oder dadurch, daß sie von Fällen gehört hatten, wo selbst die Zwölfe gerade solchen Krankheiten machtlos gegenüber gestanden hatten (9, 40), jedenfalls tritt Jesus dieser einseitigen und gewiß von Selbstgefälligkeit nicht freien Schätzung der Macht über die bösen Geister berichtigend entgegen. Was den Jüngern so staunenswert erscheint, ist es für Jesus nicht; denn er kann ihnen versichern (18): „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel herabfallen." Durch das Imperf. *ἐθεώρουν* neben dem Aor. *πεσόντα* ist ausgedrückt, daß Jesus den plötzlich eingetretenen und in einem Augenblick verlaufenen Sturz Satans aus dem Himmel, welcher eben darum mit dem Zucken eines Blitzstrahls zu vergleichen ist, als ein Zuschauer miterlebt hat[84]). Da das Schauen als ein das nur

[82]) Über die Zahl s. oben zu 10, 1. — Ss Sc S^1 + „die er gesandt hat", wenige Griechen + *μαθηταί*. Der Mangel einer solchen Näherbestimmung zeigt, daß zur Zeit der Abfassung „die 72 (oder 70)" ähnlich wie „die 12" (Lc 8, 1; 9, 1) oder „die 7" (AG 21, 8 cf 6, 3) eine übliche Benennung war.

[83]) Die Verbindung von *μετὰ χαρᾶς* mit *ὑπέστρεψαν*, welche A K . . . durch Voranstellung vor *οἱ ἑβδ.*, Ss Sc S^1 durch Einschiebung eines „und" vor *λέγοντες* erzwingen wollten, wäre stilistisch unanstößig cf 24, 52, aber durch die Wortstellung nicht geboten. Natürlicher erscheint die Verbindung mit *λέγοντες* (cf die Wortstellung 8, 13; AG 20, 31; Hb 5, 7; 12, 17), weil die durch das *καί* vor *τὰ δαιμ.* ausgedrückte übermäßige Betonung der Heilung Besessener seitens der Jünger noch mehr hervorgehoben wird.

[84]) Der Unterschied von *πεσόντα* und *πεπτωκότα* (Kühner-Gerth I, 197 f.) wird durch die Abhängigkeit von einem Imperf. des Prädikats nur um so

einmalige Ereignis begleitender Umstand bezeichnet ist, kann man nicht daneben oder statt dessen eine Gleichzeitigkeit des Schauens mit der von den Jüngern gemeldeten Tatsache darin ausgedrückt finden; denn die von den Jüngern im Praesens ausgesagte Tatsache ist ja nicht ein Einzelereignis, sondern eine aus vielen Heilungen Besessener, die den Jüngern auf ihrer Reise gelungen waren, entnommene Regel des Geschehens. Wozu sollte auch diese geheimnisvolle Umschreibung dessen dienen, was die Jünger auf grund ihrer Erlebnisse mit schlichten Worten ganz richtig benannt hatten? Jesus konnte doch nicht ihnen zum Bewußtsein bringen wollen, daß sie durch ihre Heilungen den plötzlichen Sturz Satans herbeigeführt haben, welchen er, während er ihre Taten nicht sah, im Geiste geschaut habe. Denn abgesehen davon, daß dies von den Heilungen Besessener durch die Jünger noch weniger gesagt werden konnte, als von den gleichartigen Taten Jesu selber, wäre dies das denkbar verkehrteste Mittel gewesen, sie von einer Überschätzung dieser ihrer Taten abzubringen, worauf die Rede (18—20) offenbar hinausläuft. Es handelt sich vielmehr um ein von Jesus erlebtes Ereignis, woraus es sich als eine natürliche Folge erklärt, daß alle bösen Geister vor dem im Glauben ausgesprochenen Namen Jesu wehrlos sich beugen und weichen. Dies letztere entscheidet auch gegen die alte Deutung auf den vorgeschichtlichen Abfall Satans von Gott und dessen unmittelbare Folge[85]). Unwahrscheinlich ist dieselbe schon darum, weil Jesus nach aller sonstigen Überlieferung, auch nach dem 4. Ev niemals von vorgeschichtlichen Ereignissen als von seinen eigenen Erlebnissen geredet hat. Dazu kommt, daß die Vorstellung von einem Sündenfall Satans als von einem plötzlichen Sturz aus dem Himmel im AT ebensowenig wie im NT ausgesprochen ist[86]), die so gemeinte Rede Jesu demnach den Jüngern völlig unverständlich gewesen wäre. Aber auch abgesehen von diesen Bedenken, ist durch den Abfall Satans von seinem Schöpfer und durch seine Verbannung aus der Lebensgemeinschaft mit Gott, die man sich als ein Herabgestürztwerden aus dem Himmel vorstellen könnte, seine Macht, auf Erden verderblich zu wirken, ja keineswegs gebrochen worden, so daß sich daraus seine Ohnmacht gegenüber dem Namen Jesu erklären würde. Im Gegenteil, die Macht Satans, andere Geschöpfe zur Sünde zu reizen und das von Gott geschaffene Leben zu schädigen und zu

fühlbarer (Winer § 40, 3d). Cf auch Mr 15, 40; Mt 27, 55 ἦσαν θεωροῦντες nach einer in lauter Aoristen verlaufenden Erzählung.

[85]) So schon Orig. de princ. I, 5, 5 in Anschluß an Jes 14; de orat. 26, 5; c. Cels. IV, 92 (von den Dämonen überhaupt πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ). Unter den Neueren ist besonders Hofmann z. St. und Schriftbeweis I², 442f. 458 zu nennen.

[86]) Dies hat niemand besser als Hofmann, Schriftbeweis I, 418ff. gezeigt. Zu Jo 8, 44 s. Bd. IV³, 424.

zerstören, und das gesamte hierauf gerichtete Wirken Satans innerhalb der Menschheit, um dessen Beseitigung es sich hier handelt, hat ja mit dem, was man den Fall Satans nennt, erst seinen Anfang genommen. Und doch ist nichts nach Zusammenhang und Ausdruck deutlicher, als daß Jesus einen Sturz Satans aus seiner früher zum Schaden der Menschheit behaupteten Herrscherstellung beschreibt[87]). Fällt das Ereignis, von dem Jesus hier bezeugt, daß er es als Augenzeuge miterlebt habe, in sein irdisches und menschliches Leben, so kann auch nichts anderes damit gemeint sein, als jenes wunderbare Erlebnis, welches Jesus aus verwandtem Anlaß einst als den tatsächlichen Grund seiner, in den mühelosen Heilungen Besessener zu Tage tretende Übermacht über Satan und die ihm untergeordneten Geister aufdeckt[88]), nämlich seine einmalige persönliche Begegnung mit Satan vor dem Beginn seiner öffentlichen Tätigkeit cf Lc 4, 1—13. Während er aber dort (Lc 11, 21 f.) dieses Erlebnis als einen Zweikampf beschreibt, in welchem er einen für alle Folgezeit grundlegenden Sieg über Satan und sein Reich gewonnen hat, beschreibt er hier die unmittelbare Folge jenes siegreichen Kampfes als einen Vorgang, den er als Zuschauer miterlebt hat. Für diese Beschreibung konnte er bei seinen Jüngern auf Verständnis rechnen; denn erstens wäre die Entstehung und Verbreitung der Berichte über die Versuchung Jesu ohne die Voraussetzung von Mitteilungen Jesu über dieselbe an seine Jünger unverständlich, wie sich auch ohnedies von selbst versteht, daß Jesus über die Bedeutung dieses seines Erlebnisses nicht nur zu seinen erbitterten Gegnern geredet haben kann, welches letztere durch Lc 11, 14 ff.; Mr 3, 27; Mt 12, 28 f. bezeugt ist. Zweitens beruht die Darstellung des in der Geisterwelt spielenden, aber doch in die sinnliche Wahrnehmung fallenden und darnach beschriebenen Vorgangs auf Anschauungen, die vom AT ins NT übergegangen sind. Satan ist, wie schon sein Name besagt, der Widersacher und Ankläger der Menschen, der sie vor Gott im Himmel als Sünder verklagt[89]). Mit dem Recht zu dieser Stellung, welches ihm die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen gibt, hat er auch die Macht empfangen, die Straffolgen der Sünde, alle Übel mit Einschluß des Todes im ganzen Bereich der Mensch-

---

[87]) Dies wird auch bestätigt durch Vergleichung mit dem, was Jes 14, 12 von dem König von Babel gesagt ist (LXX *πῶς ἐξέπεσας ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος κτλ.*), eine Stelle, an die Jesus im Ausdruck sich angelehnt haben mag, wie umgekehrt die Vergleichung des Wortes Jesu mit der prophetischen Stelle die Deutung des Morgensterns oder *Lucifer* auf Satan hervorgerufen hat.

[88]) S. unten zu Lc 11, 21 f., auch Bd I[3], 463 zu Mt 12, 29.

[89]) Hiob 1, 6 ff.; 2, 1 ff.; Sach 3, 1 ff., *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος* 1 Pt 5, 8, *ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.* Ap 12, 10.

heit wirksam zu machen[90]). In der Stunde aber, da er Jesum versuchte und in ihm einen Menschen kennen lernte, welcher aller Reizung zur Sünde unüberwindlichen Widerstand entgegensetzte, verlor er zunächst diesem Menschen gegenüber das Recht, als Ankläger vor Gott aufzutreten, und mit dem Recht auf dem sittlichen Gebiet auch die Macht auf dem physischen Gebiet. Aber dieser Mensch ist nicht ein beliebiges Individuum, sondern der Menschensohn, dessen Sieg über Satan für das ganze Adamsgeschlecht Geltung und grundlegende Bedeutung hat (s. oben S. 220f. zu 3, 38). Daß die Folge dieses Sieges Jesu und dieser Niederlage Satans als ein Herabstürzen Satans aus dem Himmel dargestellt wird, hat seine zutreffende Analogie an der Weise, wie Jesus Jo 12, 31 (cf 14, 30; 16, 11 Bd IV^3, 517. 572f. 589) von dem in seinem Sterben sich vollziehenden Gericht über Satan redet, und an dem, was Ap 12, 7—11 und 20, 1f. 10 von endgeschichtlichen Siegen über Satan zu lesen ist. Daß aber Jesus von diesem Vorgang in der Geisterwelt sagt, er habe ihn mit Augen gesehen, kann nicht befremden; denn indem er sah, daß der von ihm bezwungene Versucher auf sein Befehlswort von ihm wich (Lc 4, 13; Mt 4, 10f.), sah er auch, daß Satan seine Stellung als Ankläger vor Gott verloren habe und damit seine verderbliche Macht auf Erden gebrochen sei[91]). Daß damit noch nicht aller Kampf mit ihm beendigt und noch nicht der letzte Sieg gewonnen sei, war schon durch das ἄχρι καιροῦ 4, 13 angedeutet. Das ändert aber nichts an der grundlegenden Bedeutung dieses einmaligen Erlebnisses Jesu. Diese bewährte sich für das Bewußtsein Jesu mit besonderer Kraft in seinen Heilungen Besessener und gab ihm den Mut, die 12 Ap (9, 1) und, wie wir jetzt erfahren (10, 17) und aus seinem eigenen Mund hören (19), auch seine 72 Sendboten zu Teilhabern seiner Übermacht über Satan und alle seine Machtmittel zu machen. Als ob sie es bisher noch nicht beachtet hätten, macht er sie darauf aufmerksam (ἰδού), daß er ihnen nicht nur die Fähigkeit, Besessene zu heilen, sondern die Macht gegeben habe, über Schlangen und Skorpionen dahinzuschreiten, und (Macht) über die gesamte Streitkraft des Feindes, ohne daß irgend eines von diesen giftigen Tieren und verderblichen Kräften ihnen einen Schaden zufügen könnte[92]). Durch

[90]) Er ist der Menschenmörder von Anfang an Jo 8, 44 cf Hb 2, 14; er wirkt nicht nur die Besessenheit, sondern alle Krankheit Lc 13, 16; AG 10, 38; 2 Kr 12, 7; Hiob 2, 6f.

[91]) Cf 5, 24; 15, 21. Das Sündigen auf Erden reicht bis in den Himmel, und der Schulderlaß, den Gott im Himmel gewährt, wird durch das Wort Jesu auf Erden vollstreckt.

[92]) Bewußte Erinnerung an Ps 91, 13 ist besonders auch darum wahrscheinlich, weil der dort neben Ottern und Löwen genannte Drache (ὁ δράκων) ein Name des Teufels ist Ap 12, 3ff.; 20, 2, und weil in der Versuchungs-

diese umfassende, verheißungsvoll auch in die Zukunft sich erstreckende Aussage wird die Bedeutung der Macht Jesu über die schädlich wirkenden Naturkräfte und des Glaubens an diese seine Macht nicht herabgesetzt, doch aber die einseitige Verwunderung und Freude gerade über die Heilung Besessener beiläufig korrigirt. Beiläufig, sage ich; denn die Unterscheidung einer einzelnen Art erfolgreicher Anwendung der von Jesus den gläubigen Jüngern zugesprochenen Macht über die schädlichen Naturkräfte von der gesamten Betätigung des auf charismatischer Begabung beruhenden Vermögens wird nicht festgehalten, sondern jene von den Jüngern überschätzte besondere Art charismatischer Wirkung dient doch offenbar nur als Beispiel für die ganze Gattung solcher Wirkungen, wenn Jesus fortfährt (20): „Jedoch darüber freuet euch nicht, daß die Geister euch gehorchen, freuet euch vielmehr[93]), daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind.“ Schon aus der stilistischen Form, in welcher das, worüber die Jünger sich freuen sollen, dem, worüber sie ihre Freude geäußert haben, gegenübergestellt wird (s. A 93), erkennt man, was ohnehin gesunder Verstand sich selber sagt, daß Jesus nicht schlechthin, sondern nur vergleichsweise die dankbare Freude an den Kräften und Fähigkeiten, die man empfangen, und an den Erfolgen, die man dadurch erzielt hat, verbieten wollte. Unvergleichlich wertvoller und unentbehrlicher für ihre Besitzer als alle Charismata ist die Gnade Gottes, die allen wahren Jüngern dadurch widerfahren ist, daß ihre Namen in das Buch des Lebens im Himmel als Bürger von Gottes Stadt oder Reich eingetragen sind[94]). Das sind Gedanken, die an 1 Kr 13,

---

geschichte dieser Psalm Verwendung findet Lc 4, 10f. — Zur Sache cf Mr 16, 18; AG 28, 3—6; Papias bei Eus. h. e. III, 39. 9.

[93]) So ist δέ auch ohne das sehr schwach bezeugte μᾶλλον dahinter, wie so oft, wo es nach negativem Satz über den durch ἀλλά auszudrückenden ausschließenden Gegensatz hinausgreift, zu übersetzen cf Kühner-Gerth II, 262; Winer § 53, 7. Der Gedanke würde kaum abgeschwächt durch die freie Wiedergabe: „nicht so sehr über dieses, als über jenes“. Für Exegeten, welche fremdsprachige Texte nur stumm zu lesen pflegen, sei bemerkt, daß durch Voranstellung des ἐν τούτῳ vor die Negation bei lebendigem Vortrag nicht schwächer, sondern nur stärker, als wenn es hinter μή oder χαίρετε stünde, der Gegensatz der beiden Gegenstände der Freude betont wird.

[94]) ἐνγέγραπται (א B L X Ol, fam 1, cf auch ἐνεγράφη 157) wurde leicht in ἐγράφη geändert und von den alten Versionen nicht berücksichtigt, weil man neben jenem die Erwähnung eines Buchs oder einer Tafel vermißte, als welche der Himmel selbst nicht wohl schien gedacht werden zu können. Gewiß ist ἐν τοῖς οὐρανοῖς hier wie Hb 12, 23 nur Bezeichnung des Raumes, in welchem das Schreiben stattfindet und die schriftliche Urkunde aufbewahrt wird, wie Jes 4, 3 „in Jerusalem“; aber die Vorstellung von dem Buch des Lebens oder dem Buch Gottes, in welches Gott selbst die einschreibt, welche leben oder gerettet werden sollen (Ex 32, 32f.; Ps 69, 29; 139, 16; Phl 4, 3; Ap 3, 15; 13, 8; 20, 15; 21, 27), ist so alt und so gebräuchlich, daß gelegentlich das Buch gar nicht näher bezeichnet

1—3, damit aber auch an Mt 7, 21—23 anklingen. — Voller Freude hatten die 72 Jünger bei ihrer Rückkehr zu Jesus von ihren Erfolgen auf einem einzelnen Gebiet ihrer Tätigkeit, wo sie am wenigsten auf solche gerechnet hatten, berichtet. Diese einseitige und am Äußerlichen haftende Betrachtung berichtigend, hat Jesus in seiner Erwiderung gezeigt, daß die von aller besonderen Begabung, Berufstätigkeit und Leistung unabhängige Gnade Gottes, die sie zu Genossen des gegenwärtigen und zu Erben des zukünftigen Gottesreichs gemacht hat, ein viel triftigerer Grund und ein viel größerer Gegenstand der Freude für seine Jünger sei, als jene auffallenden Beweise der Macht Jesu und der Bekenner seines Namens über die Geisterwelt. Der Ton der Freude wird auch in dem folgenden dreigliedrigen Abschnitt (21—24) festgehalten. Zuerst zeigt Jesus sich selbst von der Freude über die Offenbarung Gottes, die den Grund zu der wahren Freude seiner Jünger geschaffen hat, erfüllt und begeistert. Im heiligen Geist aufjauchzend (cf 1, 47) spricht er sie in einem Gott preisenden Gebet aus (21). Dann wendet er sich an seine Jünger, um ihnen zu zeigen, in wie umfassendem Sinn er selbst der Mittler dieser Offenbarung Gottes sei (22). Schließlich preist er sie selig, weil sie diese längst ersehnte Offenbarung Gottes erleben und erkennend sich aneignen können (23 f.). Die innerliche Verwandtschaft dieser Aussagen Jesu mit dem, was v. 17—20 berichtet wurde, wird lediglich bestätigt und geschichtlich erläutert durch die Angabe (21), daß Jesus in eben der Stunde so geredet habe, in welcher er mit den so eben zu ihm zurückgekehrten 72 Jüngern das vorher berichtete Gespräch geführt hatte. Es war dies von Anfang an eine Stunde gemeinsamer Freude der Jünger und ihres Meisters; aber Jesus ist es, der die gehobene Stimmung, in der jene zu ihm zurückgekehrt waren, zu der Höhe seiner Anschauung und seiner Freude emporführt (cf Jo 15, 11). Der bestimmten Angabe des Lc über die geschichtlichen Umstände, unter denen Jesus diese Worte gesprochen hat, widerspricht auch nicht die Art und Weise, in der Mt die beiden ersten Sätze (Lc 21. 22) in 11, 25—27, die letzten (Lc 23. 24) in 13, 16 f. seinem Werk einverleibt hat. Denn das ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, womit er die ersteren einleitet, gibt uns nur die Vorstellung an die Hand, daß Jesus diese Sätze etwa um dieselbe Zeit, wie die Klage über die am meisten durch seine Wundertätigkeit ausgezeichneten Städte Galiläas ausgesprochen hat (Mt 11, 20—24), also zu einer Zeit, als seine öffentliche Wirksamkeit in Galiläa ihrem Ende entgegenging oder bereits abgeschlossen war. Hat Jesus nach Lc 10, 13—15 diese Klage bei Gelegenheit der Aussendung der 72, die jetzt vorliegenden Sätze

(Dan 12, 1 LXX ἐγγεγραμμένος ἐν τῷ βιβλίῳ, Theod. γεγραμμένος ἐν τῇ βίβλῳ) oder auch gar nicht mehr erwähnt wird (Hb 12, 23 cf Jes 4, 3).

(Lc 10, 21 ff.) aber bei Gelegenheit ihrer Rückkehr gesprochen, so mag die unbestimmte Zeitangabe Mt 11, 25 einen Zeitraum von wenigen Wochen in sich schließen. Die Sätze aber Lc 23 f. stehen bei Mt 13, 16 f. in einem Zusammenhang, welcher ebensowenig wie andere große Redestücke des Mt (c. 5—7; 10, 5—42; 23) den Anspruch erhebt, eine geschichtlich genaue Wiedergabe einer einzigen, alle einzelnen Elemente der Komposition enthaltenden und in gleicher Folge darbietenden Rede zu sein. Abgesehen von der Anknüpfung und Einleitung, welche Lc dem ganzen Abschnitt gibt (21[a]), und der zum Schluß überleitenden Bemerkung in v. 23 [95]), stimmt der Text des Lc so genau mit Mt überein [96]), daß eine ausführlichere Auslegung nur eine Wiederholung des bereits Bd I[3], 439—445. 482 Gesagten sein könnte.

Aus v. 23 ersieht man, daß alles, was von v. 21 an von Worten Jesu berichtet ist, nicht nur im Beisein einer Jüngerschar, sondern auch einer Zuhörerschaft aus dem Volk gesprochen wurde. Auch letztere sollte hören, wie Jesus zum Vater betet, und nicht minder das Zeugnis des Bewußtseins Jesu um die Größe seiner

[95]) Daß Lc selbst sowohl v. 22 als v. 23 zur Einleitung der jedesmal folgenden Sätze geschrieben haben sollte: *καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς* (23 + *κατ' ἰδίαν*) *εἶπεν*, ist kaum denkbar. Denn wenn Jesus sich den Jüngern schon zugewendet hatte, als er die ersteren Sätze sprach, so ist nicht einzusehen, wie er sich abermals ihnen zuwenden mußte, um ihnen insbesondere, also ihnen mit Ausschluß anderer Anwesender etwas zu sagen. Durch eine abermalige Wendung würde er sich von ihnen abgewandt oder ihnen gar den Rücken zugekehrt haben. Es hilft auch nicht die Annahme, daß v. 23 f. bei anderer Gelegenheit gesprochen sei; denn, ohne daß Äußerungen oder Handlungen vorangingen, welche nicht an die Jünger gerichtet waren oder auf sie allein sich bezogen, ist *στραφείς* unverständlich cf 7, 9. 44; 9, 55. Es fehlen die Worte bei den ältesten und mannigfaltigsten Zeugen: ℵ B D L M Ξ Π Ol. fam. 1, a b e . . . Vulg. Ss Sc Arm, Sah Kop. Sie hier einzuschieben, war dadurch nahegelegt, daß v. 21 an Gott gerichtete Gebetsworte enthält. Daß derselbe Anlaß Mt 11, 25 ff. vorlag, aber nicht diese oder eine ähnliche Interpolation nach sich zog, ist kein Beweis für die Echtheit der Worte bei Lc; denn, da v. 22 keine Anrede an die Jünger enthält, war ihre Einschiebung nicht dermaßen verlockend, daß das bei Lc eingerissene Textverderbnis auch auf Mt übertragen werden mußte. — Daß v. 23 D, die meisten Lat, Ss Sc *κατ' ἰδίαν* ausließen, beruht wohl auf der Meinung, daß dadurch die Anwesenheit anderer Personen ausgeschlossen sei, was allerdings mit dem Zusammenhang unverträglich wäre. Es gehört aber nicht zu *εἶπεν*, sondern zu *πρὸς τ. μαθητάς* und somit zu *στραφείς* und will nur sagen, daß Jesus dies nicht mehr der ganzen Zuhörerschaft, sondern der Jüngerschaft für sich mit dem Gesicht zugewendet, gesprochen habe.

[96]) Abgesehen von der Einleitung des Lc (21) liegen nach überwiegender Bezeugung nur folgende Varianten von Mt vor: Lc 21 *ἀπέκρυψας*: Mt *ἔκρυψας*, Lc 22 *γινώσκει τις ἐστιν ὁ υἱός*: Mt *ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν*, Lc *καὶ τίς ἐστιν ὁ πατήρ*: Mt *οὐδὲ τὸν πατέρα τις γινώσκει*. Stärker sind die Abweichungen zwischen Lc 23 u. Mt 13, 15, geringer wieder zwischen Lc 24 u. Mt 13, 17, nämlich Lc *λέγω γάρ*: Mt *ἀμὴν γὰρ λέγω*, Lc *ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι*; Mt *ἐπιθυμήσαι ἰδεῖν*, Lc *ἃ ὑμεῖς* vor *βλέπετε*: om. Mt.

Bedeutung für das Verhältnis aller Menschen zu Gott. Daß Jesus sich alsdann umdreht und seinen bis dahin vermutlich hinter ihm gestandenen Jüngern sich zuwendet, ohne daß doch von Entfernung der sonstigen Zuhörerschaft oder überhaupt von einem Scenenwechsel eine Andeutung gemacht wird, erklärt sich daraus, daß das, was Jesus nunmehr unter Anrede der Zuhörer spricht, nicht dem weiteren Hörerkreis, sondern nur den Jüngern gesagt werden konnte. Da alles dies in derselben Stunde wie das v. 17—20 Berichtete sich zutrug, werden wir zunächst an die soeben zurückgekehrten 72 zu denken haben, nicht minder aber an die 12, die nicht gleichzeitig mit jenen von Jesus ausgesendet waren. Wieder einmal (cf 6, 17—20) besteht der Hörerkreis aus einem *ὄχλος μαθητῶν,* umgeben von einem *πλῆθος τοῦ λαοῦ.* Zuerst hört man Jesum in freudiger Erregung beten (21): „Ich lobpreise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, (dafür) daß du diese (Dinge) vor Gelehrten und Einsichtsvollen verborgen und unmündigen Kindern sie enthüllt hast. Ja, Vater, (ich preise dich) daß es so vor dir (gleichsam in der Ratsversammlung vor dem Throne Gottes) beschlossen wurde [97]).“ Verständlicher als bei Mt ist hier, wo die Worte in v. 18—20 als kurz vorher gesprochen erwähnt sind, das *ταῦτα,* womit Jesus auf die Gegenstände der Verhüllung und Enthüllung hinweist. Es sind die, Himmel und Erde, Geister- und Menschenwelt umspannenden Beziehungen der Kreatur zu Gott, welche durch den moralischen Sieg Jesu über den Versucher und Mörder der Menschen eine gründliche Änderung zum Guten und zum Leben erfahren haben. An der Oberfläche der Erscheinungswelt liegen diese Verhältnisse und ihre Entwicklung nicht; sie sind vielmehr durch das sinnenfällige Weltleben verdeckt und für das auf dieses gerichtete Wissen und Erkennen verhüllt, sind *μυστήρια* (8, 10). Sie bedürfen für alle Menschen der Enthüllung, und der Herr der Welten, den Jesus als seinen Vater anredet, dieser allein enthüllt sie; aber, wie die Erfahrung zeigt, nicht allen Menschen. Nicht beklagenswert jedoch ist es, sondern preiswürdig, daß Gott die höchsten und tiefsten Dinge nur so offenbart, daß sie den Inhabern natürlicher Erkenntnis verborgen bleiben, dagegen solchen, die im Vergleich zu jenen wie unmündige Kinder sind, sonnenklar werden. Es wäre schlimm, wenn umgekehrt die Erkenntnis des Wichtigsten von dem Besitz eines sonderlichen Maßes von selbsterworbenem oder ererbtem Wissen abhinge; denn dieses ist immer eine Sache nur weniger. Der Ungebildete kann sich's nicht geben; dagegen kann der Gelehrte im Bewußtsein der Unzulänglichkeit alles seines Wissens für die Erkenntnis des Wissenswertesten sein

[97]) Dafür, daß zu *ναί* nochmals *ἐξομολογοῦμαι* zu ergänzen und das zweite *ὅτι* dem ersten koordinirt ist, cf Lc 11, 50f. *ἵνα ἐκζητηθῇ . ., ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται.* Cf auch 7, 26; 12, 5.

Wissen bei Seite setzen und der Offenbarung Gottes lauschen, wie ein unwissendes, aber wissensdurstiges Kind. Wie die Tatsachen, die Gott den Einen zu verhüllen und den Anderen zu enthüllen beschlossen hat, nach dem Zusammenhang mit v. 17—20 die Person Jesu, seine geschichtliche Erscheinung und Betätigung zum beherrschenden Mittelpunkt haben, so ist Jesus es auch, durch den die in der Gegenwart stattfindende offenbarende Tätigkeit Gottes vermittelt ist. Beides zugleich kommt zum Ausdruck in den nicht mehr als Gebet an Gott gerichteten, sondern zum Zweck der Belehrung der gesamten, gemischten Zuhörerschaft gesprochenen Sätzen (22): „Alles ward mir von meinem Vater übergeben, und niemand erkennt, wer der Sohn sei, außer dem Vater, und wer der Vater sei, außer dem Sohn und wem der Sohn es enthüllen will.“ Unter dem durch nichts näher bestimmten *πάντα* kann nichts anderes verstanden werden als der in v. 21 durch *ταῦτα* und *αὐτά* bezeichnete Inbegriff von tatsächlichen Verhältnissen zwischen Gott und der Menschheit. Daß dieselben Jesu von seinem Vater anvertraut und in die Hand gegeben wurden, könnte an sich die gesamte Berufsaufgabe Jesu bezeichnen; diese wird aber hier doch nur insofern beschrieben, als sie die Mitteilung oder Erzeugung der Erkenntnis von den für das natürliche Erkennen der Gelehrten verhüllten Tatsachen und Wahrheiten betrifft, und auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Beschreibung auf zwei Punkte beschränkt. Es gilt den Gott zu erkennen, den Jesus seinen Vater nennt, und es gilt Jesum zu erkennen als den Sohn Gottes, der dadurch, daß er sich den Sohn schlechthin nennt, sich als den einzigen bezeugt, der dies in voller Wahrheit, also in einzigartigem Sinne ist. Während also Jesus ebensowohl wie Gott Objekt der notwendigen und jetzt für den Menschen erreichbar gewordenen Erkenntnis ist (cf Jo 17, 3) und in seinem Verhältnis sowohl zu Gott, seinem Vater als zu den Menschen, denen er gesandt ist, wie alle *μυστήρια* einer Enthüllung seitens Gottes bedarf (cf v. 21; 8, 10; Mt 16, 10), ist andrerseits er allein es, der den Menschen den Gott, der ihnen unbekannt und unerkennbar geworden ist, zu entschleiern und die ihm allein von allen Menschen beiwohnende reine Gotteserkenntnis (cf Jo 8, 55) mitzuteilen berufen ist. Daß er nicht allen Menschen, sondern nur wem er will zu solcher Gotteserkenntnis verhilft, kann nicht Ausdruck einer grundlosen Willkür sein, sondern ist ebenso zu verstehen, wie das Gleichartige, was vorher (21) von der Begründung der offenbarenden und verhüllenden Tätigkeit Gottes selbst in dem Ratschluß Gottes gesagt war. Mit diesem Ratschluß seines Vaters weiß Jesus sich im Einklang und handelt darnach, indem er die beseligende Gotteserkenntnis vor den Gelehrten und Klugen, die in ihrem Wissen befriedigt sind, verbirgt, den Unmündigen und

Unwissenden aber enthüllt, d. h. Gottes Wort oder das Ev so predigt, daß jene es ablehnen, diese es annehmen. Solche *νήπιοι* befinden sich unter den Anwesenden. Zu ihnen, den ihn umgebenden Jüngern sich wendend und damit auch die Fernerstehenden auf diese hinweisend (cf 7, 44) spricht er (23): „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr sehet; (24) denn ich sage euch, daß viele Propheten und Könige sehen wollten, was ihr sehet, und sahen es nicht, und hören (wollten), was ihr höret, und hörten es nicht.“ Damit preist Jesus, wie schon der erste dieser Sätze zeigt, nicht nur die anwesenden Jünger selig, sondern alle die, welche wie sie das große „Heute“ seiner öffentlichen Wirksamkeit (cf 4, 21; 7, 22f.), diese Zeit der Erfüllung der weissagenden Offenbarung Gottes und aller Sehnsucht der Frommen mit offenen Augen und Ohren erleben und in ihr gegen das Wort Gottes und Jesu noch nicht verhärtetes Herz aufnehmen (cf 8, 4—18).

11. Der Gesetzeslehrer als Schüler Jesu 10, 25—37. Die Anknüpfung der hier folgenden Erzählung durch ein *καὶ ἰδού* [1]), das auch bei Lc innerhalb der Erzählung stets ein während der vorher mehr oder weniger genau bezeichneten Zeit und Zeitlage unerwartet eintretendes Ereignis einführt, stellt außer Zweifel, daß Lc die Meinung ausdrücken will: Während Jesus von den zu ihm zurückgekehrten 72 und noch anderen Jüngern, aber auch von einer Menge Fernerstehender umgeben war, und nachdem er die v. 21—24 berichteten Worte gesprochen hatte, sei ein Gesetzeslehrer aufgetreten oder auch, wenn er vorher sitzend zugehört hat, aufgestanden [2]), der in der Absicht, Jesum auf die Probe zu stellen, sagt: „Lehrer, was muß ich getan haben, um ewiges Leben als mein Erbteil zu empfangen?“ Die gleiche Frage hat einst ein reicher Mann an Jesus gerichtet, aber mit ganz anderer Absicht, daher denn auch das dadurch angeknüpfte Gespräch sehr anders verläuft (Lc 18, 18—23; Mr 10, 17; Mt 19, 15). In einigen Punkten berührt sich die vorliegende Erzählung genauer mit einer anderen, die nicht bei Lc, sondern nur Mt 22, 34ff.; Mr 12, 28ff. zu lesen ist, so daß schon in frühster Zeit die Vermutung ent-

---

[1]) Cf Lc 2, 25. 27; 5, 12; 7, 12; 8, 40; 13, 11; 14, 2; 24, 13. Über den Zeitabstand von der zuletzt erwähnten Einzelheit sagt *καὶ ἰδού* nichts; er beträgt z. B. Lc 8, 40 nach Mt 9, 1 u. 18 mehrere Stunden. Engsten Anschluß suchten alte Lat (b c f ff² . .), Ss Sc durch *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* teils statt teils neben *ἰδού* herzustellen, D d e dagegen nur *ἀνέστη δέ τις*.

[2]) Von den 3 Bedeutungen von *ἀναστῆναι* 1) aufstehen von dem vorher Sitzenden oder Liegenden (Lc 4, 16. 39; 11, 7; 22, 45f.), 2) sich aufmachen, auf den Weg begeben (1, 39; 15, 18; 24, 12), 3) auftreten, auf dem Schauplatz erscheinen (AG 5, 36f.; 6, 9 cf *ἐγείρεσθαι* Lc 7, 16; 11, 31) ist die 2. Bedeutung hier ausgeschlossen und, da vorher nichts vom Sitzen der Zuhörer zu lesen ist (cf 5, 17), die erste weniger wahrscheinlich als die dritte.

stehen konnte, es handele sich hier und dort um die gleiche Tatsache [3]). Aber die Erzählung des Lc ist, wie gezeigt, an der vorliegenden Stelle ebenso fest mit dem Vorangehenden verknüpft, wie die des Mt und Mr mit ganz anderen Vorgängen. Ferner lautet nicht nur die erste Frage des Schriftgelehrten bei Mt-Mr rein theoretisch, diejenige bei Lc durchaus praktisch, sondern es findet sich auch von der zweiten Frage des *νομικός* bei Lc (29) und von der herrlichen Beispielerzählung Jesu, die dadurch hervorgelockt wird, bei Mt-Mr nicht die leiseste Spur. Es bleibt schließlich keine andere Ähnlichkeit übrig, als daß hier wie dort die zwei Gebote der Gottes- und Nächstenliebe angeführt werden, bei Lc vom Gesetzeslehrer auf eine Frage Jesu, bei Mt-Mr von Jesus auf eine Frage des Gesetzeslehrers; womit dann auch zusammenhängt, daß bei Mr der Schriftgelehrte die Antwort Jesu, bei Lc Jesus die Antwort des Anderen als richtig bestätigt. Lc, dem das Ev des Mr wohlbekannt war, hat hier wie anderwärts ein bei Mr vorgefundenes Stück, welches ihm für seinen Zweck weniger geeignet schien, fortgelassen und durch ein anderes ersetzt, zu welchem eine natürliche Gedankenverbindung hinüberführte, s. oben S. 253 ff.; 329 ff. zu 5, 1—11; 7, 36—50 und unten zu 13, 6—9.

Ein Gesetzeslehrer von Beruf, ein Rabbi, der sich, wie seinesgleichen so manchmal, aus Neugier oder mit der Absicht, verfängliche Worte aus dem Munde Jesu aufzufangen oder durch Fragen an ihn solche hervorzulocken [4]), unter das der Rede Jesu lauschende und seine Taten anstaunende Volk gemischt hat, tritt vor Jesus, den er wie einen Kollegen mit dem Titel *διδάσκαλε* [5]) anredet, mit einer Frage, wie sie nicht sowohl ein Gelehrter an seinen Fachgenossen, als vielmehr ein um sein Seelenheil Besorgter an einen erfahrenen Seelsorger zu richten pflegt. Wenn er dabei gleichwohl von der Absicht geleitet war, Jesum auf die Probe zu stellen oder zu unvorsichtigen Äußerungen herauszufordern, so würde sich das aus dem Gegensatz zu den Äußerungen Jesu in v. 18—24 unschwer erklären, wenn er sie mitangehört hat. In einem sich stetig steigernden Ton erhabenster Freude hatte Jesus von der auf seinem Siege über Satan beruhenden Übermacht seiner Jünger über alle verderblichen Mächte in der Welt, von deren gesichertem Bürgerrecht im Reiche Gottes und von ihrem schon jetzt über die Propheten und Könige Israels sie

[3]) Tatian hat in seinem Diatessaron Lc 10, 28—37 mit Mr 12, 22—34; Mt 22, 35—40 zu einer einzigen Erzählung verschmolzen (Forsch I, 188 f. nach Moesinger p. 194 f. cf Diat. arab. c. 34 p. 60 f.; cod. Fuld. p. 112).

[4]) 5, 17. 21; 6, 2. 7; 11, 15 f. 37 ff. 53 f.; 13, 17. 31; 14, 1; 15, 2; 16, 14; 19, 39; 20, 1. 19. 38 f.

[5]) *διδάσκαλε* (om. D, ob auch bei Mn und im Text Tertullians?) ist bei Lc hier wie 3, 12; 7, 40; 8, 49; 9, 38 cf Jo 1, 38 neben *ἐπιστάτα* (Lc 9, 33 = Mr 9, 5) ein Ersatz für das von Lc beharrlich vermiedene *ῥαββί*

emporhebenden Glücksstand geredet. Das waren fremde Klänge für das Ohr eines jüdischen Gesetzeslehrers, der alle Hoffnung auf das von Gott zu verleihende Heil in dieser und der zukünftigen Welt von der pünktlichen Beobachtung des Gesetzes abhängig zu denken gewöhnt war. Er setzt voraus, daß auch Jesus menschliche Leistungen als unerläßliche Bedingung des ewigen Lebens anerkennen müsse. Aber die vom Gesetz gebotenen scheinen es nicht sein zu können; denn, abgesehen davon, daß Jesus und seine Jünger längst in dem Rufe standen, es mit den mosaischen Geboten und vollends mit den rabbinischen Satzungen äußerst leicht zu nehmen, machen die gesetzlichen Vorschriften dem gewissenhaften Menschen eine sauere Mühe, die es nicht zu einem Siegesgefühl kommen läßt, wie es dieser Lehrer nicht nur für sich, sondern für alle seine Schüler zu jubelndem Ausdruck gebracht hatte. Darum fragt der Rabbi, was nach der Ansicht Jesu der Mensch tun müsse, um ewiges Leben zu erwerben. Mag Jesus antworten, daß es dazu überhaupt keiner menschlichen Leistungen bedürfe, oder mag er andere, als die im Gesetz geforderten und von den Rabbinen aus dem Gesetz entwickelten Forderungen nennen: in beiden Fällen ist er der Ketzerei (מינות) überführt, und der versucherische Zweck der Frage ist erreicht. Wie mag er erstaunt sein, als Jesus (26) ihn nun auf dasselbe Gesetz verweist, dessen Lehrer und Wächter er als *νομικός* ist, und ihn fragt, welche Antwort auf seine Frage in diesem Gesetz geschrieben stehe, und wie er selbst darin lese. Es zeugt von einem gewissen Ernst der Gesinnung, daß der so Gefragte weder mit dem Dekalog, noch sonst mit einer Aufzählung einer Vielheit von Geboten, sondern (27) mit Anführung der beiden Grundgebote antwortet, die auch Jesus als eine Zusammenfassung des im ganzen AT enthaltenen gebietenden Willens Gottes über alle anderen Gebote hinausgehoben hat[6]); das ist das Gebot einer das Innenleben

---

[6]) Mt 22, 37—39 Bd I[3], 643f. Abgesehen von verdächtigen Assimilationen schiebt Mr 12, 30 in die Reihe der 3 dem Hebr. entsprechenden Worte *καρδία, ψυχή* und *ἰσχύς* an dritter Stelle *διάνοια* ein, Lc dagegen hängt dasselbe an 4. Stelle an, während Mt 22, 37 dies Wort anstatt des von ihm ausgeschlossenen *ἰσχύς* an 3., bei ihm letzter Stelle bietet. Die Reproduktion des Spruchs durch den Schriftgelehrten Mr 12, 33 enthält, wie das Hebr., nur 3 Wörter, vermeidet *ἰσχύς*, setzt aber an 2. Stelle statt *ψυχή* entweder *σύνεσις* oder *δύναμις* (letzteres Lucian Deut 6, 5 statt *ἰσχύς*). Außerdem besteht der Unterschied, daß Mt wie der hebr. Text alle 4 Wörter mit *ἐν*, Mr 12, 30 alle mit *ἐκ* einführt, Lc aber *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου* schreibt, die 3 folgenden Wörter aber mit *ἐν* einführt. Diese Abweichung erklärt sich daraus, daß *ἐκ καρδίας* sehr gebräuchlich ist: Jer 3, 10; Rm 6, 17; 1 Tm 1, 5; 1 Pt 1, 22; AG 8, 37 (v. l.), auch klass. Ilias 10, 10; Aristoph. Nub. 86 neben *ἀπό* Marc Aur. 2, 3; 7, 13, dagegen *ἀπὸ ψυχῆς* Eph 6, 6; Kl 3, 23 selten, scheint dem *ἐκ καρδίας* nachgebildet und zuweilen nur durch Attraktion veranlaßt z. B. auch 2 Chr 15, 12. — Die

des Menschen völlig durchdringenden und nach außen kraftvoll sich betätigenden Liebe zu Gott (Deut 6, 5) und das Gebot einer der Selbstliebe gleichen Liebe zum Nächsten (Lev 19, 18). Wie der heutige Leser bei dieser trefflichen Antwort zu vergessen geneigt ist, daß der Mann mit böser Nebenabsicht das Gespräch begonnen hat, so muß auch Jesus einen günstigen Eindruck von ihm bekommen haben, da er (28) nicht nur die Richtigkeit seiner Antwort anerkennt, sondern auch mit den Worten „dies tue und du wirst zum Leben gelangen" das Gespräch, als ob es zu einem befriedigenden Ende geführt sei, abschließt. Die Willigkeit, sich der Erfüllung dieser Hauptgebote zu befleißigen, setzt Jesus schon hier, wie v. 37 bei ihm voraus. Auch daß der Gesetzeslehrer durch die Beantwortung seiner ersten Frage, die in dem zustimmenden Urteil Jesu enthalten war, noch nicht befriedigt war, sondern die zweite Frage an Jesus richtet (29): „Und wer ist mein Nächster?" [7]) ist keineswegs ein Zeichen von eigensinniger Rückkehr zu seiner anfänglichen unfreundlichen Absicht. Gewiß soll es kein Lob sein, wenn Lc sagt, er habe sich selbst rechtfertigen wollen und darum die neue Frage gestellt; aber es heißt auch nicht, daß er sich selbst für gerecht gehalten oder vor den Leuten dafür erklärt habe (cf 16, 15; 18, 9). Er spricht nicht, wie jener reiche Jüngling (Lc 18, 21): „ich habe diese Gebote von Jugend auf gehalten." Daß er von der Anweisung „Handle nach diesen Geboten" nicht befriedigt ist, zeugt vielmehr von einer lebhaften Empfindung der Schwierigkeit der Geboteerfüllung und enthält das Eingeständnis, daß er in bezug auf die Beobachtung, zumal des zweiten der Gebote, zu deren alle anderen überragenden Bedeutung er sich bekannt hat, sich manchmal recht unsicher fühle und unentschlossen zeige. Mag er immerhin bei der Stellung der neuen Frage nach der kasuistischen Methode der Gesetzesauslegung, die bei den Rabbinen seiner Zeit herrschte, eine sehr andere Antwort erwartet haben: die Frage an sich ist doch wahrlich keine theoretische Schulfrage, sondern eine äußerst praktische. Auch der

Umstellung aber von διανοίας gegen Mr wird dadurch veranlaßt sein, daß Lc, der vorgefundene Citate öfter in LXX nachgeschlagen hat, in dieser das Wort nicht fand und, da es ihm als Wort des Ev überliefert war, es zwar nicht tilgen, aber doch nur anhangsweise als deutenden Zusatz dem biblischen Text beifügen wollte.

[7]) Genau ist diese Übersetzung nicht. Aber, obwohl das Adverb πλησίον erst durch den Artikel (sonst immer nur ὁ, viel seltener ἡ Ex 11, 2; Cant 1, 9, nur ganz vereinzelt οἱ Sach 3, 8) deutlich zum Nomen wird (cf etwa οἱ τυγεῖς oder μαχηταί), darf doch auch in den seltenen Fällen, wo es, wie hier und v. 36, artikellos steht und doch einen masc. Nomin. (Cant 5, 16) oder Dat. (Ps 88, 19) oder Acc. (Ps 35, 14) vertritt, nicht als Adverb übersetzt werden, also hier etwa: „wer ist mir nahe", sondern: „wer ist ein Nächster von mir"? wer fällt unter den in dem Gebot Lev 19, 18 gebrauchten Begriff ὁ πλησίον.

von Jesus zu aufrichtiger Menschenliebe erzogene Mensch wird noch heute manchmal beunruhigt und in der Tatkraft gelähmt durch die Frage: Wer ist mein Nächster, den ich ebenso sehr lieben soll, wie ich mich selbst liebe? Es zeugt daher die Frage v. 29 durchaus nicht von jener Selbstgerechtigkeit, die wir nach Lc 18, 9—14 Pharisäismus zu nennen pflegen, sondern bekundet vielmehr eine lebhafte Empfindung von der Schwierigkeit wahrhaftiger Geboteerfüllung und von der Unzulänglichkeit der eigenen Bemühungen auf diesem Gebiete. Es ist daher nur menschlich und natürlich, daß dieser Gesetzeslehrer durch den Hinweis auf eine nicht immer leicht zu beantwortende, aber für die Erfüllung des Gebotes von der Nächstenliebe wirklich wichtige Frage sich wegen seiner mangelhaften Erfüllung dieses großen Gebots zu entschuldigen versucht sowohl vor sich selbst wie vor jedem, der ihn in dieser Beziehung beschuldigen möchte. Ohne jede Rüge gibt Jesus ihm Antwort auf seine Frage [8]) in Form der Erzählung vom barmherzigen Samariter (30—37). Wie lebhaft die Schilderung ist, und wie gewiß die einzelnen Züge dem wirklichen Leben entlehnt sind, steht doch außer Zweifel, daß diese Geschichte nicht Erzählung eines um jene Zeit vorgefallenen Ereignisses ist, sondern von Jesus als lehrhaftes Beispiel ersonnen ist [9]). Andrerseits weist nichts darauf hin, daß

---

[8]) *ὑπολαμβάνειν* in der Bibel nur hier und 22 mal im Hiob (für ענה, anders Theodot. Dan 3, 9, Symm. Koh 10, 3) wie klass. „die Rede eines anderen aufnehmen, das von jenem begonnene Gespräch fortsetzen, erwidern". Auch im Sinn von „annehmen, vermuten" im NT nur Lc 7, 43; AG 2, 15; „aufnehmen" AG 1, 9; 3 Jo 8. Die kleine Erzählung enthält eine Menge meist klass., im NT oder auch in der Bibel sonst nicht oder so gut wie nicht vorkommender Wörter: *ἀντιπαέρχεσθαι* (Sap Sal 16, 10), *ἐπανέρχεσθαι* (auch Lc 19, 15, zuweilen LXX), *ἐπιχέειν ἔλαιον καὶ οἶνον* s. Hobart 28f., *ἐπιμελεῖσθαι* (selten in LXX; 1 Tm 3, 5; *ἐπιμελῶς* Lc 15, 8; *ἐπιμέλεια* AG 27, 3), *ἡμιθανής* (die älteren, aber auch noch Galenus *ἡμιθνής* s. Hobart 27), Sap Sal 18, 18 *ἡμίθνητος*), *καταδέειν* (einen Verband anlegen Hobart 27), *πανδοκεῖον* (oder *-ίον*), *πανδοκεύς* (diese von Phryn. ed. Lobeck 307 geforderte Form statt des angeblich fehlerhaften *πανδοχεῖον*, *πανδοχεύς* müßte nach ℵ* D* bei Lc ursprünglich sein), *προσδαπανᾶν* (cf *προσαναλίσκειν* Lc 8, 43) *συγκυρία* (Hobart 28 belegt das seltene Wort durch 2 Stellen aus Hippokrates, dafür *συγκύρησις*, *συγκύρημα* Polyb. IV, 86, 2; IX, 12, 6).

[9]) Nach Analogie der Stellen, wo Jesus atl Geschichtstatsachen zu Lehrzwecken anführt (Lc 6, 3 *οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε*, 17, 32 *μνημονεύετε*, 17, 26—30; Lc 11, 30 *καθὼς-οὕτως*) müßte man erwarten, daß Jesus auch hier die Tatsache als eine den Hörern bekannte eingeführt hätte, wenn dies der Fall war, oder im gegenteiligen Fall gesagt hätte, daß und auf welchem Wege ihm die Geschichte zu Ohren gekommen sei; oder es würde Lc seinerseits zur Verständigung des Lesers das Eine oder das Andere getan haben, wie er es 13, 1 cf 13, 4 (hier durch *ἐκεῖνοι οἱ δέκα*) tut. Da an der vorliegenden Stelle nichts von alle dem zu lesen ist, haben wir hier auch nicht eine geschichtliche Anekdote oder ein neueres Tagesereignis, sondern eine lehrhafte Beispielerzählung ohne jede allegorische Bedeutung vor uns. Ganz gleichartig sind 12, 16—21; 15, 11—16, 8; 16, 19—31. Aber schon Mn, sonst ein erklärter Feind aller Allegorese, und katholische Ausleger

die Erzählung als Gleichnis im engeren Sinn dieses deutschen Wortes, als Allegorie gemeint sei. Dies ist vielmehr dadurch ausgeschlossen, daß Jesus, ohne eine Deutung zu geben oder zum Suchen einer solchen aufzufordern, den Gesetzeslehrer die richtige Antwort auf seine Frage unmittelbar aus der Erzählung, aus dem Tun und Lassen der darin vorgeführten Personen entnehmen heißt, was denn auch dem heutigen Leser leicht genug, ohne alle exegetische Künste gelingt. — Die etwa 27 km lange Straße von Jerusalem nach Jericho [10]) war, wie man auch aus dieser Erzählung sieht, durch Reisende aller Art ziemlich belebt. Die in üppiger Oase gelegene Stadt, einst Winterresidenz des ersten Herodes und seines Sohnes Archelaus, zur Zeit der unmittelbar römischen Verwaltung Hauptort eines der 11 Bezirke Judäas und Sitz eines höheren Zollamtes (Lc 19, 2) mit einer römischen Besatzung in der Citadelle Kypros, war der Durchgangspunkt des Verkehrs von dem südlichen Teil von Peräa nach Jerusalem einerseits und nach Sichem-Neapolis andrerseits, aber auch der gemeinsame Weg für diejenigen, die von Judäa her, ohne das Samariterland berühren zu wollen, nach Skythopolis und Tiberias, überhaupt nach Galiläa zu reisen hatten. Besonders auch Priester und Leviten, die nach Ablauf ihres zweimal im Jahre wiederkehrenden Wochendienstes im Tempel zu Jerusalem in ihre Heimat zurückkehrten (cf 1, 23 oben S. 62 f. 73), mögen häufig diese Straße gezogen sein [11]). Da sie großenteils durch wasserarme und sehr spärlich bewohnte Gegend führte, zog die vergleichsweise große Zahl durchreisender Fremder um so mehr Straßenräuber an. Daß der in diesem Fall solchen in die Hände Gefallene ein Jude war, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; das Gegenteil konnte in einer Erzählung, in welcher die Zugehörigkeit seines Wohltäters und Retters zum Stamm der Samariter nachdrücklich hervorgehoben wird, nicht verschwiegen werden. Während der jüdische

---

schon vor Orig. haben wie die meisten späteren in dem barmherzigen Samariter ein Abbild Christi und seines Erlösungswerkes erblickt s. N. kirchl. Ztschr. 1910 S. 371—377 „Ein verkanntes Fragment von Mn's Antithesen", besonders S. 375 A 1.

[10]) Jos. bell. IV, 8, 3 rechnet 150 Stadien, und von Jericho bis zum Jordan 60 Stadien. Von Jericho an wird der Samariter seine Heimreise auf der von Jericho nach Taijibe führenden Straße fortgesetzt haben, deren Meilensteine in späterer Zeit die Entfernung von Jerusalem angaben s. Revue bibl. 1905 p. 69.

[11]) Zumal wenn die ziemlich dunkeln und verschieden aufgefaßten talmudischen Angaben über Jericho als ständigen Aufenthaltsort von Priesterabteilungen zuverlässig sind s. Lightfoot, horae hebr. zu Lc 1, 5 und 10, 30; Hamburger REnc. II, 878. — Von einem *castellum militum . . . ob auxilium viatorum* (zum Schutz gegen räuberische Überfälle) an der Straße von Jerusalem nach Jericho berichtet Hieron. nom. loc. hebr. (Eus. onomast. ed. Klostermann p. 25, 13).

Priester und der Levit, beide vom Tempeldienst in der heiligen Stadt herkommend, an ihrem Volksgenossen, den sie nackt und halbtot zur Seite der Straße liegen sehen, teilnahmlos vorüberziehen und somit das Gebot der Nächstenliebe, selbst nach der engherzigsten Auslegung, wonach es sich nur auf die Volksgenossen erstreckt, gröblich verletzen, wird der Samariter von herzlichem Mitleid mit dem Unglücklichen ergriffen und wendet ihm, ohne sich durch den Gedanken, daß er einen Juden vor sich habe, einen Augenblick beirren zu lassen, alle erdenkliche Hilfe und Fürsorge zu, wie sie ein Bruder dem Bruder nicht besser erweisen könnte, und setzt seine Reise erst fort, nachdem er durch Zahlung der Kosten für die Verpflegung in den allernächsten Tagen und durch die Bereiterklärung, bei der nächsten Wiederholung seiner Einkehr im Gasthof die etwa entstandenen Mehrkosten für eine längere Pflege dem Wirt erstatten zu wollen alles getan hat, was die völlige Genesung des Verwundeten zu verbürgen geeignet war [12]). Die unmittelbar aus dieser Erzählung sich ergebende Moral und zugleich die Antwort auf die Frage, wen wir als unseren Nächsten betrachten und ebenso wie uns selber lieben sollen, würde lauten: Jeden Mitmenschen, den wir in einer Notlage vorfinden, aus welcher wir ihm heraushelfen können, der also auf Betätigung unserer Liebe angewiesen ist, sollen wir, gleichviel welchem Volk und Religionsbekenntnis er angehört, als unseren Nächsten betrachten und behandeln. Seine Notlage auf der einen Seite und meine von Raum, Zeit und anderen Umständen abhängende Möglichkeit, ihm zu helfen, bringt uns einander nahe, und es ist der Sinn des Gebotes Lev 19, 18, daß wir dieses Naheverhältnis durch liebevolles Handeln bejahen und betätigen. Da das als räumliche Nähe vorgestellte und ausgedrückte Verhältnis eines Menschen zum andern (ὁ πλησίον) ein in jedem Sinn des Wortes wechselseitiges ist, so brauchte Jesus nicht pedantisch die Frage, auf welche die Erzählung Antwort geben sollte (29), buchstäblich zu wiederholen und auf die Personen

[12]) Der Samariter ist offenbar ein Geschäftsmann, der, wie das ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαί με (35) zeigt, in mehr oder weniger regelmäßigen Zeitabständen dieselbe Reise hin und her zu machen und wohl auch bei demselben Gastwirt einzukehren pflegte. Er ist wie mit reichlichem Reisegeld, auch für allerlei Zwischenfälle mit allem Nötigen versehen (34); der Unterschied von 10, 4 springt in die Augen. Die zwei Denare für die erste Bewirtung und Pflege entsprechen einem doppelten Tagelohn (Mt 20, 2). Es fragt sich, wieweit der Reisende selbst aus seinem mitgebrachten Vorrat sich zu beköstigen hatte und sich und den Ausgeplünderten bis zu seiner Abreise beköstigt hatte. Ich muß es anderen überlassen, damalige Gasthofspreise in Palästina abzuschätzen, führe aber doch an, daß nach Polyb. II, 15, 6 zu seiner Zeit (um 140 a. Chr.) die Gasthäuser in Oberitalien für den Mann und volle Verpflegung an einem Tag nur den unglaublich billigen Preis von ½ As = ¼ Obolus forderten. Cf für die Berechnung Bd I³, 233 A 1; 412 A 48.

der Geschichte zu beziehen, also etwa zu fragen: „wer war nun der Nächste, an welchem Priester und Levit das Gebot der Nächstenliebe übertreten haben, der Samariter aber dasselbe erfüllt hat?“ Der praktischen Abzweckung des Gesprächs entsprach es viel besser, daß Jesus anstatt wie der Gesetzeslehrer in seiner Frage (29) nach dem Objekt, vielmehr nach dem Subjekt der gebotenen Nächstenliebe fragte. Die theoretische Betrachtung hätte sich vielleicht an einer Definition des Begriffs ὁ πλησίον, des Objekts der geforderten Liebe genügen lassen; da es aber auf die Erfüllung des Gebotes ankam, galt es das Empfinden, Wollen und Handeln der Subjekte, an welche die Forderung gerichtet ist, ins Licht zu setzen. Das tut Jesus mit den Worten (36): „Wer von diesen dreien (dem Priester, dem Leviten und dem Samariter) ist nach deinem Urteil ein Nächster dessen geworden (oder hat sich als einen Nächsten dessen bewiesen), der den Räubern in die Hände gefallen war?“ Es mag ein unüberwundener Rest von nationalem und zugleich konfessionellem Hochmut gewesen sein, daß der so Gefragte nicht kurzweg antwortet: „der Samariter“: aber er gibt doch der Wahrheit die Ehre und trifft mit seiner Antwort: „der, welcher die Barmherzigkeit an ihm geübt hat“, den entscheidenden Punkt des Unterschiedes zwischen dem Einen und den beiden Anderen, welcher viel wichtiger ist als der Unterschied zwischen Jude und Samariter. Das καὶ αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης (17, 16) brauchte in diesem Fall nicht noch einmal eigens ausgesprochen zu werden. Auch das Verhältnis des Gesetzeslehrers zu den Personen der Erzählung ist deutlich. Jesus hätte ja neben den Priester auch einen Rabbi stellen können, und ein aufdringlicher Bekehrungsprediger würde dies getan haben, um den Rabbi sicherer zu treffen. Aber abgesehen davon, daß dies nicht der Art Jesu entsprach, war die Wahl gerade eines Priesters und eines Leviten als Vertreter des Judentums gegenüber dem Samariter dadurch angezeigt, daß der Gegensatz der beiden Gemeinden nicht auf einer verschiedenen Stellung zum mosaischen Gesetz beruhte, sondern vor allem den Opferkultus, insbesondere die Frage nach der rechtmäßigen Kultusstätte betraf cf Jo 4, 20. Aber auch ohne Erwähnung seiner Zunft in der Beispielerzählung fühlte dieser Gesetzeslehrer den Stachel, der darin steckte, daß Jesus mit dem Wort: „Gehe hin und handle du gleichermaßen“, ihn „den Lehrer Israels“ (Jo 3, 10) bei dem samaritischen Handelsmann (s. A 12) in die Schule schickte. Jesus hat ihn nicht aufgefordert, sich ihm anzuschließen; wir hören auch nicht, welchen Erfolg das Gespräch für ihn gehabt hat. Daraus folgt aber ebensowenig wie aus dem gleichen Umstand in 9, 57—62, daß Jesus vergeblich geredet hat. Es verhält sich der Abschnitt 10, 25—37 zu der Erzählung von der Aussendung und Rückkehr der 72 Junger

ähnlich wie die drei kleinen Stücke 9, 57—62 zu dem, was 9, 1—56 im Anschluß an die Aussendung der 12 Apostel über die Erziehung dieser durch Jesus berichtet war. Ebensowenig wie auf diesen engsten Kreis beschränkt sich die pädagogische Arbeit Jesu auf jenen weiteren. Ein Jünger Jesu war dieser *νομικός* nicht, aber doch ein lernbegieriger Hörer der Rede Jesu; seine zwei Fragen (25. 29) und seine zwei Antworten (27. 37) berechtigen zu der Annahme, daß von ihm ebenso, wie von seinem Berufsgenossen Mr 12, 34 das Urteil Jesu gilt, daß er nicht fern vom Reiche Gottes war.

12. Die ungleichen Schwestern 10, 38—42. Während das 11. Stück ebenso zeitlich wie sachlich mit dem 10. aufs engste verknüpft war, entbehrt das nun folgende Stück einer deutlichen zeitlichen Verbindung mit dem Vorigen. Denn wenn man zwischen den Zeilen von 10, 1—17 zu lesen bekommt, daß Jesus sich auf einer langsam von statten gehenden Predigtwanderung, wie es scheint, in einem bis dahin noch nicht von seiner Predigt berührten Gebiet befindet, jetzt aber 10, 38, daß, was weiter erzählt wird, sich zutrug, während er mit seiner Begleitung — wir hören nicht, wie sie zusammengesetzt war — sich auf einer Wanderung befand [13]), so läßt sich ebensowenig wie 9, 57 (s. oben S. 403 f.) den Worten entnehmen, ob diese Wanderung die Fortsetzung derjenigen Reise war, welche in 10, 1—37 den Hintergrund der Handlungen und Reden bildet. Daß überhaupt des Wanderns Jesu und seiner Begleiter v. 38 gedacht wird, scheint nur dadurch veranlaßt zu sein, daß von der gastlichen Aufnahme Jesu in einem befreundeten Hause erzählt werden soll. Wie wenig es dem Ev angelegen ist, eine Reisebeschreibung zu geben, zeigt sich hier besonders darin, daß er das Dorf, in welchem das gastliche Haus stand, nicht mit Namen nennt und über dessen Lage nicht die leiseste Andeutung macht. Wir wissen aus Jo 11, 1. 18, daß das Dorf Bethania hieß und nur 15 Stadien, nicht ganz 3 km von Jerusalem entfernt war, cf Bd IV^3, 482 A 75. Wir kennen von dorther auch die Namen der beiden Schwestern und erkennen leicht, daß in Jo 11, 1 die vorliegende Erzählung des Lc oder eine in bezug auf das, was sie sagt und nicht sagt, mit derjenigen des Lc genau übereinstimmende als den Lesern des 4. Ev bekannt vorausgesetzt wird, cf Bd IV^3, 471 ff. und oben S. 36 f. Dagegen führt Lc die Schwestern

[13]) *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ πορ.* wird mit A C D . . ., allen Lat, S^1 S^3 Sh zu lesen sein, dagegen *ἐν δὲ τῷ πορ.* ℵ B L Ξ Ol, Sah Kop. Für letzteres sind Ss Sc keine sicheren Zeugen, da z. B. 9, 51 (wo allerdings die gleiche Variante vorliegt) und 11, 1 Ss und 11, 1 auch Sc das *ἐγένετο δέ* oder *καὶ ἐγένετο* nicht ausdrücken. Es wurde als überflüssige Weitläufigkeit hier besonders leicht beseitigt. Ss Sc S^1 nahmen aus 9, 57 *ἐν τῇ ὁδῷ* hinter *πορ.* auf, D ließ, vielleicht nur versehentlich, *αὐτούς* (so ℵ B . . .) oder *αὐτοὺς καί* (A C D) vor *αὐτός* ausfallen.

als dem Leser bisher unbekannte Personen ein. Daß er ihre Namen nennt, während er den des Ortes verschweigt, findet seine ausreichende Erklärung darin, daß nach der von Lc hier wiedergegebenen Überlieferung Jesus selbst beide Namen in den Mund genommen hatte, und daher die Trägerinnen dieser Namen schicklicher Weise vom Erzähler von vornherein unter ihren Namen eingeführt werden mußten [14]), wodurch ihm auch im weiteren Verlauf der Erzählung unschöne Weitläufigkeiten erspart blieben. Während Jo die Maria, von welcher mehr und Rühmlicheres als von Martha zu erzählen war, wenigstens bei der ersten Erwähnung 11, 1 voranstellt (anders 11, 19) und Martha als deren Schwester einführt, verfährt Lc in Hinsicht auf beides umgekehrt; und nur er läßt deutlich erkennen, daß Martha ist, was ihr Name besagt (s. A 14), „die Herrin" des Hauses, in welchem Jesus gastliche Aufnahme findet. Auch ohne die zweifelhaften Worte *εἰς τὴν οἰκίαν* oder *εἰς τὸν οἶκον* mit oder ohne *αὐτῆς* sagten dies die Worte „ein Weib Namens Martha nahm ihn auf" [15]). Wie hier, so muß schon v. 38ª auffallen, daß nur von Jesus gesagt ist, er sei in das Dorf gekommen und von Martha gastlich aufgenommen worden. So wenig dadurch ausgeschlossen ist, daß er einige seiner Jünger mitgebracht hat, so darf doch der Gegensatz des betonten *αὐτός* vor *εἰσῆλθεν* zu dem *αὐτούς* hinter *πορεύεσθαι* nicht überhört werden. Man gewinnt die Vorstellung, daß bei Gelegenheit einer Reise, die Jesus in Begleitung vieler Mitreisender nach Jerusalem gemacht hat, in der Nähe der Stadt angelangt die Reisegesellschaft sich teilt und zerstreut, Jesus aber, wahrscheinlich mit seinen

---

[14]) Daß Lc 7, 36 der Name des Gastgebers fehlt und dann plötzlich v. 40 im Munde Jesu auftaucht, hat arge Mißverständnisse zur Folge gehabt s. oben S. 324 A 24. In bezug auf Namen der mit Jesus in Berührung gekommenen Personen ist Lc in c. 4—22 äußerst sparsam. Außer den Ap. nur die Frauen 8, 2 f., die abgesehen von Susanna 24, 10 wiederkehren, Jaïr 8, 41 und Zakchäus 19, 5. Wenn der Wortsinn von Jaïr jedenfalls von Lc unberücksichtigt geblieben ist (oben S. 358 A 44), so auch sicherlich der Wortsinn von Martha (מָרְתָא = Herrin), obwohl gerade Lc im Unterschied von Jo sie deutlich als die Herrin des Hauses kenntlich macht cf Bd IV³, 473.

[15]) Sie fehlen ganz in B Sah. Sie sind verdächtig wegen des im NT sonst unerhörten Schwankens der Überlieferung zwischen *οἶκος* und *οἰκία*, auch abgesehen von dem in den Versionen (Lat, Ss Sc S¹, Kop) meist zugesetzten *αὐτῆς*. Es bedurf *ὑποδέχεσθαι* dieses Zusatzes nicht und verträgt ihn kaum. Cf 19, 6; AG 17, 7; Jk 2, 25; Tob 7, 9 (Sin.); Polyb. 22, 26 (al. 23), 7. 15; 23, 1, 7; Epict. frg. 17, überall ohne Zusatz, nur ausnahmsweise aus besonderem Anlaß mit einem solchen 1 Makk 16, 15. — War Martha eine verheiratete Frau, was natürlich nicht wegen ihrer Bezeichnung als *γυνή* (cf Mr 14, 3 = Jo 12, 3 von ihrer Schwester Maria), wohl aber wegen ihrer Stellung als Hausfrau das Wahrscheinliche ist, so muß sie Witwe gewesen sein, da sonst, wo es sich um das *ὑποδέχεσθαι* handelt, der Mann als Hausherr nicht wohl unerwähnt bleiben konnte. Cf 1 Reg 17, 9. 17 einerseits und 2 Reg 4, 8 f. andrerseits.

ständigen Begleitern oder doch mit einigen von ihnen sich nach Bethanien begibt, und im Hause der Martha zu herbergen. Freundliche Beziehungen zwischen Jesus und diesem Hause müssen schon vorher bestanden haben. Wenn (39) von Maria nicht nur gesagt wird, daß sie dem Worte Jesu aufmerksam zuhörte, sondern durch ein steigerndes *καί* [16]) hervorgehoben wird, daß sie sich zu diesem Zweck auch noch zu den Füßen des sitzenden, von der Wanderung sich ausruhenden Herrn niedergesetzt hatte, so sieht man, daß sie in dem Verlangen, sich kein Wort aus seinem Munde entgehen zu lassen, auf alles andere verzichtete, wozu der Besuch eines verehrten Gastes Anlaß bieten mochte. Ebenso völlig und ausschließlich, wie Maria von dem Anhören des Wortes Jesu, war Martha von den Geschäften der Bewirtung und Aufwartung in Anspruch genommen, welche sie möglichst reichlich und mannigfaltig zu gestalten bemüht war. Was der Erzähler durch *περιεσπᾶτο* [17]) *περὶ πολλὴν διακονίαν* ausdrückt, bezeichnet Jesus (41) noch deutlicher durch *μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ* [18]) *περὶ πολλά*. Nicht nur und nicht so sehr die äußere Geschäftigkeit, als das Hingenommensein der Gedanken wird dadurch beschrieben. Die *μέριμναι τοῦ βίου* (8, 14) ließen Martha, wenigstens diesmal, zum Hören des Wortes Jesu überhaupt nicht kommen. Und so völlig

---

[16]) ℵ* L Ξ Ss Sc S[1], Sah, Kop om. *ἤ*: D a e om. *καί*, beides haben ℵ[a] A B* C..., b f ff[2] i l Vulg, S[3]. — Nicht *Ἰησοῦ*, sondern *κυρίου* wird zu lesen sein mit ℵ* B C D L Ξ Ol, Lat (außer b) Sc (nicht Ss) S[1] S[3] Rand, Kop (nicht Sah).

[17]) Im NT nur hier (cf jedoch 1 Kr 7, 35 *ἀπερισπάστως* „durch nichts abgezogen") cf Sir 41, 2 (al. 4) *περισπώμενος περὶ πάντων*, Koh 1, 13; 3, 10. Obwohl *περισπᾶν* an sich nur heißt: „die Aufmerksamkeit und Tätigkeit auf etwas anderes ablenken, von der nächsten Aufgabe abziehen" (Epict. I, 8, 5; III, 9, 19; 16, 11; IV, 1, 159; 10, 25; Marc Aur. II, 7 und öfter), so ergibt sich doch, wo eine Vielheit von abziehenden Dingen genannt wird, die Vorstellung des Hin- und Hergezogenwerdens. Ein Gegenstück ist die dankenswerte Fürsorge der Hausfrau für die Gäste 2 Reg 4, 13.

[18]) Neben *θορυβάζῃ* (ℵ B C D L, wenige Min) ist *τυρβάζῃ* stark bezeugt, auch wenn man von den Übersetzern absieht, welche teilweise den Stamm des letzteren Wortes in ihrer Sprache festhalten (Sc טורבא דילי d. h. die Unruhe um mich, Lat *turbaris, conturbaris*, aber auch d. *turbas te* für D *θορυβάζῃ*). Ersteres verdient den Vorzug, weil *τυρβάζω* ein altes griechisches Wort ist: „in Verwirrung bringen", dagegen *θορυβάζω* eine sonst unbezeugte Nebenform von *θορυβέω* „Lärm machen, durch Lärm stören, beunruhigen". Dies unedle Wort scheint Clem. qu. dives 10, 6 vorgefunden und als solches durch *ταράσσῃ* ersetzt zu haben (auch schon vor dem Citat *πρὸς τὴν Μάρθαν εἶπεν ὁ σωτὴρ ἀσχολουμένην περὶ πολλὰ καὶ περιελκομένην καὶ ταρασσομένην διακονικῶς*. Epict. IV, 8, 27 gebraucht als Synonyma *κυκᾶσθαι, θορυβεῖσθαι, ταραχή*). Orig. Frg. 78 zu Jo (Preuschen 515) dafür *θορυβῇ καὶ περισπᾶσαι*. Die Meisten jedoch bevorzugten das anklingende *τυρβάζῃ* (vereinzelt in Ol *τριβάζεις?*), ein gutgriechisches Wort (auch adv. *τύρβα*, subst. *τύρβη*, mit den vulgären Nebenformen *σύρβη, σύρβα*), zu den Syrern als Fremdwort gekommen, mit lat. *turba, turbare* nur gleichen Stammes, wenn auch Polyb I, 67, 3 (*θορίβου καὶ τῆς λεγομένης τύρβης*) es für ein Lehnwort aus dem Lateinischen zu halten scheint.

durchdrungen ist sie von der alleinigen Berechtigung ihres Tuns und Lassens, daß sie (40) an Jesus und Maria herantretend in sichtlich gereiztem Tone, ärgerlich über die Schwester und unzufrieden mit der Duldung, welche Jesus dieser zu teil werden läßt, spricht: „Herr, bekümmerst du dich nicht darum, daß meine Schwester (bisher) mich allein aufwarten ließ[19])? sage ihr doch, daß sie mit mir anfasse (oder mich unterstütze).“ Die warnende und rügende Antwort Jesu, deren Ernst durch die doppelte Anrede an Martha[20]) besonders eindringlich gemacht wird, hat früh befremdet und mannigfache Änderungen veranlaßt[21]). Der durch die große Masse der griech. Hss bezeugte und durch seinen trotz der nur andeutenden Form einleuchtenden Sinn gegen jeden Verdacht geschützte Text wäre etwa zu übersetzen: „Martha, Martha, du sorgst und beunruhigst dich um Vieles; Eins vielmehr ist es, dessen es bedarf. Maria[22]) erwählte das gute Teil, welches ihr nicht wird entrissen werden.“ Darum weil die vielen Dinge, um die sich Martha in übertriebener Weise bemühte, unter anderem, wenn auch nicht ausschließlich, mancherlei Speisen und Getränke

---

[19]) Zu *οὐ μέλει σοι* cf Mr 4, 38. — *Κατέλιπεν* hat nicht *μέ* mit prädikativem *μόνην*, sondern den acc. c. inf. *μὲ μόνην διακονεῖν* zum Objekt; aber auch jenes würde nicht sagen, daß Maria anfangs ihre Schwester in der Arbeit unterstützt, dann aber sie verlassen und die Arbeit aufgegeben habe, sondern lediglich, daß sie ihre Schwester in der Lage der Einsamkeit belassen habe. Die hier vorliegende, gewiß seltene (cf Aelian. var. hist. 12, 21), nach Analogie von *ἐᾶν* Lc 4, 41; AG 14, 16 oder *ἀφιέναι* Lc 8, 51; 9, 60; AG 14, 17 gebildete Konstruktion sagt nur: Maria habe es geschehen lassen, daß Martha allein aufwartete.

[20]) Cf 22, 31; AG 9, 4; 22, 7, anders veranlaßt, wenn dort echt, 7, 14.

[21]) Von Mn wissen wir nicht, ob er v. 38—42 aufgenommen hat GK II, 471. Daß aber das Schweigen der Hauptquellen auch nicht das Gegenteil beweist, zeigt die späte Entdeckung eines Fragments der Antithesen, ohne das wir auch nicht wüßten, daß Mn Lc 10, 29—37 aufgenommen hat s. oben S. 431 f. A 9. Auch vom Text des Sd ist zu wenig erhalten, um den Text desselben gerade an den unsicheren Punkten festzustellen. — Alles zwischen *Μάρθα* und *Μαρία* om. Ss, a b e ff² i l r, Ambros. p. 16, 9 cf 316, 24; von alle dem haben D d nur das eine Wort *θορυβάζῃ* bewahrt. Wesentlich ebenso Clem. qu. dives 10, 6 *σὺ περὶ πολλὰ παράσῃ, Μαρία δὲ τὴν ἀγ. μ. ἐξ. καὶ οὐκ ἀφ. αὐτῆς*. Noch unerfreulicher als die Ausmerzungen sind die trivialen Änderungen: statt *ἐνὸς* (*δέ ἐστιν χρεία*) haben *ὀλίγων* Orig. frg. 7 zu Jo p. 545, Arm, Sh, derselbe aber außerdem hinter *χρεία* noch *ἢ ἐνός* ℵ (ℵ* om. *χρεία*) B (*χρεία ἐστιν*) L Ol, einige Min, Kop, S² Rand. Der oben übersetzte Text ist abgesehen von Kleinigkeiten bezeugt durch die vorher nicht genannten griech. Hss von AC* an, Sc S¹ S³, Sah, f g Vulg, August.

[22]) Nach bekannter Regel wird weder *γάρ* (ℵ B L . . . Sah) noch *δέ* (A C . . ., S¹ S³), sondern mit D, Ss Sc, fast allen Lat von a b e bis Vulg keine Partikel hinter *Μαρία* zu lesen sein. Vielleicht hier, wo nicht Lc, sondern Jesus redet, mit B Ol *Μαριάμ*, dagegen v. 39 mit A B* D . . . *Μαρία*. — *ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς* (ohne *ἀπό*) mit ℵ* B D L Ol, auch die meisten Lat (dagegen Vulg *ab ea*) ist klassisch, auch noch öfter bei Polybius

zu verstehen sind, hätte man doch nie auf den Gedanken verfallen dürfen, daß Jesus sagen wollte, es genüge ein einziges Gericht oder, wie man vollends geschmacklos ihn sagen ließ, „wenige Gerichte oder auch ein einziges“ (s. A 21). Erstens heißt *χρεία ἐστίν* nicht soviel wie *ἀρκεῖ*. Zweitens fragt es sich nicht, was für Jesus ein Bedürfnis sei, der gelegentlich auf Speise und Trank zu verzichten verstand, wo es an beiden nicht fehlte (Jo 4, 31—34), und zu schaffen wußte, wo es daran fehlte (Jo 2, 3—10; 6, 5—13), sondern was für die beiden Schwestern, deren verschiedene Art in der lieblosen und unehrerbietigen Beschwerde der Martha zu unschönem Ausdruck gekommen war, das eine und einzige schlechthin Notwendige, die wesentliche Pflicht und Aufgabe beider sei. Drittens will die Frage, was dieses vorläufig nicht näher bezeichnete Eine sei (cf 18, 22), aus dem Gegensatz verstanden werden, in welchem die ganze Rede sich bewegt, nämlich aus dem Gegensatz zwischen dem, was Martha und was Maria aus Anlaß der Anwesenheit Jesu in ihrem Hause glaubten tun zu müssen und wirklich taten. Der Angriff Marthas auf das Tun und Lassen ihrer Schwester wird von Jesus mit ebenso großer Entschiedenheit zurückgewiesen, wie bei späterer Gelegenheit der Angriff des Verräters auf ein Tun derselben Maria (Jo 12, 3—8; Mr 14, 3—9). Diesmal aber hat das eigenartige Tun der Maria doch jedenfalls nicht darin bestanden, daß sie eine einzige Schüssel für das gemeinsame Mahl anrichtete, oder gar darin, daß sie von den vielen Gerichten, die Martha aufgetragen hatte, das schmackhafteste oder von einem solchen Gericht die größte Portion sich selbst aneignete. Maria hat nichts weiter getan, als daß sie mit voller Hingebung den Worten Jesu lauschte. Das ist der Anteil an den durch die Gegenwart Jesu veranlaßten Tätigkeiten, welchen sie für sich erwählt hat, und dies ist nach Jesu Urteil nicht nur berechtigt und soll nicht getadelt werden, sondern ist im Vergleich mit dem, was Martha tat, das gute Teil, die höhere und edlere Aufgabe, und nicht nur das, sondern das Einzige, was in solchem Fall, wie der vorliegende, notwendig und darum unbedingt geboten ist. Wo Jesus in ein Haus einkehrt, sollen die Bewohner desselben sich nichts so sehr angelegen sein lassen, als daß sie aus seinem Munde Gottes Wort hören (cf 8, 21; 10, 24; 11, 28); denn darin beruht das Heil, welches der Besuch Jesu einem Hause bringen will (19, 9); dies ist darum auch das Eine, was not tut. Daß hiedurch die Arbeit der Hausfrau nicht für überflüssig oder gar einer Verehrerin Jesu unwürdig erklärt ist, bedarf keines weiteren Beweises. Es genügt wohl, daran zu erinnern, daß die spätere Handlung der Maria von Bethanien, wodurch sie nach der Voraussage Jesu weltberühmt geworden ist, weder unter den Begriff der *χρεία* fällt noch in der *ἀγαθὴ μερίς* inbegriffen war und dennoch von Jesus in Schutz

genommen und hochgepriesen worden ist. Man wird aber der Lehre der vorliegenden Erzählung nicht gerecht, wenn man in Martha und Maria Typen zweier Naturanlagen und Denkweisen findet, die in dem Kreis der Jünger Jesu wesentlich gleichberechtigt seien, von welchen aber die in Maria dargestellte als die höhere und edlere zu betrachten sei [23]). Mag immerhin Martha eine mehr zu entschlossenem und tatkräftigem Handeln neigende, Maria eine sinnigere und innigere Gemütsart von Natur gehabt haben, und dieser Gegensatz auch dem diesmaligen Verhalten der Einen und der Anderen zu grunde liegen, so handelt es sich hier doch nicht um jene Naturanlage, sondern um die Verschiedenheit ihres Verhaltens gegenüber Jesus als Gast des Hauses. Und nicht eine Abschätzung von mehr oder weniger Notwendigem oder Löblichem nimmt Jesus vor, sondern er tadelt das Verhalten der Martha und lobt das der Maria. Er rügt ernst und scharf nicht nur die Lieblosigkeit des Vorwurfs, den Martha gegen Maria und auch gegen Jesus, der sie gewähren ließ, erhebt, sondern auch den Sinn und die Art ihrer Vielgeschäftigkeit selbst, die sie hindert, von dem hauptsächlichen Segen, den Jesus ihrem Hause bringt, einen Anteil zu empfangen, und sie verleitet, das stille Zuhören ihrer Schwester als bequemen Müßiggang zu tadeln. Maria dagegen hat nicht nur getan, was auch sein Recht hat, sondern hat das Rechte getroffen, indem sie das Eine tat, was allein notwendig und überall gebotene Pflicht ist, wo es gilt zu wählen zwischen der geistigen Gemeinschaft, die den hingebenden Hörer mit dem redenden Meister verbindet, und einem äußerlichen Tun, das solche Gemeinschaft hindert oder stört, selbst wenn es zur Ehre Jesu geschieht. Martha meinte den Meister zu ehren, Maria hat ihn geehrt.

13. Jesus lehrt die Jünger beten 11, 1—13. Ohne jede Zeitangabe und, was den Ort anlangt, nur mit dem Ausdruck sei es seiner Unkenntnis, sei es der Entbehrlichkeit jeder Bestimmung desselben, erzählt Lc weiter, daß Jesus eines Tages, nachdem er gebetet hatte und damit zu Ende gekommen war, von einem seiner Jünger gebeten wurde, er möge ihn und seine Mitjünger beten lehren, wie auch Johannes seine Jünger beten gelehrt habe. Wie in allen vergleichbaren Fällen wird Jesus auch diesmal nicht mit seinen Jüngern, sie mit sich zusammenfassend, als ihr Vorbeter in ihrer aller Namen gebetet haben [1]). Er wird

[23]) Zu *μερίς* cf AG 8, 21; Kl 1, 12. — Jos 18, 7.

[1]) Nur etwa das Tischgebet Lc 9, 16 (= Mr 6, 41; Mt 14, 19; Jo 6, 11. 23); 24, 30 könnte kommunikative Form gehabt haben. Das Gegenteil versteht sich Mt 19, 13; Mr 7, 34 ebenso von selbst, wie es an allen überlieferten Gebetsworten Jesu zu sehen ist: Lc 10, 21; 22, 42; 23, 46; Mt 11, 25 ff. 27, 46; Jo 11, 41 f.; 12, 27 f.; 17, 1—26. Daß auch das Vaterunser kein gemeinsames Gebet Jesu und der Jünger ist, bedarf keines Beweises s. Bd 1³, 209.

auch nicht, was er für sich selbst als Bitte oder Danksagung seinem Gott und Vater zu sagen sich gedrungen fühlte, in ein für seine Jünger hörbares Gebet gefaßt haben. Es handelt sich vielmehr um ein einsames, und wie durch *ὡς ἐπαύσατο* [2]) ausgedrückt ist, anhaltendes Beten, zu welchem sich Jesus stundenlang in die Einsamkeit zurückzog, um erst nach völliger Befriedigung seines eigenen Verlangens nach Aussprache vor dem Vater seine in der Nähe zurückgebliebenen Jünger zu sich heranzurufen oder zu ihnen zurückzukehren [3]). Manchmal hatten die Jünger dies schon erlebt [4]), und werden in der gesteigerten Kraft und Freudigkeit, mit welcher sie den Meister nach solchem Beten reden hörten und handeln sahen, die Wirkung seines Betens erkannt haben. Diesmal erinnert sie sein Beten an die Mangelhaftigkeit ihres eigenen Betens und damit an die gelegentlich zu Tage getretene Ohnmacht ihres Wirkens [5]). Aus dieser Empfindung heraus sagt Einer von ihnen — da er nicht mit Namen genannt ist, schwerlich einer der Zwölfe — im Namen aller zu Jesus: „Herr, lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte.“ Ob er mit dieser Bitte eine Belehrung über die rechte Art und Weise des Betens bezweckte, oder ob die Jünger Mitteilung einer neuen, ihrem Jüngerstand entsprechenden Gebetsformel oder ob sie beides zugleich begehrten (Rm 8, 26), läßt sich dem Wortlaut dieser Bitte um so weniger entnehmen, als wir ja nicht wissen, welcherlei Belehrung über das Gebet der Täufer seinen Schülern gegeben haben

---

[2]) Lc 5, 4 cf AG 20, 7 von längerem Lehrvortrag. Gemeint ist also ein *ἐκτενῶς προσεύχεσθαι* Lc 22, 44; AG 12, 5 oder *προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ* AG 1, 14; Rom 12, 12, cf Lc 6, 12 *διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ*, auch Lc 18, 1. 7.

[3]) Lc 6, 12; 9, 18. 28f. (oben S. 278 u. 375. 382). Wesentlich ebenso verhält es sich mit Lc 22, 34—46, nur daß dort durch die Angabe des geringen Zwischenraums zwischen Jesus und den Jüngern (v. 41 = Mr 14, 35) und durch die Beschreibung der heftigen, Leib und Seele ergreifenden Bewegung, in welcher er betete (v. 43. 44 cf Hb 5, 7), begreiflich gemacht wird, daß die Jünger den Wortlaut seines Gebetes vernahmen (v. 42 = Mr 14, 35f. 39). Wo derartiges fehlt, gilt das *προσεύχεσθαι κατὰ μόνας* (Lc 9, 18) in vollem Sinn. Ein Scholiast bei Matthaei hinter Lucas S. 505, der den Berg, auf welchen Mt die Mitteilung des VU's verlegt, mit der Ortsangabe des Lc harmonisiren will, bemerkt übrigens richtig: *Λουκᾶς δὲ ἀπομνημονεύσας τόπον τινὰ ἀνεγράψατο, εἰς ὃν ὑποχωρήσας ὀλίγον τῶν μαθητῶν, εἰς αὐτὸ τὸ ὄρος προσηύχετο τῷ πατρί, εἶθ' οὕτως μετὰ τὴν λιτὴν τοὺς μαθητὰς προσελθεῖν αὐτῷ.*

[4]) Nur Lc im Unterschied von den Parallelen bei Mt und Mr erwähnt das Beten Jesu 3, 21; 6, 12; 9, 18. 28f. Die ganze Geschichte, an deren Anfang Mr 6, 46; Mt 14, 23 von einsamem Beten Jesu sagen, fehlt bei Lc; und daß die betreffende Angabe Mr 1, 35 in Lc 4, 42f. nicht wiederkehrt, erklärt sich daraus, daß sie im Zusammenhang der Erzählung belanglos ist, was von keiner der Stellen gilt, an welcher Lc allein das Beten Jesu erwähnt.

[5]) Cf Lc 9, 40f., im Licht der ausführlicheren Parallele Mr 9, 18f. 28f., s. auch Bd I³, 565 A 15.

mag [6]). Jesus erwidert die Bitte seines Jüngers durch Mitteilung von Gebetsworten, welche seine Jünger sprechen sollen (2—4), fügt aber (5—12) auch Belehrungen über das Beten hinzu, welche von jeder bestimmten Form des Gebetes absehen. — Obwohl über das Verhältnis des Vaterunsers nach Lc zu der Gestalt, in welcher Mt 6, 9—13 dasselbe Gebet überliefert ist, erst nach Auslegung des lukanischen Berichts ein das ganze VU umfassendes Urteil gewagt werden kann, muß doch sowohl zur Feststellung des Textes [7]) als zum Verständnis seiner Eigenart der Bericht des Mt von vornherein herangezogen werden. Bemerkenswert ist schon dies, daß Mt Jesum nur sagen läßt, daß die Jünger so, wie er ihnen vorspricht, beten sollen, Lc dagegen das Gebet mit den Worten ein-

---

[6]) Daß Joh. dies überhaupt getan hat, ist nur hier überliefert. Die Art seiner Predigt und besonders seiner Rügen und moralischen Anweisungen (Lc 3, 12—15. 19), seine anscheinende Gleichgiltigkeit gegen den Kultus der Synagoge wie des Tempels, macht es wenig wahrscheinlich, daß er die Zahl der schon damals üblichen Gebetsformeln um eine oder mehrere neue, für seine Jünger bestimmte vermehrt habe. Wahrscheinlicher ist, daß seine Jünger, wie sie seine asketische Lebensweise durch häufiges Fasten nachahmten (Lc 5, 33 cf 7, 33), auch bei den mit dem Fasten verbundenen Gebetsübungen Formen wiederholten, in welchen sie ihren Meister beten gehört hatten. — Die spät auftauchenden Traditionen über dieses Gebet des Joh. sind offenbar auf grund von Lc 11, 1 erdichtet. Aus einer syrischen Hs vom J. 899 (Brit. Mus. Add. 12 138) teilt Wright in seinem Katalog S. 107 (cf auch S. 223) unter anderen „Traditionen der Lehrer der Schulen" folgendes mit: „Das Gebet, welches Joh. seine Schüler lehrte: ‚Vater, sei gnädig deinem Sohne; Sohn, sei gnädig deinem Geiste; heiliger Geist, mache mich weise durch deine Wahrheit'. Andere sagen, daß es dieses sei: ‚Heiliger Vater, heilige mich in deiner (durch deine) Wahrheit und laß mich erkennen die Herrlichkeit deiner Größe und sei gnädig deinem Sohne und erfülle mich mit deinem Geist, daß ich erleuchtet werde durch deine Erkenntnis." Eine dritte Form gibt Adler de N Ti verss. syr. p. 116 als Randlesart eines Cod. der Versio Heracl., lateinisch auch bei Tischend. z. St.: „Vater, zeige uns deine Herrlichkeit; Sohn, laß uns hören deine Stimme; Geist, heilige unsere Seelen in die Ewigkeiten. Amen." Drei andere Formeln gibt Ischodad (syr. p. 42; engl. 173), darunter wenigstens eine, welche das Gebet als ein gemeinsames Vieler kennzeichnet: „Gott, mache uns würdig deines Königreichs und der Freude mit deinem geliebten Sohn."

[7]) Es bedarf keines weiteren Beweises, daß alles mit Mt Übereinstimmende oder Ähnliche im Text des Lc, was eine ansehnliche Überlieferung gegen sich hat, als Interpolation auszuscheiden ist, so 1) die nur durch D d bezeugte Einleitung in v. 2: *ὁ δὲ εἶπεν ὅταν προσεύχησθε, μὴ βαττολογεῖτε ὡς οἱ λοιποί· δοκοῦσιν γὰρ τινες, ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται, ἀλλὰ προσευχόμενοι λέγετε* cf Mt 6, 7. — 2) *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* hinter *πάτερ* in A C D und der ganzen Masse der griech. Hss, den alten Lat (nur a c ff² i *sancte* statt *ἡμῶν*) Sc S¹ S³, Kop: om. ℵ B L . . . fam. 1, Ss, Mu, Orig., Vulg. 3) Die 3. Bitte aus Mt 6, 10 ähnlich bezeugt wie der Zusatz 2, aber auch durch ℵ, andrerseits om. auch Sc. 4) Ebenso die 7. Bitte aus Mt 6, 13ᵇ, wo aber ℵ* wieder die kürzere Fassung vertritt. Dazu kommen noch vereinzelte Interpolationen aus Mt, z. B. in D v. 3 *σήμερον* st. *τὸ καθ' ἡμέραν*, v. 4 *τὰ ὀφειλήματα* st. *τὰς ἁμαρτίας*.

leitet: *ὅταν προσεύχησθε*[8]), *λέγετε*. Obwohl weniger nachdrücklich, wie ein *ὁσάκις ἄν* (1 Kor 11, 25 f.), sagt doch auch *ὅταν*, welches hier ja nicht einen nur einmal in Zukunft eintretenden Vorgang, sondern ein wiederholtes Geschehen einführt, daß die Jünger bei ihrem Beten und zwar, wie der Wortlaut der drei letzten Bitten auch nach Lc zeigt, bei ihrem gemeinsamen Beten regelmäßig dieser Worte sich bedienen sollen. Daß damit andere Worte und Dinge vom Gebet der Gemeinde und vollends des einzelnen Jüngers nicht ausgeschlossen sein sollen, hat die Christenheit von jeher begriffen, andrerseits aber auch in Jesu Mitteilung des VU's nicht nur eine lehrhafte Veranschaulichung der rechten Art des Gebetes, sondern auch eine Anweisung zum Gebrauch eben dieses Gebetes erkannt und tatsächlich anerkannt. Einen Beweis dafür, wie früh dies geschah, liefert unter anderem der Bericht des Lc. Denn wenn es zu der Zeit, da er schrieb[9]), in den Gemeinden nicht üblich gewesen wäre, bei ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften regelmäßig das VU zu beten, würde er schwerlich die Mitteilung desselben mit den Worten Jesu haben beginnen lassen: „Wann immer ihr betet, sprechet: Vater, geheiligt soll dein Name werden" usw. Es ist daher auch anzunehmen, daß die Form, in welcher das VU in dem kirchlichen Kreise, dem Lc von Haus aus angehörte, in der Gemeinde von Antiochien und den von dort aus gestifteten heidenchristlichen Gemeinden gebetet zu werden pflegte, auf den Bericht des Lc von Einfluß gewesen ist.

Die Anrufung Gottes mit dem schlichten *πάτερ* ohne ein hinzutretendes *ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ist nicht minder jüdisch als diese vollere Form bei Mt 6, 9 (Bd I^3, 208 A 63) und, was den Mangel des Possessivs anlangt, gerade echt palästinisches Aramäisch cf Bd I^3, 441 A 40. A b' b a (אבא, nicht אבי) sprach Jesus zu seinem Vater (Mr 14, 36) und beteten die Christen aus den Hebräern sowohl im einsamen als im gemeinsamen Gebet. Die Griechen und die griechisch redenden Juden setzten dafür im eigenen Gebet wie als Übersetzer aramäisch gesprochener Gebete *πάτερ* oder *ὁ πατήρ*[10]). An die Anrufung Gottes unter diesem

[8]) So ℵ B D E etc., daneben aber ist auch *προσεύχεσθε* durch A C H etc. bezeugt, ähnlich auch 11, 21; Mr 11, 25; Rm 2, 14. Für den Sinn wichtiger ist der Unterschied zwischen *ὅταν* mit Conj. aor. Lc 5, 35; 16, 4. 9; 21, 31 und mit Conj. (oder Ind.) praes. Lc 12, 11; 14, 12. 13; Mt 6, 2. 5. 6.

[9]) Noch höher hinauf führt uns, wenn ich Bd VI, 395 f. cf auch IX^2, 204 f. recht gesehen habe, Rm 8, 15; Gl 4, 6. Für den Gebrauch des VU's in nachapostolischer Zeit cf außerdem Bd I^3, 271 A 66. Über das VU Marcion's s. Exc. IX.

[10]) Rm 8, 15 Bd VI, 395 f.; Gl 4, 6 Bd IX^2, 204 f.; als förmliche Übersetzung seitens des Schriftstellers steht das griech. Wort neben dem aram. nur Mr 14, 36. Daher ist Abba vorauszusetzen auch Mt 11, 26. 27; Lc 10, 21; 22, 42; 23, 34. 42; Jo 11, 42; 12, 27. 28; 17, 1. 5. 21. 24 (cf 17, 11. 25), cf auch Lc 15, 18. 21; 1 Pt 1, 17. Nur Mt 26, 39. 42 *πάτερ μου*.

Namen schließt sich der Ausdruck des Wunsches, daß Gottes, von vielen angerufener, aber von noch mehr Menschen durch Wort und Tat entweihter Name in seiner Heiligkeit erkannt und anerkannt werde. Dieser Wunsch ist ebenso wie der zweite, der in diesem Gebet laut wird, und im Unterschied von den drei letzten Bitten nicht in die Form der Bitte um ein Handeln Gottes zum Zweck der Erfüllung des Wunsches der Beter gekleidet, sondern in die einer gebieterischen Forderung, daß etwas geschehen soll, wovon auf alle Fälle feststeht, daß es dem Willen Gottes entspricht, als auch von Gott herbeigeführt und bewirkt werden wird [11]). Es will aber auch mehr, als von altersher geschehen ist, beachtet sein, daß die Forderung der 1. wie der 2. Bitte durch einen Imper. aor., nicht praes. ausgedrückt ist, daß also auch mit diesen vor Gott ausgesprochenen Forderungen nicht ein je und dann Geschehendes oder allmählich sich Vollziehendes, sondern ein einmal Eintretendes, die Erreichung eines Zieles, die endgiltige Verwirklichung des vorausgesetzten Willens Gottes herbeigewünscht und von Gott erbeten wird. Daß der heilige Gott in der ganzen Welt als der Heilige, über die Welt Erhabene und von aller Sünde in der Welt ewig Geschiedene erkannt und verehrt werde, ist das Ziel der Wege und des Wirkens Gottes (Jes 5, 16; 6, 3; 19, 18—25; 29, 23; Ez 20, 40). Auf dasselbe Ende der Geschichte zielt auch die zweite Bitte, welche in ebenso dringendem Ton nicht das allmähliche Wachstum oder die sich steigernde Wirksamkeit, sondern den Eintritt der Königsherrschaft Gottes forderte. Das *ἐλθέτω* setzt voraus, daß die *βασιλεία* da, wo die Betenden stehen, noch nicht besteht. Daß es von Jesus und seinen Jüngern gepredigt wird (Lc 4, 43; 8, 1; 9, 2. 60), daß es in Gestalt dieser Predigt den Hörern derselben nahetritt (10, 9. 11) und daß es in dem persönlichen Wirken Jesu eine gegenwärtige Wirklichkeit geworden ist (11, 20; 17, 21 cf 4, 21; 7, 20. 22. 28; 13, 18—21), schließt die andere Vorstellung nicht aus, daß die Herstellung der königlichen Herrschaft Gottes über die Welt, welche eins ist mit der Königsherrschaft seines Christus (1, 33; 19, 12—27), ein

[11]) Cf Mt 6, 10; 26, 42; AG 1, 20; 21, 14. — Mt 8, 13; 9, 29; 10, 13; 15, 28; 27, 22f.; 1 Kr 14, 26. 40. In bezug auf den Unterschied zwischen *ἁγιασθήτω* und *ἁγιαζέσθω*, zwischen *ἐλθέτω* und *ἐρχέσθω* s. Bd I³, 275ff. In den Übersetzungen konnte durchweg weder dieser Unterschied noch der zwischen Befehls- und Wunschform ausgedrückt werden. Die Lat, denen auch Luther sich anschloß: *sanctificetur . . . adveniat* oder *veniat*. Noch unbestimmter, weil auch als Futurum dienend, ist das Imperf. der Syrer. Aus Anlaß der verkehrten Deutung, welche Tatian dem *γενηθήτω φῶς* Gen 1, 3 als einem Wunsch- und nicht Befehlssatz gegeben hatte, berührt Orig. (de orat. 24, 5 cf c. Cels. VI, 51; Clem. Al. ecl. proph. 38) die Frage, jedoch ohne Gewinn für das Verständnis des VU's. Ein Scholiast bei Matthaei vol. III, 506 paraphrasirt *ἁγιασθήτω* zuerst durch *ἅγιον ἔστω*, dann durch *ἁγιαζέσθω παρ' ἡμῶν*.

Gegenstand der auf den Ausgang der Geschichte gerichteten Hoffnung ist. Denn das in der Person Jesu und in den Herzen einer kleinen Herde (12, 32; 18, 16f.) gegründete Reich ist in der Gegenwart noch ein verborgenes Geheimnis (8, 10; 9, 27), das am Ende der Tage in die Erscheinung treten (19, 11; 20, 29—36), von Menschenaugen gesehen (9, 26f.) und von der Gemeinde Jesu in Besitz genommen werden soll (6, 20—23; 14, 14f.; 22, 16. 18. 29f.). Hierauf bezieht sich die 2. wie die 1. Bitte des VU's. — Während in diesen beiden Bitten die auf das Ende der Zeiten gerichtete Hoffnung und Sehnsucht der Gemeinde unter dem Gesichtspunkt, daß deren Erfüllung eine Angelegenheit Gottes sei, zum Ausdruck gebracht ist, beziehen sich die 3 folgenden Bitten auf solches, was die Betenden in der Gegenwart bedürfen. Besonders deutlich ist dieser Gegensatz durch die von Mt abweichende Gestalt der Bitte um das Brot bei Lc ausgedrückt. Daß *τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον* aus geschichtlichen und sprachlichen Gründen nichts anderes heißen kann, als das Brot für den kommenden Tag, braucht hier nicht noch einmal bewiesen zu werden[12]). Daraus ergibt sich aber auch, daß dieses Attribut des Brotes in die Bitte, wie sie bei Mt 6, 11 lautet, „unser Brot für den kommenden Tag (d. h. für morgen) gib uns heute", genau genommen, nicht paßt; denn *τῇ ἐπιούσῃ* heißt nicht „morgen" im Gegensatz zu „heute", sondern bezeichnet im Gegensatz zu irgend einem Tag, an dem das vorher Ausgesagte geschah oder geschehen wird, den auf diesen folgenden, den jedesmal nächsten Tag (s. A 12). Völlig angemessen dagegen ist *τὸν ἐπιούσιον* und nicht minder *δίδου* (statt *δός* bei Mt) der Bitte bei Lc: *δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν* (statt *σήμερον* bei Mt). Die Bitte, wie sie Mt in Übereinstimmung mit dem Hebräerev überliefert hat, mit ihrem kraftvollen Gegensatz von „heute" und „morgen" macht den Eindruck größerer Kühnheit und darum Ursprünglichkeit im Vergleich mit der Form des Lc, wodurch sie zum Ausdruck eines frommen Wunsches für das ganze irdische Leben verallgemeinert und zugleich der Schein vermieden wird, als ob die Betenden Gott vorschreiben wollten, wann und wie Gott für ihr leibliches Bedürfnis sorgen solle. Die Bitte nach der Fassung des Mt paßt nicht recht in den Mund von Bettlern, die zufrieden sind, wenn sie heute bekommen, womit sie

[12]) Cf Bd I[3], 280ff. Im NT gebraucht nur Lc *ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα* AG 7, 26 oder *νύξ* AG 23, 11 und das bloße *ἡ ἐπιοῦσα* AG 16, 11 (nur D + *ἡμέρα*); 20, 15; 21, 28. So bei den Späteren wohl gewöhnlicher als mit *ἡμέρα*. Cf Prov. 27, 1, LXX: *μὴ καυχῶ τὰ εἰς αὔριον* (eine heute zu befolgende Mahnung), *οὐ γὰρ γινώσκεις, τί τέξεται ἡ ἐπιοῦσα* (jederzeit giltiger Erfahrungssatz); Polyb. II, 25, 11; V, 13, 10; Artemid. oneirocr. V, 92. — Herodian (bei Lobeck, Phrynichus p. 464) wollte *τῇ ἐπιούσῃ*, aber nicht *τῆς ἐπιούσης* ohne Substantiv gelten lassen. Über die Vertauschung von *ἡ αὔριον* und *ἡ ἐπιοῦσα* s. Bd I[3], 282 A 86 und hier unten A 19.

heute ihren Hunger stillen können; aber auch nicht recht in den Mund von Wohlhabenden, die vielleicht schon am ersten Tage des Jahres in Händen haben, wovon sie das ganze Jahr hindurch leben wollen. Ihrem Buchstaben nach paßt sie nur für Arbeiter, die gewohnt sind heute zu verdienen, was sie morgen essen werden (Bd I[3], 283). Auch in dieser Hinsicht bietet Lc eine Verallgemeinerung, die der Reiche, welchem die Sorge um das tägliche Brot nicht eben naheliegt, sich aneignen kann, wenn er seine Hoffnung nicht setzt auf den unzuverlässigen Reichtum, sondern auf den Gott, der allen ihre Speise gibt zu seiner Zeit[13]); ebenso aber auch der Ärmste, der sich nicht mit seiner Hände Arbeit das Brot verdienen kann, aber vor der Schmach des Bettlers bewahrt sein möchte (cf Lc 16, 3). Wer will sagen, wie früh im Gebrauch einzelner Gemeinden die durch Lc bezeugte Umformung stattgefunden hat? Jedermann aber wird zugeben, daß sie gerade in einer Großstadt wie Antiochien besonders leicht entstehen konnte, wo der Unterschied zwischen Bettelarmut und großem Reichtum viel greller in die Augen fiel als in den Städten und Dörfern Galiläas. — Von dem Brot, das Gott geben muß, wendet sich das Gebet v. 4 zu den Sünden, die er allein vergeben kann. Obwohl dem Lc, wie die zweite Hälfte des Satzes zeigt, die Vorstellung der Versündigung gegen Gott unter dem Bilde einer unbezahlten oder auch unbezahlbaren Geldschuld nicht fremd ist (cf auch 7, 41 f.; 13, 4), bringt er sie doch in der Bitte selbst nicht, wie Mt 6, 12, durch *τὰ ὀφειλήματα* zum Ausdruck, sondern gebraucht dafür das in der Sprache der Gemeinde herrschend gewordene *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας*[14]). Wenn die Beter diese Bitte verstärken sollen durch den Hinweis darauf, daß auch sie selbst einem jeden, der ihnen gegenüber als ein Schuldner dasteht, d. h. sich verschuldet hat oder etwas schuldig geblieben ist, Erlaß gewähren, d. h. sein unrechtes Verhalten ihm verzeihen, so ist damit nicht der Grund genannt, welcher Gott bestimmen soll, ihnen ihre Sünden zu vergeben; denn als solcher ist in Israel von jeher die grundlose Barmherzigkeit Gottes erkannt worden (Ps 51, 3; Dan 9, 18). Die vergleichende Zusammenstellung des erbetenen Verhaltens Gottes zu ihnen als Sündern mit ihrem eigenen Verhalten zu ihren Schuldnern (*καὶ γὰρ αὐτοί*) bezeichnet vielmehr einen Grund, der die Beter ermutigt, ihren himmlischen Vater zuversicht-

---

[13]) Cf 1 Tm 6, 17; Lc 1, 53; 12, 13—31. — Ps 145, 15 f.

[14]) Besonders auffällig ist dies Lc 7, 47 f., obwohl das *ὀλίγον ἀφίεται* deutlich an das Gleichnis 7, 41 f. erinnert, wohingegen Mt 18, 35 in der Nutzanwendung des gleichartigen Gleichnisses 18, 23—34 objektlos bleibt. Daß *ἀφιέναι* nicht heißt „verzeihen", sondern „erlassen" wie das *dimittere* und *remittere* der lat. Übersetzer, also ursprünglich nicht *ἁμαρτίας*, sondern *ὀφειλήματα* als Objekt fordert s. Bd I[3], 284.

lich um Erlaß ihrer Sündenschulden zu bitten. Wenn schon sie selbst, die sich als mannigfach verschuldete Sünder fühlen, alle Menschen, die sich an ihnen versündigt haben, dies nicht entgelten lassen [15]), so können sie nicht daran zweifeln, daß der schlechthin gute Gott ihnen gegenüber Gnade für Recht wird walten lassen (cf 11, 13). In der Ermächtigung, die Jesus seinen Jüngern gibt, mit diesen Worten den Vater immer wieder um Erlaß ihrer sündhaften Verschuldungen zu bitten, liegt zugleich eine zwar nur mittelbare, aber nur um so kräftigere Mahnung dafür zu sorgen, daß sie es nicht an der verzeihenden Liebe gegen alle, die sich gegen sie vergangen haben, fehlen lassen, welche er als selbstvertändlich bei ihnen voraussetzt. — Von den Sünden der Vergangenheit, welche als Schulden auf dem Menschen lasten, bis er ihre Vergebung von Gott empfangen hat, wendet sich das Gebet schließlich zu der Gefahr neuer Versündigungen in der Zukunft. Wie die Bitte ums Brot voraussetzt, daß es Bettelarmut, Hungersnot und Hungertod in der von Gott regierten Welt gibt, und die Bitte um Vergebung der Sünden, daß es Menschen gibt, denen ihre Sünden nicht vergeben werden (Lc 12, 10), so hat die Bitte: „Du wollest uns nicht in Versuchung hineinbringen" zur Voraussetzung, daß Gott den Menschen allerdings je und dann in Lebenslagen versetzt, welche vor anderen den mannigfachen Anreizungen zur Sünde Stärke verleihen. Der blasphemische Gedanke, daß Gott dies tue, um den Menschen zu sündiger Lust und Tat zu reizen, brauchte nicht ausdrücklich abgewehrt zu werden, und die frühzeitigen Textänderungen, welche dies bezweckten, waren ebenso unzweckmäßig wie überflüssig [16]). Die Erkenntnis, daß alle Lebenslagen, in die ein Mensch geraten kann, der Weltregierung Gottes eingeordnet sind, und die andere Erkenntnis, daß Gott nicht die Sünde will, also auch nicht den Willen zur Sünde im Menschen erzeugt (cf Jk 1, 13), schließen nicht aus, daß der Fromme in dem Bewußtsein seiner andauernden Reizbarkeit für die Verlockungen zur Sünde, welche von seiner eigenen Natur, aus der Welt um ihn her und schließlich vom Teufel ausgehen, den Vater

---

[15]) Das *παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν* greift weiter als die Parabel Mt 18, 21—35, cf vielmehr Lc 6, 27—35. Andrerseits wird der Gedanke der vorliegenden Gebetsformel durch die Parabeln Lc 7, 41 ff.; Mt 18, 23—35 samt ihrer Nutzanwendung ergänzt und gegen Mißdeutung gesichert. Die nicht nur in der Weltregierung Gottes wahrzunehmende (Lc 6, 35; Mt 5, 45), sondern auch persönliche in der empfangenen Sündenregelung erfahrene Barmherzigkeit Gottes ist der tiefste Beweggrund nicht nur der dankbaren Liebe zu Gott und Jesus, sondern auch der Barmherzigkeit gegen den sündigenden Mitmenschen.

[16]) Cf Excurs IX und Bd I³, 286 A 89. Da in dieser Bitte zwischen Lc und Mt 6, 13ᵃ keine Verschiedenheit besteht, darf um so mehr auf die ausführlichere Auslegung in Bd I³, 285 ff. verwiesen werden.

bitte, ihn mit Lebensführungen zu verschonen, welche die Gefahr, dem Anreiz zur Sünde zu erliegen, für ihn steigern (cf Lc 22, 31 f. 46). — Hiermit schließt das Gebet nach Lc ohne die bei Mt folgende gegensätzliche Bitte: „sondern errette uns vom Bösen". Während dieser Überschuß des Mttextes wie die übrigen ziemlich früh in den des Lc eingetragen worden ist (s. oben S. 442 A 7), hat, soviel ich weiß, niemand dem VU bei Lc, sondern alle, die das für schicklich hielten, nur bei Mt eine Doxologie beigefügt (Bd I^{s}, 288 A 91). Dies ist eine der Folgen davon, daß der Anwendung des VU im privaten wie im liturgischen Gebet, soweit wir zurückgehen können, ganz überwiegend der Mttext zu grunde gelegt worden ist[17]), eine Tatsache, die in dem überragenden Ansehen des einem Apostel zugeschriebenen Ev im Vergleich mit dem eines Apostelschülers und in der größeren Reichhaltigkeit des VU's bei Mt ihre Erklärung findet. Eben daraus erklärt es sich auch, daß das VU des Lc früh und reichlich mit Zusätzen aus Mt ausgestattet wurde, dagegen das VU des Mt nicht nach Lc geändert worden ist. Sieht man ab von der zuerst durch Marcion bezeugten, wenn auch wahrscheinlich nicht von ihm neugeschaffenen Umgestaltung der von beiden Evv an die Spitze gestellten Bitte um die Heiligung des Namens Gottes[18]), so ist auch nicht zu bestreiten, daß das Gebet bei Mt und Lc nach Gedankeninhalt und Anordnung ein und dasselbe ist. Die bei Lc fehlende 3. Bitte ist nur eine erläuternde Ergänzung der 2., und die gleichfalls bei Lc fehlende 7. Bitte eine Erweiterung der negativen 6. Bitte in positiver Form. Diese und alle anderen Verschiedenheiten beider Berichte lassen sich nicht durch die Annahme erklären, daß Jesus das Gebet zweimal den Jüngern gegeben habe, das eine Mal als Bestandteil der Bergpredigt, deren nächsten Hörerkreis die Jünger bildeten, in der durch Mt aufbewahrten Form, das andre Mal aus dem durch Lc berichteten Anlaß in der von diesem Ev gegebenen Fassung. Ist einerseits durch Lc 6, 1—20 glaubhaft bezeugt, daß die Bergpredigt unmittelbar nach der Apostelwahl gehalten wurde, und wird andrerseits in dem ganzen Abschnitt Lc 8, 1—11, 13 lauter solches berichtet, was Jesus, in der Regel von den Zwölfen

---

[17]) Cf Didache 8, 2 und die ganze Reihe der altkirchlichen Ausleger des VU's, welche sämtlich den Mttext erklären, nur teilweise wie Orig. und August. unter Vergleichung des Lc. In das Diatessaron hat Tatian, soweit sich erkennen läßt, zwar die historische Einleitung aus Lc 11, 1 aufgenommen, das Gebet selbst aber ganz nach Mt gegeben cf Forsch I, 136 § 18; Diat. arab. p. 17; Fuld. p. 49. — Cf ferner Acta Thomae 144 (Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2, 250) ganz nach Mt, nur ohne die Bitte ums Brot, wenigstens nach dem griech., nicht nach dem syr. Text. An Lc 11, 1 erinnert ebendort p. 169, 18 *τὸ ἐξασθαι ἡμᾶς ἐδίδαξας.*

[18]) Sie lautete: „Es komme dein heiliger Geist über uns", vielleicht noch mit der Fortsetzung „und reinige uns". S. Exc. IX.

begleitet (8, 1), manchmal von einer viel größeren Jüngerschar (10, 1. 17) umgeben, also jedenfalls nach der Apostelwahl getan und geredet hat, so erscheint sowohl die Bitte aus dem Jüngerkreis als die Antwort Jesu, wie sie Lc 11, 1—4 berichtet wird, unglaublich, wenn Jesus schon früher einmal, zur Zeit der Bergpredigt und in der Bergpredigt an einem für die Apostel denkwürdigen Tage ihnen und dem größeren Jüngerkreis (Lc 6, 17; Mt 5, 1) das VU gegeben hatte. Dazu kommt, daß die Angabe der Veranlassung dazu, die wir dem Lc verdanken, ganz den Eindruck genauer geschichtlicher Erinnerung macht, und daß dagegen Mt in allen seinen großen Redeabschnitten (5—7; 10; 13, 1—52; 23) unverkennbar mit Reden, deren geschichtliche Veranlassung ihm überliefert oder erinnerlich war, verwandte Aussprüche, die Jesus bei anderer Gelegenheit getan, verwoben hat. Daß aber zu diesen aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang herausgerissenen Redestoffen das VU samt wenigen einleitenden und nachfolgenden Sätzen (Mt 6, 7—15) gehört, wird dadurch bewiesen, daß dieses Stück die übrigens völlige Symmetrie der drei Belehrungen über die rechte Art des Almosengebens, des Betens und des Fastens (Mt 6, 1—4. 5—6. 16—18) störend unterbricht. Dem Lc also verdanken wir die geschichtliche Kunde von der Entstehung des VU's. Daraus folgt aber keineswegs, daß er auch die bei dieser Gelegenheit von Jesus gesprochenen Worte in jeder Hinsicht am genauesten überliefert hat. In bezug auf die kürzere Anrede *πάτερ* ist dies von größter geschichtlicher Wahrscheinlichkeit (oben S. 443). Auch die spätere Einfügung der 3. und 7. Bitte bei Mt ist wahrscheinlicher, als nachträgliche Tilgung derselben durch Lc oder seine Gewährsmänner. Aber die Vergleichung der Bitte ums Brot bei beiden Evv (S. 445) ergab, daß bei Lc eine aus dem Bedürfnis bequemerer Anwendbarkeit des Gebetes erwachsene Umgestaltung der von Mt bewahrten ursprünglichen Form vorliegt. Daß bei Mt das eine Wort *ἐπιούσιος* gerade seiner eigenen Fassung dieser Bitte weniger gut, dagegen der Fassung des Lc vorzüglich entspricht, erklärt sich daraus, daß der Mann, welcher das aramäisch geschriebene Mtev für griechisch redende Christen übersetzte, dieses Wort entweder dem Lcev entnahm oder es wie dieser bei seinen ersten Lesern in ihrem Gebrauch des VU's bereits eingebürgert fand. Ohne seiner Pflicht als Übersetzer untreu zu werden, konnte er es sich aneignen, da durch den Zusammenhang des Satzes jedes Mißverständnis ausgeschlossen, die Bedeutung von *crastinus* dem Wort gesichert war[19]). Ist das VU schon in früher apostolischer

[19]) Cf Bd I[3], 282 ff. besonders A 86. Zu den Beispielen für *ἡ αὔριον* statt *ἡ ἐπιοῦσα* oder *ἡ ἐξῆς* cf Polyb. I, 60, 5; Epict. IV, 10, 31, noch häufiger so *ἐπαύριον* Mt 27, 62, bei Jo 5mal, AG 10mal. Daraus mag es sich er-

Zeit in der ganzen Christenheit viel gebetet worden (s. oben S. 443 A 9), so sind die Abweichungen und Übereinstimmungen der beiden kanonischen Berichte auch nicht aus Abhängigkeit des einen Ev vom andern oder aus willkürlicher Bearbeitung einer gemeinsamen schriftlichen Quelle durch den einen oder den anderen Ev, sondern aus der Gebetspraxis der verschiedenen kirchlichen Kreise zu erklären, aus welchen die ev Schriftsteller hervorgingen, der aramäisch schreibende Mt aus der jüdischen Christenheit Palästinas, Lc aus der griechischen, von Judenchristen aus Palästina gegründeten, aber vorwiegend heidenchristlichen Gemeinde von Antiochien. Als ein starres, buchstäblich genau festzuhaltendes und zu beobachtendes Gesetz haben die Einen wie die Andern das von Jesus seinen Aposteln gegebene Gebet nicht angesehen und behandelt. So war es aber auch von Anfang an nicht gemeint.

An die Mitteilung des VU's schließt Lc v. 5—13 eine weitere, gleichfalls an die Jünger gerichtete Belehrung Jesu über das Beten. Hinter den an Gott gerichteten Worten des Gebetes, welche die Jünger je und dann sprechen sollen, war es ein Bedürfnis, durch *καὶ ἔλεγεν πρὸς αὐτούς* auszudrücken, daß, was weiter folgt, wiederum Rede Jesu an die Jünger sei. Es besteht daher kein Grund zu der Annahme, daß Lc die Bitte der Jünger (v. 1) nur benutzt habe, um hier zusammenzustellen, was Jesus über das Gebet gelehrt habe. Er würde dann auch die sehr wichtigen, gleichfalls an die Jünger gerichteten Anweisungen in 18, 1 – 14 hieher gestellt haben. Seine Meinung ist also, daß die Worte v. 5 – 13 mit zur Antwort Jesu auf die Bitte der Jünger gehören. Sie sind aber auch sachlich betrachtet eine kaum entbehrliche Ergänzung dessen, was Jesus bis dahin aus diesem Anlaß geantwortet hatte. Selbst wenn die Jünger nichts anderes als eine neue Gebetsformel begehrt hätten, konnte Jesus sich kaum auf Mitteilung einer solchen beschränken, die jeder fromme Jude ebensogut sprechen konnte, ohne zugleich zu zeigen, in welchem Sinn sie als seine Jünger mit diesen oder anderen Gebetsworten den Vater anrufen sollen. Das trotz seiner, zumal in seinem Anfang unbehilflichen Satzbildung [20]) durchsichtige

klären, daß Acta Jo. ed. Bonnet p. 167, 25—27 *αὔριον* im Munde einer mithandelnden Person „morgen", im Munde des Erzählers durch *τῇ ἐπαύριον* (am folgenden Tage) ersetzt wird. Der umgekehrte Ersatz von *αὔριον* durch *τῇ ἐπούσῃ*, wie er dem *ἄρτος ἐπιούσιος* des Mt zu grunde liegt, bleibt ein stilistischer Fehler, der demselben Ausdruck bei Lc nicht anhaftet.

[20]) Die unvollständige Frage: „Wer von euch wird einen Freund haben" fordert eine Fortsetzung etwa wie die „welcher, wenn er ihn bei Nacht aus dringender Veranlassung um drei Brote bittet, ihm nicht trotz aller Unbequemlichkeit seine Bitte erfüllen wird". Man scheint nach Epiph. haer. 42 schol. 24 Pet. p. 313 C. 330 A das harte *καὶ εἴπῃ* (ohne *ἐάν*) durch *αἰτῶν τρεῖς ἄρτους* verbessert zu haben. Die Syrer halfen noch durch Ein-

und überaus lebensvoll gezeichnete Gleichnis (5—8) lehrt die Jünger, daß sie alles, was sie für sich oder andere bedürfen, in vertrauensvollem Gebet Gott als ihrem Freunde vortragen dürfen und sich davon nicht durch den Gedanken sollen abhalten lassen, daß sie den großen Gott nicht mit ihren kleinen Bedürfnissen behelligen dürfen. Nicht daß sie Freunde d. h. Liebhaber Gottes sind, sondern daß Gott ihr Freund ist, sie liebt [21]), soll ihnen bei ihrem Beten bewußt bleiben und ihnen Mut machen, und aus der Zuversicht, mit welcher sie einen Menschen, den sie als ihren Freund kennen und erprobt haben, selbst in der Nachtruhe stören würden, um in einer plötzlich eingetretenen Verlegenheit seine Aushilfe in Anspruch zu nehmen, sollen sie den Schluß ziehen, daß sie den Freund im Himmel, der nicht schläft noch schlummert (Ps 121, 4), jederzeit, bei Nacht wie bei Tage (Lc 18, 7; AG 26, 7) bitten dürfen, ihnen zu geben, was sie bedürfen, und daß sie darauf rechnen können, er werde ihnen alles geben, dessen sie bedürfen, auch solches, was sie nicht im einzelnen aufgezählt haben. Das δώσει αὐτῷ ὅσων χρῄζει (8) greift hinaus über die drei erbetenen Brote (5) cf Mt 6, 8. 32. Die Anwendung des Gleichnisses (9—10) besteht in der Aufforderung, zuversichtlich und anhaltend zu bitten, und in der Verheißung, daß solches Beten Erhörung finden werde. Von den drei, je zweimal gebrauchten Verben, welche die Dringlichkeit und Mannigfaltigkeit des Betens veranschaulichen, findet man αἰτεῖν von allem an Gott oder Menschen gerichteten Bitten häufig genug gebraucht [22]), und es wird (v. 13) von dem Verhältnis zu Menschen innerhalb der Parabel (v. 11 f.) auf das Verhältnis zu Gott übertragen. Auch ζητεῖν, zu welchem hier wie oftmals ein sachliches Objekt zu ergänzen ist, wird nicht selten auf das Gebet und mit Gott als Objekt auf das vor allem im Gebet sich äußernde Verlangen nach Gott selbst angewandt [23]). Dagegen ist κρούειν

---

fügung eines Relativs vor ἔξει. Cf Blaß² S. 215. 267. Ungelenk ist der Ausdruck auch in den ähnlichen Sätzen Lc 11, 11; Mt 7, 9.

[21]) Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß φίλος und ἐχθρός c. gen. aktive, nicht passive Begriffe sind cf Bd VI, 258. Der Bittende im Gleichnis bezeichnet den, welchen er bittet, durch die Anrede φίλε v. 5ᵇ als einen, dessen freundlicher Gesinnung gegen sich er gewiß ist, und dieser wird von Jesus in gleichem Sinn der Freund des Bittenden genannt v. 5. 8. Jesus nennt die Jünger seine Liebhaber Lc 12, 4 cf Mt 10, 37 = Lc 14, 26; Jo 15, 14 = 16, 27 cf Lc 22, 28. „Macht euch Freunde" Lc 16, 9 heißt: machet, daß euch die Anderen lieben. Daß solche Liebe durch Gegenliebe erwidert zu werden pflegt (cf Lc 7, 34; 15, 2 mit 7, 47), und daß daher auch ein gegenseitiges Verhältnis zweier Personen durch ἐγένοντο φίλοι ausgedrückt werden kann, ändert nichts an dem Sinn von φίλος c. gen.

[22]) Mt 6, 8; 18, 19; Mr 11, 24; Jo 11, 24; Eph 3, 20; Jk 4, 2f.

[23]) 2 Sam 21, 1; Jes 55, 6 (neben ἐπικαλεῖσθαι); Ps 27, 8 v. l. ἐκζητεῖν, letzteres häufig Ps 34, 11; 77, 3, dasselbe mit sachlichem Objekt Ps 27, 3, so auch ζητεῖν Sir 7, 4; 28, 3; 51, 13f. cf AG 17, 27.

in der ganzen Bibel nur hier und in der Parallele Mt 7, 7 vom Gebet gebraucht. Es liegt aber auf der Hand, daß das Bild vom Anklopfen an die Tür mit dem Wunsch, daß sie geöffnet werde, der voranstehenden Parabel entlehnt ist, in welcher der nach Brot Verlangende bittend vor der verschlossenen Haustür des Freundes steht (v. 7). Damit ist auch bewiesen, daß Lc diese Sätze in engster Verbindung mit der Parabel überliefert bekommen hat, und daß diese Sätze ebenso wie die in v. 11—13 folgenden von Mt, der sie wesentlich gleichlautend der Bergpredigt einverleibt hat (7, 7—11), ihrem geschichtlichen Zusammenhang entrückt worden sind. Die feinsinnige Gedankenverbindung, in die Mt dieses Redestück versetzt hat (Bd. I[3], 309 f.), kann diese Einsicht nicht verdunkeln, sondern nur bestätigen. — Als ihren Freund sollen die Jünger Gott um alles bitten, was sie bedürfen. Tiefer begründet und unerschütterlicher als Freundschaft ist das Verhältnis des Kindes zum Vater, unter dessen Bild Jesus v. 11—13 das Verhältnis seiner Jünger zu Gott darstellt, um jedes Mißtrauen aus ihrem Gebet zu verbannen. Er tritt damit dem Argwohn entgegen, daß Gott dem Beter anstatt der zur Erhaltung seines Lebens notwendigen Gaben etwas ganz Anderes, nur scheinbar der Bitte Entsprechendes, in der Tat entweder für die Lebenserhaltung Nutzloses, wie einen Stein statt des Brotes, oder etwas das Leben Gefährdendes, wie eine giftige Schlange statt eines Fisches, oder einen tötlich verwundenden Skorpion statt eines Eies geben könnte. Zu solchem Argwohn kann auch der fromme Beter sich versucht fühlen infolge der Erfahrung, daß Gott ihm nicht immer eben das gibt, was er erbeten hat, sondern anderes, was ihm zunächst nutzlos oder schädlich scheint. Dieses, die Freudigkeit des Gebetes dämpfende Mißtrauen kann auch durch das Gefühl erweckt oder verstärkt werden, daß man nicht würdig sei, Gottes fürsorgende Liebe und nichts anderes als solche Liebe zu erfahren. Dagegen hilft dem Jünger nur der Glaube, daß er an Gott einen Vater hat, der als solcher es nicht lassen kann, seinem Kinde, das sich nicht selbst helfen und ernähren kann, barmherzige Liebe zu erweisen (Ps 103, 13). Während in dem vorigen Gleichnis der Beter durch einen Menschen abgebildet war, der einen anderen um etwas bittet, wird hier der Jünger aufgefordert, sich daran zu erinnern, was er oder seinesgleichen zu tun und nicht zu tun pflegt, wenn er als Vater von seinem hungrigen Sohn um Speise gebeten wird[24]), und darnach zu bemessen, was er von dem

[24]) Die schon durch Mn, A B (dieser *αἰτήσει* vor *τὸν πατέρα*) C etc. gut bezeugte LA *τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱός* d. h. „wen von euch wird als den (= seinen) Vater der (= sein) Sohn bitten", meinten manche nach Analogie von v. 5 „verbessern" zu sollen in *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει* (ℵ Vulg. ohne *ὁ υἱός*, D mit *υἱός* vor *αἰτήσει*). Das wider-

himmlischen Vater, zu dem er betet, zu erwarten, und was er von ihm nicht zu befürchten habe. Gerade die Ungleichheit, zwischen dem allein wahrhaft guten Gott (Lc 18, 19) und den Menschen, die allesamt im Vergleich mit Gott böse sind, steigert nur die Sicherheit der Schlußfolgerung, daß Gott noch viel weniger als ein menschlicher Vater fähig sei, statt der guten Gaben, die seine Kinder von ihm erbitten, ihnen Nutzloses oder Schädliches zu geben. So etwa lautet der Schluß, den der Leser zunächst erwartet; es könnte auch nicht befremden, wenn er positiv gefaßt wäre: „wieviel mehr wird der himmlische Vater auch auf euer Bitten gute Gaben geben". Dagegen wird man, auch abgesehen von der Parallele Mt 7, 11 dadurch überrascht, daß statt dessen der hl. Geist als die Gabe genannt wird, welche die Frommen erbitten und der Vater ihnen gewiß nicht versagen wird. Dies um so mehr, als die Sätze v. 5—13, wie gezeigt, im engsten Anschluß an das VU gesprochen sind, an dessen erstes Wort überdies der so nachdrücklich hervorgehobene Begriff „Vater" in v. 11—13 wieder erinnert. Sind die Umdeutungen und Umgestaltungen des VU's verwerflich, welche unter dem starken Eindruck solcher Erwägungen in früher Zeit entstanden sind (s. Exc. IX), so behält die Tatsache, daß im VU der hl. Geist nicht erwähnt, und dagegen sehr andere Güter erbeten werden, ihre volle Geltung. Daraus folgt aber nur, daß die Sätze v. 5—13 vom ersten bis zum letzten nicht eine Auslegung des VU's sein sollen, sondern in selbständiger Weise das „beten lehren" Jesu (v. 1) fortsetzen und das VU ergänzen. Jesus fordert weder hier noch irgendwo sonst seine Jünger geradezu auf, um die Gabe des hl. Geistes zu bitten. Gott hat ihn schon durch die alten Propheten seiner Gemeinde für die Endzeit verheißen [25]) und durch den Täufer als die positive Kraft zur Herstellung der Gottesherrschaft ankündigen lassen (Lc 3, 16), und Jesus, der selbst diesen Geist in vollem Maße empfangen hat (Lc 3, 22; 4, 18), bestätigt dies, indem er von Anfang an voraussetzt, daß die Jünger die Erfüllung dieser Verheißung an sich erleben werden (Lc 12, 12 cf oben S. 402 zu 9, 55), und verheißt ihnen am Ende seines Verkehrs mit ihnen, daß er ihnen diesen Geist bald nach seinem Abschied von der Erde senden werde [26]). Aus der Höhe, vom

---

spricht aber der in v. 13 unzweideutig hervortretenden Absicht der Parabel nicht die Menschenkinder zu den Gotteskindern, sondern den irdischen Vater zu Gott als Vater in gegensätzlichen Vergleich zu stellen, und verschlechtert den Stil, zumal in D; denn es müßte dann *ὁ υἱός* als attributive Näherbestimmung des weit zurückstehenden Subjekts *τίς* gefaßt werden („in seiner Eigenschaft als Sohn").

[25]) Lc 24, 49; AG 1, 4 *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός* cf AG 2, 16 ff. 33.

[26]) AG 1, 4. 8; Lc 24, 49; Jo (3, 5; 4, 10—14; 7, 37—39) 14, 16 f. 26; 15, 26; 16, 7—15.

Himmel her wird der Geist über sie kommen, wenn die Stunde dafür gekommen ist. Daraus aber, daß die Jüngerschaft auf das Kommen des Geistes eine Zeit lang warten muß und dasselbe nicht durch stürmisches Beten beschleunigen kann, folgt doch nicht, daß der verheißene hl. Geist nicht von Anfang an ein Gegenstand ihres Gebetes sein soll. Dies versteht sich vielmehr ebenso von selbst, als daß sie um das Kommen der Gottesherrschaft und die allseitige Heiligung des Namens Gottes bitten sollen. Das Neue, was Jesus zum Schluß seiner Belehrung über das Gebet seinen Jüngern sagt, ist vielmehr gerade das, daß dies größte und für den Fortbestand wahren Lebens unentbehrlichste Gut, worum die Kinder Gottes ihren Vater bitten können, der hl. Geist ist. Ohne ihn zu besitzen, haben sie keinen Anteil an dem Gottesreich, wenn es in die Erscheinung tritt, und keinen Gewinn von der Anerkennung der Heiligkeit Gottes in aller Welt; und auch das tägliche Brot fristet ihnen dann nur kümmerlich ein Leben, das in Wahrheit ein Todeszustand ist (cf Lc 9, 60). Wie aber können sie, die ihren eigenen Kindern nur Gutes und alles Gute, was sie zum irdischen Leben nötig haben, gönnen und geben, daran zweifeln, daß der Vater, der vom Himmel her gibt [27]), die Gabe, die für den Besitz und die Erhaltung ewigen Lebens unerläßlich ist, d. h. den hl. Geist denen versagen werde, die ihn darum bitten!

[27]) An der Echtheit des glänzend bezeugten *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* ist nicht wohl zu zweifeln. Daß Mn nach Epiph. haer. 42 Pet. p. 313 C. 330 A den Satz mit *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ* schließt (Tert c. Marc. IV, 26 ed Kroymann p. 511, 14 könnte wenigstens nicht für *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* als Zeuge gelten, ebensowenig Dial. p. 40, 6), erklärt sich daraus, daß er die Bitte um den hl. Geist schon zu Lc 11, 2 gebracht hatte, wie auch die Auslassung von *δίδόναι τοῖς αἰτοῦσιν ὑμᾶς*, die Epiph. doppelt bezeugt, aus seiner Feindschaft gegen die Ehe. Der Ausfall von *ὁ* in ℵ L X Sc S^1 (ob auch die Lat?) beseitigte die stilistische Schwierigkeit und gestattete die Verbindung von *ἐξ οὐ.* mit *δώσει* (cf Lc 3, 22; 6, 49 *ἐξ ὑψους*, AG 2, 2; 1 Pt 1, 12). Die LAen *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Ss mit folgendem *ὃς δώσει*); *ὁ ἐπουράνιος* (Epiph. p. 331 C), *coelestis* (l) sind nur triviale Erleichterungen nach Mt 7, 11, woher andere zwar nicht dies, aber *ὑμῶν* aufnahmen; sie bestätigen übrigens den Artikel hinter *πατήρ*. Da aber Gott als der Spender des Geistes unmöglich der vom Himmel stammende Vater heißen kann, wird vielmehr aus *δώσει* ein *δίδοὺς* zu ergänzen sein, allerdings eine harte Brachylogie (cf Rm 2, 28; 5, 16. 18; Gl 3, 5). Den selbstverständlichen Gegensatz zu dem (*δίδόναι*) *ἐξ οὐρανοῦ* (AG 14, 16; Jo 3, 27; 6, 32; 19, 11 cf auch Jk 1, 17; Lc 11, 16; 20, 4) bildet ein (*δίδόναι*) *ἐκ τῆς γῆς* (cf Jo 3, 31) oder auch *ἀπὸ τῆς γῆς* (Lc 5, 24; Mt 16, 19). Menschliche Väter geben von der Erde her ihren Kindern irdische Nahrungsmittel für das irdische und zeitliche Leben; der Vater, der vom Himmel her seine Gaben austeilt, gibt zwar auch das tägliche Brot und alle Güter der Erde, aber er allein kann auch himmlische Gaben geben, die das Leben in Ewigkeit erhalten, und er tut es gerne, wenn er um solche gebeten wird; denn er will in seiner väterlichen Liebe, daß seine Kinder seines ewigen Lebens teilhaftig werden.

V. Jesus gegenüber dem wachsenden Widerspruch der Pharisäer und der Masse des Volkes 11, 14—18, 30.

Hat der dritte Abschnitt (4, 14—7, 50) Jesus als den zeitweilig bewunderten Propheten seines Volkes, der vierte (8, 1—11, 13) ihn als den Lehrer und Erzieher seiner Jünger und Jüngerinnen dargestellt, so tritt von hier an der Gegensatz zwischen ihm und der unter dem Einfluß der Pharisäer stehenden Mehrheit des jüdischen Volks in den Vordergrund der übrigens wechselvollen Darstellung. Um Geschichtserzähler zu bleiben, konnte und wollte Lc sich durch derartige Gesichtspunkte nicht dermaßen in der Anordnung der Stoffe bestimmen lassen, daß durch eine auf die innere Verwandtschaft der Dinge gegründete Disposition die bunte Wirklichkeit des geschichtlichen Verlaufs verdunkelt wurde. Wie es in dem vorigen Abschnitt und auch noch weiterhin nicht ganz an Nachklängen der auf das Ganze des Volks gerichteten und die Massen mit Bewunderung erfüllenden Wirkens Jesu fehlt (8, 40; 9, 11. 43; 11, 14. 27; 13, 27), so auch in dem 3. Abschnitt nicht an Vorspielen der Anfeindung seitens der tonangebenden Kreise (5, 17. 30; 6, 1. 7. 11; 7, 30) und Anzeichen der Verhärtung des Volkes (4, 28; 7, 31—34). Aber in den dort berichteten Anklagen der Pharisäer und Rabbinen auf Verletzung des Sabbathgesetzes, Mangel an sittlicher Strenge in der Wahl des Umgangs und Anmaßung des Rechts zur Sündenvergebung, trat doch nur ein wohlbegreiflicher Gegensatz alter Traditionen gegen das Neue in Jesus zu Tage. Kurz und schlagend wurden sie von Jesus durch Wort und Tat widerlegt. Auch im 4. Abschnitt nimmt die Rede Jesu nur gelegentlich, im Gegensatz zu der Glückseligkeit und der gesegneten Arbeit der Jünger den Ton einer Ankündigung des Gerichts über die Masse des Volkes an (8, 10; 10, 13 f.). Von 11, 14 an wird alles dies anders. Erst jetzt äußert sich die sinnlose Wut, welche die Gegner schon früher gelegentlich ergriffen hatte (6, 11), in geradezu sinnlosen Beschuldigungen (11, 15), und Jesus verzichtet darauf, diese vor den Augen des Volks durch Machttaten zu widerlegen (11, 29). Dagegen geht er jetzt von der Verteidigung über zu rücksichtslosem Angriff auf die Führer des Volks und zur Verkündigung des der ganzen Generation drohenden Gerichts, so zuerst 11, 39—52. Wenn auch jetzt noch einzelne Pharisäer geselligen Verkehr mit Jesus suchen (11, 31 f. 37; 14, 1 cf 7, 36), so geschieht es in arglistiger Absicht (11, 53 f; 14, 1). Jesus läßt sich nicht dadurch täuschen, sondern faßt sein Urteil darüber in das Wort: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich“ (11, 23). Solche, ihre Absicht verhüllende Widersacher, deren Zahl groß ist, weiß er zu entlarven und zu beschämen (13, 17

πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ). Was dem Kinde geweissagt war, erfüllt sich an dem Mann: er wird mehr und mehr zu einem *σημεῖον ἀντιλεγόμενον* (2, 34 cf 11, 29—32).

1. Der Bund mit Beelzebul und das Jonaszeichen 11, 14—36. Wiederum ohne Orts- und Zeitangabe, aber auch ohne jede Andeutung von einem geschichtlichen Zusammenhang mit dem Vorigen [28]) erwähnt Lc die Heilung eines Besessenen [29]) durch Jesus als Veranlassung verschiedener Äußerungen aus dem Volk. Aus diesen Äußerungen und der Erwiderung Jesu kann der Leser nur dies entnehmen, daß die Spannung des Verhältnisses Jesu zur Masse des Volks und seinen entschiedenen Gegnern bereits weit vorgeschritten ist. Während aber die Volkshaufen über die Tat Jesu staunen, fühlen einige der Anwesenden das Bedürfnis, den Eindruck der Tat auf die Menge durch die Erklärung abzuschwächen (15): „Durch [30]) Beelzebul, den Herrscher der Dämonen, treibt er die Dämonen aus.“ Andere, wenigstens vorläufig oder scheinbar diesem Urteil nicht zustimmende Leute fordern aus demselben Anlaß in versucherischer Absicht von Jesus ein Zeichen vom Himmel. Ein Zeichen [31]) war auch die Tat Jesu, welche diese Forderung veranlaßte. Dies erkennen auch die so Redenden an, indem sie fordern, daß Jesus sie ein anderes, nämlich vom Himmel herabkommendes Zeichen sehen lasse, d. h. daß er Gott veranlasse, durch einen wunderbaren, sichtbar vom Himmel zur Erde sich erstreckenden Vorgang seine Zustimmung und Beihilfe

---

[28]) Mit *καί* wird auch 4, 14; 8, 1 der Übergang zum 3. und 4. Hauptabschnitt gemacht, mit *δέ* der zum 2. 6. 7 in c. 3, 1; 18, 31; 22, 1.

[29]) Die beispiellose Übertragung der durch den Dämon bewirkten Krankheit auf den Dämon als dessen Eigenschaft, Mr 9, 25 auch im Munde Jesu, hat ihre Analogie an der Identifizierung der Besessenen mit den sie beherrschenden Dämonen seitens der Kranken; so gelegentlich auch Jesus selbst im Gespräch mit den Kranken (4, 33 ff.; 8, 28 ff.). Cf auch den umgekehrten Wechsel in der Benennung Jesu bald als Beelzebul Mt 10, 25, bald als Bundesgenosse Beelzebuls (Mt 12, 24; Lc 11, 15) oder als ein von Beelzebul oder sonst einem Dämon Besessener Mr 3, 22; Jo 8, 48. 52; 10. 20.

[30]) Das *ἐν B* v. 15. 18. 19 wird wenigstens Lc rein instrumental verstanden haben, wie *ἐν δακτύλῳ* v. 20 cf 22, 49; AG 17, 31, während in den Parallelstellen (Mr 3, 22 wegen der Vorstellung von Beelzebul als dem Jesum beherrschenden Geist und Mt 12, 28 wegen des Gegensatzes *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*) Beelzebul auch als die Sphäre, das tragende Element gedacht sein kann.

[31]) Diese Bezeichnung der Wundertaten Jesu oder seiner Jünger, am häufigsten bei Jo, gebraucht Lc im Ev nur hier (cf v. 29 f.) und 23, 8, öfter in der AG von 2, 22 an. — Die besser bezeugte Stellung *ἐξ οὐρ. ἐζ. παρ' αὐτοῦ* ist von der andern *παρ' αὐτοῦ ἐζ. ἐξ οὐρ.* wohl grammatisch zu unterscheiden, sofern nach ersterer *ἐξ οὐρ.* Attribut zu *σημεῖον*, d. h. ein vom Himmel herab erfolgendes Zeichen cf Mt 16, 4, nach letzterer ein Adverb zu *ἐζήτουν* im Sinne von „sie forderten von ihm, daß er vom Himmel herab ein Zeichen kommen lasse“, sachlich aber verschwindet der Unterschied. Cf v. 13: die Gaben, welche der vom Himmel gebende Vater gibt, sind eben damit nach Herkunft und Art himmlische Gaben.

zu dem Reden und Handeln Jesu unzweideutig zu bekunden, wie er sich einst zu Elias bekannt hat [32]). Dies war die höchste Steigerung der Ansprüche, mit welchen nach 1 Kor 1, 22 das jüdische Volk jeder neuen Offenbarung Gottes gegenüber zu treten pflegte. Diesmal wurden sie erhoben in der Meinung, daß Jesus ihnen nicht genügen könne und somit auch in der Absicht, ihn, wenn er sich zu einem Versuch verleiten ließ, der Forderung zu genügen, zu Schanden zu machen [33]). Da die Rede Lc 11, 17—23 (oder auch —26) nur auf die Beschuldigung v. 15 Antwort gibt, dagegen die durch ein Zwischenereignis (27—28) davon getrennte und bei veränderter Sachlage (29) gehaltene Rede v. 29—32 (oder auch —36) nur die Zeichenforderung berücksichtigt, so liegt, auch abgesehen von der Vergleichung mit Mt 12, 22—45, auf der Hand, daß Lc die beiden sehr verschiedenen Äußerungen nur darum in v. 15 und 16 zusammengestellt hat, um zu sagen, daß beide durch die Heilung des stummen Besessenen veranlaßt wurden, und daß er damit keineswegs sagen will, beide seien gleichzeitig erfolgt und die zweite ebenso wie die erste unmittelbar durch die Äußerungen der staunenden Volksmenge hervorgerufen [34]). Wie die ganze Rede v. 17—23 ausschließlich gegen die Behauptung v. 15 gerichtet ist, wird auch ihre Einleitung durch *αὐτὸς δὲ εἰδὼς τὰ διανοήματα αὐτῶν* sich nur auf jene beziehen, so daß v. 16 als eine parenthetische Zwischenbemerkung sich darstellt, die hier eingefügt ist, um eine nochmalige Erwähnung der Heilungstat zu v. 29 entbehrlich zu machen. Da nun v. 15 nicht gesagt war, daß die Erklärung der Heilungen Jesu aus einer Mitwirkung Beelzebuls nur in den Gedanken oder in leisem Zwiegespräch derer, von denen sie ausging, aufgetaucht sei [35]), so ist auch die Meinung nicht, daß Jesus dieses Urteil mit prophetischem Scharfblick erkannt, aber nicht mit Ohren gehört habe, sondern daß er

---

[32]) Lc 4, 25 (Jk 5, 17f.); 9, 54ff.; 1 Reg 17, 1; 18, 1; 18, 36—38; 2 Reg 1, 10—12; 2 Makk 2, 21.

[33]) Cf Lc 4, 9—12; Ex 17, 2. 7; Deut 6, 16; Ps 95, 7ff. (Hb 3, 7ff. auf die Zeitgenossen Jesu und der Apostel angewandt).

[34]) Cf Mt 12, 24, wo *ἀκούσαντες* noch enger, wie Bd I[3], 458 A 71 geschehen, auf v. 23 zu beziehen ist. — Die aus Mr 3, 23 geschöpfte Erwiderung Jesu, welche nicht wenige Griechen (A D etc. von den Syrern nur S[3], nicht Ss Sc S[1]) hinter v. 15 einschieben, ist auch dadurch als eine sinnlose Interpolation gekennzeichnet, daß nun die Rede in v. 17—23 wie eine Antwort auf die Zeichenforderung zu stehen kommt, wozu sie schlechterdings ungeeignet wäre.

[35]) Das wäre ein *λέγειν ἐν ἑαυτῷ* Lc 3, 8; 7, 39. 44; 18, 4 oder *διαλογιζεσθαι διαλογισμοί* 5, 21f.; 6, 8; 9, 46f.; 24, 38 cf auch 2, 35; 12, 17. Das hier gebrauchte, im NT sonst unerhörte *διανοήματα* ist vielmehr gleichbedeutend mit *ἐνθυμήσεις* Mt 12, 25; denn *διανοεισθαι* heißt wie *ἐνθυμεισθαι*, womit Hesychius es deutet und Epict. II, 14, 11 es zusammenstellt: „auf etwas sinnen, etwas zu tun gedenken". Cf auch Gen 6, 5; Sir 22, 16.

die Absicht, in welcher, und die Hintergedanken, mit welchen es ausgesprochen wurde, durchschaut habe. Es handelte sich nicht um eine im Ärger über den Eindruck der Taten Jesu auf das Volk planlos ausgestoßene Schmähung, sondern um einen gegen die Wurzel aller Heiltätigkeit Jesu gerichteten Hieb. Jesus geht auf die Vorstellung der Gegner ein, daß die böse Geisterwelt ein Gemeinwesen bilde, in welchem es herrschende und dienende Geister gibt. Den Oberherrn desselben nennt er nur in der Wiederholung des gegnerischen Urteils (18 f.) zweimal *Βεελζεβούλ*[36]) und ersetzt ihn seinerseits durch den aus dem AT geschöpften Namen in seiner aramäischen Form *ὁ Σατανᾶς*[37]). Indem er aber (18) von einer Spaltung Satans gegen sich selbst redet, gebraucht er diesen Namen so, daß er das ganze Reich der bösen Geister umfaßt, also die dem Satan untergeordneten Geister mit ihrem Oberhaupt als ein einziges Subjekt mit einheitlichem Willen und Wirken zusammenfaßt. Man sieht also, daß Jesus die verworrenen und in willkürlich ersonnenen Namen und Klassifikationen zum Ausdruck kommenden Vorstellungen der Volksgenossen über dieses dunkle Gebiet ablehnt und dagegen die auch in der Volksmeinung noch fortlebende Vorstellung eines einheitlichen, dem Reiche Gottes gegenüberstehenden Reiches der bösen Geister ernst nimmt[38]). Der Satan, wie Jesus ihn kennt, ist der absolute Herrscher, der sagen kann: „mein Staat bin ich". Alle das von Gott geschaffene Leben schädigenden Kräfte in der Welt sind seine Kräfte (Lc 10, 19), und wenn von einem Herrschaftsgebiet Satans geredet wird, ist damit nichts anderes gemeint, als die von Gott geschaffene Welt (4, 6), in welcher dem Feinde Gottes bis zur völligen Herstellung der Herrschaft Gottes eine mächtige, in ihrer Art auch geordnete Wirkung gestattet ist. Aber nicht diese Welt, in welcher Satan und die ihm untergeordneten Geister sich eingenistet haben, sondern die unter Satan als ihrem Oberhaupt zu-

[36]) Über die falsche Form *Βεελζεβούλ* und den Sinn des richtigen *Βεελζεβούλ* („Herr der Wohnung") s. Bd I[1], 410; 458 ff. zu Mt 10, 25 und 12, 29 ff. Auch Lc 10, 15. 18. 19 haben Ss Sc S[1] jene falsche, von Hieronymus bei den Lateinern eingeführte Form. Unverständlich ist mir, wie Mrs. Lewis in der append. I der neuesten Ausg. des Ss von 1910 p. 281 gegen ihren eigenen Text p. 158 den Endbuchstaben *ṯ* als noch leserlich bezeichnen konnte. Erst S[1] hat das Richtige eingesetzt.

[37]) Lc gebraucht diese Form, abgesehen von 22, 3 und AG 5, 3, wo Petrus redet, nur in Reden Jesu 10, 18; 11, 18; 13, 16; 22, 3. 31, wozu auch AG 26, 18 (cf v. 14) gehört, in der Erzählung 4, 2—13 dafür *διάβολος* (nur D einmal inkonsequent *Σατανᾶ*), so auch in Reden, die griechisch gesprochen zu denken sind (AG 10, 38 vor Cornelius; 13, 10 vor Sergius Paulus).

[38]) Nach Mt 12, 24 (Bd I[3], 458 A 72) scheinen die Phari-äer Beelzebul nicht geradezu als den Herrscher aller Dämonen zu bezeichnen, und auch Mr 3, 22 läßt Raum für eine Unterscheidung, nicht so Lc 11, 15, wenn der Artikel vor *ἄρχοντι* nach überwiegender Bezeugung beizubehalten ist.

sammengefaßte Gesamtheit der bösen Geister vergleicht Jesus mit einem von einem König beherrschten Gemeinwesen. Daneben tritt v. 17 die Vorstellung einer Stadt oder eines Stadtquartiers, worin, etwa infolge eines Erdbebens, ein Haus über das andere stürzt[39]). Dies wird aber nicht neben *βασιλεία* als ein zweiter parabolischer Ausdruck für ein Gemeinwesen eingeführt, mit welchem das böse Geisterreich sich vergleichen läßt, sondern wie selbstverständlich schiebt sich die Vorstellung unter, daß eine menschliche *βασιλεία* eine *πόλις* sei, die aus Häusern besteht. Mag man sich dies immerhin daraus einigermaßen erklären, daß dem Griechen die *πόλις* als die normale Form staatlichen Gemeinschaftslebens gilt und daher die Bezeichnungen für staatliche Dinge (*πολιτεία, πολιτεύειν, πολίτευμα, πολιτικός, πολιτικὴ ἐπιστήμη*) bei den Griechen von dem Wort *πόλις* abgeleitet sind, so befriedigt dies doch nicht. Denn Lc nennt, wie schon bemerkt, die Stadt nicht als eine besondere Form des staatlichen Gemeinwesens neben der Monarchie (cf dagegen Mt 12, 25), gebraucht er doch nicht einmal das Wort *πόλις*, geschweige daß er an die übertragene Bedeutung von *πόλις* als Bezeichnung eines Staates denken ließe. Er bietet uns vielmehr die Vorstellung einer aus Gebäuden bestehenden Stadt oder eines Häuserkomplexes, dessen Zusammenbruch doch nicht die Folge von politischen Umwälzungen oder von Bürgerkriegen, sondern von Naturereignissen zu sein pflegt. Diese Inconcinnität der Darstellung legt die Vermutung nahe, daß bei Lc das Wort Jesu nicht in seiner ursprünglichen Form vorliegt. Dies bestätigt auch die Vergleichung der Parallelen Mr 3, 24 f.; Mt 12, 25. Dort ist nicht von steinernen Häusern die Rede, sondern von dem Haus im Sinne von Hauswesen, Familie, welches ebenso wie ein städtisches Gemeinwesen, das nur Mt daneben nennt, und ein monarchischer Staat, den alle drei Evv erwähnen, mit dem satanischen Reich verglichen werden kann. Dort ist auch deutlich, daß die Wortbedeutung von Beelzebul die Vergleichung mit einem häuslichen Gemeinwesen veranlaßt hat. Nichts aber ist begreiflicher, als daß in griechischen Gemeinden und bei einem Griechen wie Lc, der nicht wie der Jerusalemer Mr und der aramäisch schreibende Mt sowie dessen Übersetzer wußte, daß Beelzebul *οἰκοδεσπότης* heiße, die Überlieferung dieses Ausspruchs Jesu in einem geringfügigen Nebenpunkt sich nicht ungetrübt erhielt. In der Hauptsache stimmt Lc völlig mit Mr und Mt überein. Jesus befaßt

[39]) Nur so kann *οἶκος ἐπὶ οἶκον πίπτει* verstanden werden; denn wegen der durch das verschiedene Prädikat *ἐγερθήσεται* gebotenen, ganz andersartigen Vorstellung (ein Haus und Reich erhebt sich gegen das andere) ist 21, 10 nicht zu vergleichen; cf vielmehr Lc 13, 4; 20, 18[b]; 23, 30, auch Ap 11, 13 und zu *ἐπί* c. acc. in ähnlicher Verbindung Lc 19, 44; Phl 2, 27 (v. l. *ἐπὶ λύπῃ* nach klass., namentlich poetischem Gebrauch).

(17) das Reich der bösen Geister unter den Begriff eines geordneten und zwar von einem König beherrschten Staates. Gilt von jedem solchen, daß er verwüstet d. h. um Macht und Ansehn gebracht und schließlich in seiner Existenz gefährdet wird (Bd I^{5}, 459 A 75), wenn er in sich selbst gespalten wird und ein Teil gegen den andern kämpft, so gilt das Gleiche vom Reich Satans unter der Voraussetzung der Richtigkeit der Behauptung [40]), wodurch die Gegner mit ihrem Urteil (15) die Heilerfolge Jesu zu erklären versuchen. In einem menschlichen Reich wäre eine solche Spaltung nicht denkbar, ohne daß dem Monarchen ein Gegenkönig gegenüberträte, der sich wenigstens eine Zeit lang mit Waffengewalt gegen den rechtmäßigen Alleinherrscher behauptet. Das Sinnlose der gegnerischen Behauptung liegt darin, daß Jesus einerseits durch seine zahlreichen Austreibungen von Dämonen mit großem Erfolg die Herrschaft Satans über Menschen bekämpft, was kein Gegner leugnet, andrerseits aber gleichzeitig und eben damit im Auftrag Satans und im Bunde mit ihm handeln soll, wie jene behaupten. Dies wäre ein keinem geistigen Wesen zuzutrauendes Zerstören der Herrschaft Satans und einer Vereitelung seiner Zwecke durch Satan selbst. Aber nicht nur sinnwidrig an sich selbst, sondern auch unvorsichtig vom Standpunkt der Ankläger ist deren Beschuldigung. Dies will die Frage ihnen zum Bewußtsein bringen (19): „Wenn aber ich durch Beelzebul die Dämonen austreibe, durch wen (oder was) treiben eure Söhne (sie) aus?“ Damit erinnert Jesus seine Gegner daran, daß doch auch Leute ihres Kreises [41]) Heilung Besessener versuchen, viel-

[40]) Das *καί* hinter *εἰ δέ* hebt nicht das Subjekt *ὁ σατανᾶς* hervor, sei es als ein „sogar“ im Sinn einer Steigerung über die Herrscher menschlicher Reiche, sei es als ein „auch“ zum Zweck einer Gleichstellung Satans mit solchen. Es gehört aber auch nicht mit *εἰ* zusammen sei es im Sinn eines „obgleich“ oder eines „auch für den Fall, daß“; denn dadurch würde ein Satz, den Jesus mit aller Entschiedenheit und unter jeder Bedingung bestreitet, entweder als wirklich vorliegende oder als möglicherweise eintretende Voraussetzung der Hauptaussage bezeichnet. Es bezieht sich *καί* vielmehr, wie bei Pl häufig (1 Kr 4, 7; 7, 21; 2 Kr 4, 3. 16; 7, 8^{b}, auch *ἐὰν καί* 1 Kr 7, 11. 28) auf den Inhalt des Bedingungssatzes im Sinn eines „wenn wirklich, wenn im Gegensatz zu der gegenteiligen Vorstellung in der Tat es sich so verhält“. Die unwirkliche Voraussetzung der Hauptaussage (*πῶς σταθ. κτλ.*), welche der Bedingungssatz als wirklich setzt, ist mittelbar ausgesprochen in dem gegnerischen Urteil v. 15, an dessen Wortlaut darum auch mit *οὗτοι λέγετε κτλ.* wieder erinnert wird. Zu diesem *οὗτοι* (= so sage und frage ich aus Anlaß davon und in bezug darauf, daß ihr sagt) cf Lc 4, 36; Bd IV^{2}, 69 A 18 zu Jo 2, 18.

[41]) Obwohl Lc die diesmaligen Ankläger nicht wie Mt 12, 24 als Pharisäer oder wie Mr 3, 22 als Rabbinen aus Jerusalem bezeichnet hat (nur Ss Sc, b ff^{2} i haben Lc 11, 15 *Φαρισαίων* st. *αὐτῶν* eingeschoben), behält er doch v. 20 die zunächst auf eine Zunft oder Partei hinweisende Bezeichnung der Angehörigen des betreffenden Kreises als *οἱ υἱοὶ ὑμῶν* (cf Bd I^{3}, 460 A 77) bei. Indem er eine für ein Volk in allen seinen

leicht auch in einzelnen Fällen vollbringen, wozu ihnen Medikamente, sympathetische Manipulationen und nicht zum wenigsten auch Beschwörungsformeln als Mittel dienen. Dann ist es nicht nur unbillig, sondern auch unvorsichtig von denen, die solche Behandlung Dämonischer unter sich dulden oder geradezu gutheißen, aus den Heilungen Dämonischer durch Jesus zu schließen, daß er solche nicht ohne einen Bund mit Beelzebul oder Satan vollbringe. Darum werden die jüdischen Exorcisten die Richter der Angeredeten sein d. h. sie werden tatsächlich, auch ohne daß sie es wollen und eigens aussprechen, die Ankläger Jesu der Ungerechtigkeit und Parteilichkeit zeihen und überführen. Gilt dies schon unter der Voraussetzung, daß Jesus nichts anderes leistet und die gleichen Mittel von zweifelhafter Erlaubtheit und Wirksamkeit anwendet wie jene Exorcisten, so nötigt die unleugbare Verschiedenheit des Verfahrens Jesu von dem der jüdischen Heilkünstler zu einer positiven Schlußfolgerung von größter Tragweite. Jesus kann ohne Furcht, einem begründeten Widerspruch zu begegnen, fortfahren (20): „Wenn aber durch einen Finger Gottes ich Dämonen austreibe, so ist also bei euch angelangt die Königsherrschaft Gottes.“ Nicht nur der Ausdruck des Vordersatzes stammt aus Ex 8, 15, sondern Jesus sagt damit auch, daß seine Heilungen Besessener nach ihrer Art wie nach ihrer Zahl ebensosehr alle Leistungen der jüdischen Exorcisten übertreffen, wie nach dem Bekenntnis der ägyptischen Zauberer deren Künste durch die Wundertaten des Moses übertroffen und als schwächliche Versuche erwiesen wurden [42]), und daß sie ebenso wie die Taten des Moses als reine Wirkungen Gottes durch seinen treuen Knecht sich erweisen. Als solche waren mehr als andere seiner Heilungstaten seine Heilungen Besessener dadurch gekennzeichnet, daß er gerade bei diesen keinerlei Mittels sich bediente, dem man die Heilwirkung hätte zuschreiben können, sondern nur durch das gebietende Wort seinen und Gottes Willen zum Ausdruck brachte, ohne daß jemals der Erfolg ausblieb [43]). Ist es aber der Finger Gottes oder mit

---

Gliedern passendere Bezeichnung (entweder einfaches ὑμεῖς oder so wie 19, 44; 23, 28; AG 2, 39) vermeidet, will er die Vorstellung fernhalten, daß unter den Anwesenden solche Heilkünstler zu finden seien, oder daß jeder beliebige Jude sich mit Heilung Besessener befasse. — Einen sonderbar erweiterten Text von v. 19 bieten Ss Sc: „Wenn aber ich (Ss „und wenn ich“) durch Beelzebub die Dämonen aus euren Kindern austreibe, durch wen treiben eure Kinder sie aus“?

[42]) Cf mit Ex 8, 15 auch Sap Sal 17, 7; 2 Tm 3, 8.

[43]) Lc 4, 35f. 41; 8, 29. 32; 9, 42; 13, 32; [Mr 16, 17]; im Namen Jesu mit oder ohne Auftrag 9, 1. 49; 10, 17—20; AG 16, 18; vergebliche Versuche Lc 9, 40; AG 19, 13. In keiner Erzählung von Heilungen Besessener sagen die Evv etwas von Handauflegung oder anderen Manipulationen (cf dagegen Mr 7, 32—35; 8, 22—26; Jo 9, 6f.; auch Mr 6, 13). Von ihnen gilt also in besonderem Maße, daß Jesus dabei kein anderes Mittel als das Wort

anderen Worten nichts anderes als die durch Jesus wirkende Kraft Gottes (5, 17; 6, 19) und der durch Jesus sich verwirklichende und damit auf Jesus als sein auserwähltes Werkzeug (9, 35) hinweisende Wille Gottes, welchem alle bösen Geister wehrlos und widerstandslos weichen, so soll man daraus auch schließen, daß die von Jesus und seinen Jüngern gepredigte Gottesherrschaft nicht nur den Hörern des Ev nahegekommen (Lc 10, 9. 11), sondern bei den Zeitgenossen überhaupt angelangt ist oder angefangen hat, eine gegenwärtige Wirklichkeit zu sein. In Wort und Tat Jesu hat Gott angefangen, wie nie zuvor, sich als der alleinige König in der Welt zu zeigen (cf oben S. 312 zu 7. 22). Die Art, wie Jesus Besessene heilt, kann freilich dem Widerwilligen das nicht in zwingender Weise beweisen; aber sie bezeugt es doch. Und daß dies gerade von diesem Zweig der Heiltätigkeit Jesu in hervorragendem Maße gilt, beweist er durch die folgende Parabel (21 f.). Während Mt 12, 29 und Mr 3, 27 in ganz dem gleichen Zusammenhang einen starken Hausbesitzer vorstellen, welchen der einbrechende Dieb (cf Lc 12, 39) überwältigt und gefesselt haben muß, ehe er das Haus plündern, die Hausgeräte, auf die er es abgesehen hat, ihrem bisherigen Besitzer rauben kann, gibt Lc das Bild eines kriegstüchtigen Burgherrn, dessen Besitz in Sicherheit bleibt, solange er in voller Waffenrüstung seine Burg bewacht [44]). Wenn aber ein an Kraft ihm überlegener Feind heran-

---

anwendet (Mt 8, 16). Daher ist hiebei auch am deutlichsten, daß er es *ἐν πνεύματι* (Mt 12, 28) oder, wie Lc sich ausdrückt, *ἐν δακτύλῳ θεοῦ* tut. Auch ist zu beachten, daß in den Zusammenfassungen der gesamten Heiltätigkeit Jesu und seiner Jünger die Dämonischen, wenn sie überhaupt genannt werden (z. B. nicht 10, 9 s. aber 10, 17, bei Jo überhaupt nicht), regelmäßig von den übrigen Kranken als eine besondere Gruppe unterschieden werden.

[44]) Mr 15, 16 *τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον* cf Einl II[1], 257 A 4. Hier muß ein im Besitz eines Einzelnen befindlicher Herrensitz gemeint sein, der sich gegen Angriffe Bewaffneter mit den Waffen verteidigen läßt. — Der Artikel bei *ἰσχυρός* (vielleicht auch *ὁ ἰσχυρότερος* v 22, wo ℵ B D L Δ den Artikel fortlassen) widerstreitet dem Sprachgebrauch der Parabeln (Lc 10, 30; 15, 11; 16, 1; 18, 2. 10; 19, 12, *ὁ ἀνήρ* Lc 8, 5 läßt sich nicht wohl vergleichen) und erklärt sich daraus, daß in dem durch die Parabel dargestellten wirklichen Verhältnis nur Einer, nämlich Satan *ὁ ἰσχυρός* (v. 19), von Einem, nämlich Jesus, besiegt wird — *καθωπλισμένος* ist natürlich nicht Attribut zu *ὁ ἰσχυρός* (der bewaffnete Held), sondern prädikativ gemeint (der Starke, wenn er seine Rüstung angelegt hat) cf Blaß § 47, 6 — Es würde nicht *ἐπελθὼν ἰσχύϊ*, sondern ein die Eroberung des befestigten Platzes beschreibender Ausdruck gewählt sein, wenn diese gemeint wäre. Der Kampf findet also vor der Burg statt, aus welcher der Burgherr sich herauswagt, statt sich mit der Bewachung seiner Burg zu begnügen. — Unter *τὰ σκεύη αὐτοῦ* können nur die dem Besiegten abgenommenen Stücke, aus welchen seine *παντοπλία* besteht, Helm, Panzer, Schild, Schwert, Gurt (Eph 6, 13—17), verstanden werden cf Jos. bell II, 18, 2; IV, 18, 3 (242) *τὰ σκεύη τῶν πεφονευμένων*. Erst in *διαδύσωσιν* bricht die Vorstellung hervor,

rückt und ihn im Zweikampf besiegt, wird dieser den Besiegten der Waffenrüstung, auf die er sein Vertrauen setzte, berauben und die einzelnen Stücke, aus welchen sie besteht, unter seine Kampfgenossen verteilen (s. A 44 a. E.). Dies Bild ist malerischer als das der Parallelberichte; aber auch hier wie zu v. 17 zeigt sich, daß die Nichtberücksichtigung des Wortsinns von Beelzebul das Verhältnis der parabolischen Darstellung zu den dadurch abgebildeten Tatsachen weniger deutlich macht. Während dort die Hausgeräte des Hausbesitzers ein einleuchtendes Bild der Besessenen sind, welche willenlose Werkzeuge der Dämonen und ihres Oberherrn waren, bis Jesus sie dem von ihm besiegten und gefesselten Satan entriß, ist dagegen schwer zu sagen, was der Rüstung des Besiegten und den einzelnen Stücken derselben, die der Sieger unter seine Leute verteilt, in der Wirklichkeit entsprechen sollte. Der Grundgedanke ist doch auch bei Lc unverkennbar und ist der gleiche wie bei Mt und Mr. Daß Jesus mühelos durch ein bloßes Befehlswort die Dämonen aus den von ihnen besessenen Menschen austreibt oder mit anderen Worten, daß Satan und seine Diener ihm gegenüber wehrlos und unfähig zu jedem Widerstand sind, erklärt sich daraus und beruht darauf, daß Jesus vor Beginn dieser seiner Heiltätigkeit im Einzelkampf mit Satan diesen überwältigt und seiner Waffenrüstung beraubt hat. Daß hiemit ebenso wie 10, 18 auf den einmaligen Kampf der Versuchung hingewiesen wird, aus welchem Jesus als Sieger hervorgegangen ist (Lc 4, 1—13), scheint zweifellos. Ist die Parabel des Lc vorhin richig gedeutet, so entspricht auch der Zug derselben, daß der Burgherr seine Burg verläßt, um den herankommenden Feind anzugreifen, ganz der gemeinten Wirklichkeit. Denn Jesus ist zwar gekommen, um die Gottesherrschaft herzustellen, was nur ein anderer Ausdruck für die Zerstörung der Macht und Herrschaft Satans in der Welt ist; aber den Kampf der Versuchung hat nicht er gesucht, sondern Satan, und Jesus hat ihn nur dadurch besiegt, daß er sich seinen Angriffen gegenüber behauptete. Mit der Parabel ist die sachliche Widerlegung der Anklage von v. 15 abgeschlossen. Mit dem Satz v. 23 wendet sich Jesus warnend nicht sowohl an die Ankläger, als an die Menge der Anwesenden, unter denen so törichte und boshafte Beschuldigungen gegen ihn laut wurden (v. 14. 27). Sie alle sollen bedenken, daß, wer nicht ein Bundesgenosse Jesu ist, eben damit sein Gegner ist oder wird, und wer nicht mit ihm sammelt, eben damit zerstreuend wirkt[45]). Der erste dieser Sätze setzt voraus,

daß der Angreifende von einem Heer begleitet ist cf Jes 9, 2; Gen 14, 21. 24. Dadurch wird bestätigt, was vorhin zu *ὁ ἰσχυρός* bemerkt wurde.

[45]) Buchstäblich ebenso Mt 12, 30, dagegen hinter Mr 3, 27 ausgestoßen, wohingegen die ergänzende Kehrseite dieses Spruchs Lc 9, 50 = Mr 9, 40 bei Mt fehlt.

daß die Berufsarbeit Jesu ein fortgesetzter Kampf gegen das Böse ist, welchen kein Zeitgenosse als Unparteiischer mitansehen und, als ginge er ihn nichts an, so oder anders beurteilen kann. Der zweite Satz gibt die Vorstellung, daß die Lebensaufgabe Jesu in der Sammlung einer Gemeinde des Gottesreiches besteht[46]). Je rücksichtsloser die entschlossenen Gegner Jesum schmähen und sein Werk zu hindern suchen, um so dringender wird die Forderung an die Masse der Unentschiedenen, in dem Kampf Jesu gegen alle Wirkungen Satans sich auf seine Seite zu stellen und, wie seine Jünger, mit ihm zu kämpfen und zu arbeiten, wenn sie nicht wollen, daß er sie als seine Gegner und Hinderer seines Werkes ansehe. Wie wenig Hoffnung vorhanden ist, daß die Volksmenge diese Warnung beherzigen werde, zeigt das neue Gleichnis v. 24—26[47]). Wie Jesus v. 17—22 seine in den Heilungen Besessener besonders deutlich zu Tage tretende Beseitigung der physischen Wirkungen Satans auf menschliches Leben, auf seinen moralischen Sieg über Satan als ihre Ursache zurückgeführt hat, ohne damit die Grenzen beider Gebiete zu verwischen oder Besessenheit mit Sünde zu verwechseln, so dient ihm jetzt die Besessenheit als ein Bild moralischer Beherrschung durch Satan. Wie es vorkommt, daß Besessene eine Zeit lang von ihrer Krankheit geheilt scheinen und wirklich eine Linderung ihres Leidens erfahren, später aber in verstärktem Maße der tückischen Krankheit anheimfallen, so geschieht es auch auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. Es gibt relative Befreiungen von den Einflüsterungen und Versuchungen Satans, welche keine Bürgschaft dauernder Besserung geben; und wenn die Empfänglichkeit für gute Einwirkungen nicht zu einer entschiedenen Hingabe an Gott und Gottes Werk und einer ebenso entschiedenen Absage an den Erzfeind Gottes führt, so bereitet eben diese Zugänglichkeit für die widersprechendsten Einwirkungen dem Bösen die beste Gelegenheit, des Menschen Herr zu werden. Obwohl Lc den Satz nicht hinzufügt, womit Jesus nach Mt 12, 45 dies Gleichnis auf das jüdische Volk seiner Zeit insgesamt anwendet, kann doch die Meinung auch hier keine andere sein. Denn welche besondere Menschenklasse

[46]) Während *συναγειν* an sich die Erntearbeit als Bild der Sammlung einer *συναγωγή* vor Augen stellen könnte (cf Lc 3, 17; 12, 17 f. mit 10, 2), läßt das gegensätzliche *σκορπίζειν* (Jo 10, 12; 11, 52; Mr 14, 27) vielmehr an die Sammlung verirrter und zerstreuter Schafe zu einer Herde denken (Lc 12, 32; 15, 4. 6; Mt 9, 36; 10, 6; 15, 24; 18, 12 f.).

[47]) Mit geringen stilistischen Änderungen liest man dasselbe Mt 12, 43—45 hinter der Rede gegen die Zeichenforderung, vor welche Lc das Gleichnis stellt, nur ohne den Schlußsatz Mt 12, 45 *οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ*. Was Mt 12, 31 f.; Mr 3, 28—31 auf die Widerlegung der Anklage wegen des Bundes mit Beelzebul folgen lassen, läßt Lc hier fort und gibt nur einen kurzen Ersatz dafür 12, 10 in einer Rede an die Jünger.

sollte der eine Mensch des Gleichnisses darstellen? Die ὄχλοι (v. 14. 27), welche einst durch die Predigt des Täufers sich mächtig ergreifen ließen (v. 3, 10. 21; 7, 24—26. 29) und, als dann Jesus sein Prophetenamt in Galiläa auszuüben begann, diesem voller Bewunderung zujauchzten (4, 15; 5, 26; 7, 16; 9, 43), ergreifen doch nicht mit Entschiedenheit seine Partei gegenüber den ärgsten Beschuldigungen und sinnlosesten Anklagen seiner erbitterten Gegner. Jesus sieht voraus, daß sie schließlich mit diesen gemeinsame Sache machen werden und einem schlimmeren Zustand anheimfallen werden als der frühere war, ehe das Ev von der Gottesherrschaft in Israel erscholl.

An oberflächlicher, nichts verbürgender Bewunderung Jesu fehlt es auch jetzt nicht. Das zeigt der laute Ausruf des Weibes aus dem Volk (27), das aus Anlaß der ernsten Rede, auf welche die Ankläger nichts zu erwidern wissen, die Mutter selig preist, die solchen gewaltigen, unerschrockenen, seine Gegner niederschmetternden Prediger geboren und gesäugt hat. Das klingt fast wie Neid aus dem Munde eines Weibes, der solch' ein Sohn, wenn sie seine Mutter wäre, eben nur ein Gegenstand mütterlicher Eitelkeit sein würde. Im milden Ton berichtigt[48]) Jesu (28) diese immerhin freundlich gemeinte Äußerung des Beifalls ganz im Sinn des von Lc bereits früher (8, 21) mitgeteilten Urteils über seine wahren Anverwandten[49]). Nicht um Bewunderung seiner hohen Begabung ist es ihm zu tun, sondern darum, daß man das Wort Gottes, welches er predigt, höre und bewahre (6, 46—49; 8, 15. 18. 21). Ist damit anerkannt, daß es in der Tat ein Glück sei, Gottes Wort aus Jesu Mund zu hören (10, 23 f.), so liegt darin andrerseits auch eine freundliche Mahnung an dieses Weib, in der richtigen Weise zu hören, das gehörte Wort besser als bisher zu beherzigen und darnach eine richtigere Stellung zu Jesus einzunehmen. Die trübe Aussicht in die Zukunft der Nation schließt nicht die Hoffnung des Heiles für viele einzelne aus.

Es bedeutet keine wesentliche Änderung der Situation, wenn die folgende Rede v. 29—36, deren Veranlassung schon v. 16 vorweggenommen war (s. oben S. 457 f.), durch τῶν δὲ ὄχλων ἐπα-

[48]) Über μενοῦν (wonehen hier wie Rm 9, 20; Phl 3, 8 μενοῦνγε mehr oder weniger stark bezeugt ist) im Sinn eines bald concedirenden, bald widersprechenden, bald beides vereinigenden *immo, quinimmo, immo vero* cf Bd VI, 454 A 15; S. 508 A 35.

[49]) Nach Mt 12, 46—50 = Mr 3, 31—36 fällt diese Äußerung auf den Tag der Streitrede über Beelzebul, und Lc widerspricht dem nicht, indem er die gleiche Erzählung 8, 19—21 ohne jede historische Einrahmung nach rückwärts und vorwärts mitteilt. Hat aber Lc den Mr gelesen, so kann es nicht zufällig sein, daß er hier statt der Erzählung von der Mutter und den Brüdern, die Jesum sprechen wollen, die Seligpreisung der Mutter Jesu durch ein Weib wie einen Ersatz einfügt.

θροιζομένων ἤρξατο λέγειν eingeleitet wird. Denn eine Menge Volks war auch schon bei der vorigen Rede und bei dem Ausruf des Weibes als anwesend erwähnt (14. 27), und gesagt ist hier nur, daß die anwesende Volksmenge sich herzudrängte, sich dichter wie bisher um den im Mittelpunkt der Scene stehenden Jesus scharte[50]). Die ärgsten Verläumder mögen sich zurückgezogen haben, sind jedenfalls verstummt und haben ihren Zweck, das bewundernde Volk von Jesus abwendig zu machen, nicht erreicht. Der laute Anruf des Weibes und die freundliche Erwiderung Jesu mag es mit veranlaßt haben, daß man weitere Aussprachen von ihm erwartete und einen dichtgedrängten Hörerkreis um ihn bildete. Die Forderung eines Zeichens vom Himmel, welche von anderen Personen ausging, als die Beschuldigung wegen des Bundes mit Beelzebul, wird eben jetzt an Jesus gestellt worden sein[51]). Er bleibt die Antwort nicht schuldig. Da die Denkweise, welche jener Forderung zugrunde lag, auch bei der noch nicht feindlich gegen Jesus entschiedenen Volksmasse verbreitet war, sagt er von dem jüdischen Volk seiner Zeit ohne Unterschied (29): „Diese Generation ist eine böse Generation; sie begehrt ein Zeichen, und es wird ihr kein Zeichen gegeben werden außer dem Zeichen des Jonas.“ Daß hier nicht wieder von einem Zeichen vom Himmel die Rede ist, tut wenig zur Sache[52]), wenn doch unbestreitbar ist,

[50]) Zu dem *ἐπί* in *ἐπαθροίζεσθαι*, in der Bibel nur hier, ist wie zu *ἐπισυνάγεσθαι* 12, 1, *ἐπισυντρέχειν* Mr 9, 25, der Punkt, zu welchem hin die Masse sich drängte, hinzuzudenken und leicht aus dem Zusammenhang zu entnehmen (cf *ἐπελθόν* Lc 11, 22). Nur wo die Unbequemlichkeit hervorgehoben werden soll, die daraus der Person erwächst, an welche sich viele herandrängen, bedarf es eines Ausdrucks wie 5, 1 *ἐπικεῖσθαι αὐτῷ*. Ein Anwachsen einer schon vorher vorhandenen Versammlung ist durch diese Komposita niemals ausgedrückt, sondern muß daneben eigens bemerkt werden wie Plut. Antoninus 44. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß *ἀθροίζεσθαι* Lc 24, 33, *συναθροίζεσθαι* AG 12, 12; 19, 25; Ex 35, 1; Num 20, 2 im Unterschied von *συνάγεσθαι*, *συντρέχεσθαι*, *συνεῖναι* das Zusammengedrängtsein vieler auf vergleichsweise engem Raum bezeichnet.

[51]) S. oben S. 458 zu v. 16. Auch nach Mt 12, 24. 38 gehörten die Zeichenforderer zwar zu denselben Kreisen wie die, welche von Beelzebul sprachen, waren aber nicht identisch mit diesen, traten auch, wie schon die Anrede mit dem Rabbititel zeigt, höflicher auf.

[52]) Ein sachlicher Unterschied besteht nicht zwischen Mt 12, 38 und der genauen Parallele Lc 11, 16, obwohl bei Mt das *ἐξ οὐρανοῦ* fehlt, ebensowenig auch zwischen Mt 12, 38 und Mt 16, 1 (= Mr 8, 11), wo *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* steht und wesentlich die gleiche Rede vom Jonaszeichen folgt, wie 12, 39ff. Auch Jo 2, 18; 6, 30 bezeichnet *σημεῖον* ohne diese Näherbestimmung das Gleiche, wie wenn sie beigefügt wäre. Wenn Hofmann S. 309 es für reine Willkür erklärt, Lc 11, 29 *ἐξ οὐρανοῦ* zu ergänzen, so ist das im Sinn einer grammatischen Ergänzung unwidersprechlich, sachlich aber belanglos; denn erstens ist die Rückbeziehung der Rede 11, 29ff. auf 11, 16 auch bei Lc unverkennbar, und zweitens konnte Lc, der auch im weiteren Verlauf seines Buchs noch von mehr als einem durch Jesus vor

daß die Veranlassung der Rede in v. 16 angegeben ist. Die Fortlassung des ἐξ οὐρανοῦ erklärt sich daraus, daß Jesus sein Urteil über die, welche ihm ein Zeichen vom Himmel abforderten, auf das ganze Volk ausdehnt, welches die Denkweise, aus der jene Forderung hervorging, nicht immer und gewiß nicht einmal häufig gerade in der gleichen zugespitzten Form, wie die Wortführer in diesem Fall, aussprach. Immer aber handelte es sich um das Verlangen nach einem wunderbaren und zwingenden Tatbeweis für die Wahrheit der neuen Verkündigung, welcher das Glauben überflüssig machen würde. Einen solchen Beweis zu liefern, hat Jesus diesmal wie in ähnlichen Fällen (z. B. Jo 2, 18) grundsätzlich, diesmal auch für alle Zukunft sich geweigert. Auch das Jonaszeichen, welches dem jüdischen Volk allerdings gegeben werden wird, bildet nur scheinbar eine Ausnahme von der Regel; denn es überragt zwar alle Wunderzeichen, durch welche Gott bisher zu Jesus sich bekannt hat, aber es fordert doch wiederum Glauben und hilft denen nicht, die zuerst sehen und dann erst glauben wollen [53]). Was unter dem Zeichen des Jonas zu verstehen sei, ergibt sich schon daraus, daß Jesus fortfährt (30): „Denn wie Jonas den Nineviten ein Zeichen wurde, so wird auch der Menschensohn diesem Geschlecht (den jüdischen Zeitgenossen Jesu) ein Zeichen sein.“ Ein Zeichen wird eine Person für andere nicht durch das, was sie tut oder redet, sondern durch das, was ihr widerfährt oder was an ihr zu sehen ist [54]). Ein solches Zeichen wird Jesus für sein Volk in Zukunft werden und sein. Also auch abgesehen von dem verdeutlichenden Zusatz Mt 12, 39 ist klar, daß nicht schon die längst im Gang befindliche Predigt Jesu, aber auch nicht erst die zukünftige Predigt der Apostel von dem Gekreuzigten und Auferstandenen, welche beide von der Mehrheit des Volks verworfen werden (cf 11, 49 f.), an der Predigt des Jonas, welche bei den Nineviten gute Aufnahme fand, ihren Typus findet, sondern Jesus in Person wird durch das, was ihm widerfahren wird, ein Gegenbild der Person des Jonas werden. Wie jener Prophet aus dem anscheinend endgiltigen Tod ins Leben zurückgerufen wurde, ehe er den Leuten von Nineve predigte (Jon 2, 1—3, 10), so wird auch Jesus aus dem Tode, der ihm bevorsteht, lebendig wieder hervorgehen, ehe das Ev noch einmal

---

den Augen der Juden und an Juden vollbrachten σημεῖον erzählt (13, 13; 14, 4; 17, 14), unmöglich Jesum sagen lassen, daß die Juden überhaupt kein anderes Zeichen mehr von ihm sehen sollen, als seine Auferstehung.

[53]) Mr 15, 32 und Jo 6, 30 ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν, cf 20, 24—29. Zu dem nachlässigen Gebrauch von εἰ μή cf Lc 17, 18; Bd I³, 448 A 57; IV³, 198 A 57; IX², 47. 70. 120.

[54]) Num 26, 10; Ez 14, 8; Jes 8, 18, verwandt ist auch der Gebrauch von τύπος 1 Kr 10, 6, παραβολή Deut 28, 37, παράδειγμα Nah 3, 6, ὑπόδειγμα Sir 44, 16; Hb 4, 11.

seinem Volk gebracht wird. Daß nicht er selbst diese Predigt zum zweiten Mal dem jüdischen Volk bringt, sondern daß seine Jünger, die schon jetzt an der Predigt des Ev mittätig sich beteiligt haben (9, 1—6; 10, 1—17), nach seiner Auferstehung dieselbe fortsetzen werden, und daß sie das Ev von der mit Jesus in die Welt gekommenen Gottesherrschaft (v. 20) dem durch Tod und Auferstehung Jesu erreichten Stand der Dinge entsprechend predigen werden, berührt das Tertium comparationis zwischen Jonas und Jesus ebensowenig, wie der Umstand, daß die Predigt der Apostel wie diejenige Jesu selbst vom jüdischen Volk abgelehnt wird, während die Predigt des Jonas die Heiden von Nineve zur Buße bewog. Zu dieser Ungleichheit wird erst v. 32 übergegangen. Hier aber (30) handelt es sich, wie gesagt, nicht um die Predigt Jesu und des Jonas, sondern die Person des Jonas dient rücksichtlich des Wunders, das er vor Beginn seiner Predigt erlebt hatte, als Typus Jesu rücksichtlich seiner bevorstehenden Auferweckung aus dem Tode, durch welche er seinem Volk noch mehr wie bisher ein σημεῖον und zwar ein σημεῖον ἀντιλεγόμενον (2, 34) werden wird. In Form eines Rätselspruchs, eines Maschal, hat Jesus hiemit, wie er es nach Jo 2, 19 schon in viel früherer Zeit aus ähnlichem Anlaß getan hatte, Leute, die ihm sehr fern standen, nicht nur auf seinen bevorstehenden Tod (cf Lc 5, 35), sondern auch auf seine nachfolgende Auferstehung hingewiesen, während er zu seinen Jüngern seit einiger Zeit unverhohlen davon redete (9, 22. 44); was beides dem Grundsatz von 8, 10 entsprach. Ehe nun zu der für die Zuhörer beschämenden Ungleichheit zwischen Jonas und Jesus rücksichtlich der Wirkung ihres prophetischen Zeugnisses übergegangen wird, schiebt Lc (31) im Unterschied von Mt 12, 41 f. das Beispiel der Königin von Saba in Südarabien zwischenein, welche durch den Ruhm der Weisheit Salomos angelockt aus weiter Ferne nach Jerusalem kam (1 Reg 10, 1—13). Durch diesen Beweis ihres Verlangens nach der in Israel vorhandenen, auf Gottes Offenbarung beruhenden Erkenntnis wird diese Heidin, wenn sie im Endgericht zugleich mit den jüdischen Zeitgenossen Jesu sich vor Gott wird zu verantworten haben, ein tatsächliches Verdammungsurteil über das jüdische Volk fällen (cf 1, 19), welches an Jesus, der mehr ist als Salomo, weil die in ihm erschienene Weisheit Gottes (cf Lc 7, 31—35) höher steht als diejenige Salomos, gleichgiltig und verständnislos vorübergeht. Daß hierauf noch einmal auf Jonas zurückgegriffen und nun erst von den heidnischen Niniviten, die auf die Predigt des Jonas hin Buße taten, das Gleiche gesagt wird wie vorher von der heidnischen Königin, will auf den ersten Blick als eine unnatürliche Trennung des Zusammengehörigen erscheinen, erklärt sich aber doch unschwer. Beide Tatsachen der atl Geschichte bilden einen Gegensatz zu dem Verhalten der jüdischen

Zeitgenossen gegen Jesus, welches dadurch verurteilt wird. Um dies zu begründen, sagt Jesus zum Abschluß beider Erinnerungen das Gleiche: Hier d. h. in seiner eigenen Person ist mehr oder etwas Größeres (cf 7, 26) vorhanden, als ein Prophet des AT's und als der durch seine weltberühmte Weisheit zum Sprichwort gewordene König Israels. Jesus kann so reden auch in bezug auf die apostolische Predigt, welche seiner Auferstehung folgen wird, wie die Predigt des Jonas seiner Errettung aus dem Tode gefolgt ist. Denn in der Predigt seiner Jünger kommt Jesus selbst noch einmal zu seinem Volk; ihr Wort ist sein Wort, weil sein Ev auch das ihrige ist[55]); wer sie hört, hört ihn; wer sie abweist, weist ihn ab (Lc 10, 16). Aber eben darum, weil diejenige Predigt des Ev, welche allein mit der Predigt des Jonas sich vergleichen läßt, sofern sie den Tod des Urevangelisten und seine Auferstehung zur Voraussetzung hat, nicht wie die anfängliche Predigt des Ev unmittelbar von Jesus, sondern durch Vermittlung der Apostel gepredigt wird, lag es nahe, die Erinnerung an Salomo und die Königin von Saba voranzustellen, welche auf das von Jesus selbst seinem Volk gepredigte Ev anwendbar war und angewandt werden sollte. — Nur Lc schließt diese Rede mit Sätzen (33—36), in welchen Jesus einerseits erklärt, daß und warum er sich durch die vorauszusehende Erfolglosigkeit seiner Predigt für sein Volk nicht abhalten läßt, die ihm beiwohnende Erkenntnis Gottes und seines gnädigen Willens (cf 10, 21—24) den Menschen, zu denen er gesandt ist, zu bezeugen, und für weitere Bezeugung derselben nach seinem Tode zu sorgen, andrerseits aber auch die Anwesenden dringend mahnt, sich davor zu hüten, daß sie durch eine dem Willen Gottes widerstrebende Herzensbeschaffenheit unfähig werden, die heilsame Erkenntnis sich anzueignen. Der Satz: „Niemand, der eine Leuchte oder Lampe angezündet hat, setzt sie in ein unterirdisches Gewölbe, oder unter einen Scheffel, sondern er setzt sie auf einen Leuchter, damit die (in das Haus) Eintretenden den Lichtglanz sehen", weicht nur im Ausdruck ein wenig ab von dem Spruch 8, 16 (= Mr 4, 21; Mt 5, 15). Wer nicht in der grundlosen Vorstellung befangen ist, daß Jesus im Unterschied von anderen großen Lehrern sprichwörtliche Redewendungen, mag er sie vorgefunden oder neu geschaffen haben, immer nur einmal und nicht zehn- oder zwanzigmal in den Mund genommen habe, sieht sich auch nicht vor die Frage gestellt, ob Lc dem Spruch hier oder 8, 16 die geschichtlich richtige Stelle angewiesen hat. Er ist hier so passend wie an der früheren Stelle, und die Abweichung des Ausdrucks an der vorliegenden Stelle wird aus dem, was nur hier vorangeht, zu erklären sein. Das an keiner anderen der

---

[55]) Cf Rom 10, 14. 18 Bd VI, 484f. 488f.; Gl 1, 7 Bd IX², 47f.

parallelen Stellen gebrauchte und durch seine Voranstellung vor *μόδιον* hervorgehobene Wort *κρύπτη*[56]) ist an sich und zumal im Vergleich mit den anderen parallelen Stellen, wo nur Gerätschaften, die in einer Wohnung zu finden sind, zusammengestellt sind, sehr befremdlich und fordert eine Erklärung aus dem Zusammenhang, in welchen der Spruch nur von Lc gestellt ist. Nun ist das Wort allerdings auf sehr verschiedene Räumlichkeiten angewandt worden, auf dem Tageslicht und dem freien Zutritt verschlossene Teile eines Tempels, auf dunkle Korridore, besonders auch auf Höhlen, unterirdische Gewölbe, Keller und auch auf Grabkammern. Ohne zu behaupten, daß die letzte dieser Bedeutungen, welche für die Zeit des Lc bis jetzt noch nicht nachgewiesen ist, hier Platz greifen müsse, liegt doch auf der Hand, daß das Grab unter den allgemeinen Begriff der Krypta fällt. Nachdem Jesus gesagt hat, daß er und mit ihm sein Ev durch den Tod hindurch oder, wie es Mt 12, 40 ausgeführt wird, erst nachdem er 3 Tage im Innern der Erde vom Tageslicht und den Blicken der Menschen entzogen war, wieder ans Licht kommen werde, zeigt er jetzt, wie unvernünftig es wäre zu denken, daß der Gott, der ihn als ein die ganze Menschheit erleuchtendes Licht in die Welt gesandt hat[57]), dies getan haben sollte, um ihn nach kurzer Zeit des Leuchtens für immer in die dunkle unterirdische Kammer der Toten einzuschließen. Gott muß und wird ihn wieder ans Tageslicht bringen und mit ihm sein Ev, welches von den Boten des Auferstandenen noch unverhohlener als von ihm selbst wird gepredigt werden (Lc 12, 2 f.). Neben das Bild der Krypta, wodurch Jesus noch einmal daran erinnert, daß er wie Jonas aus dem Dunkel seines bevorstehenden Todes hervorbrechen wird, um seinen Beruf als Licht der Menschheit zu vollenden, tritt das Bild des Scheffels, unter den kein Vernünftiger das angezündete Licht stellen wird. Durch dieses Bild wird Mr 4, 21 f.[58]) das Gegenteil dessen veranschaulicht, was von dem Worte Gottes und der Heilserkenntnis überhaupt gilt, ganz abgesehen davon, ob sie durch Jesus selbst oder durch Vermittlung der Jünger (cf Mt 5, 15 f.) der Menschheit gebracht werden. Das Licht des göttlichen Wortes und der Heilserkenntnis ist dazu da, allen zu leuchten, für die es angezündet worden ist, und die, in denen es leuchtet und durch welche es

[56]) Ob das substantivirte und als technischer Name gebrauchte Fem. des Verbaladjektivs *κρυπτός*, wie mir scheint, besser *κρυπτή* oder *κρύπτη* zu schreiben sei, mögen die Grammatiker von Profession unter sich ausmachen, cf Kühner-Blaß I, 329 f. 538; Lobeck, Phryn. 321 f. Über die mannigfaltigen Anwendungen bei Griechen und Lateinern (*crypte*, ital. *grotta*) s. Mau bei Pauly-Wissowa IV, 1732; Thes. lat. s. v.; de Rossi, Roma sott. I (im architekt. Anhang) p. 23 ff.; III, 423 ff.

[57]) Cf Lc 1, 78; 2, 32; AG 13, 47 (Jes. 49, 6). — Jo 8, 12; 9, 5; 12, 35.

[58]) Dafür Lc 8, 16 *σκεύει* und ebenso wie Mr daneben *κλίνῃ*.

die Menschheit erleuchten soll, müssen dieses ihr Licht leuchten lassen, solange sie auf Erden leben. Daran wird Jesus es auch fernerhin nicht fehlen lassen, bis der Tod ihn hinwegnimmt (cf Jo 9, 5). Hierin liegt aber auch die Mahnung an alle einzelnen Hörer seiner Rede, dieses Leuchten des Lichtes sich zu nutze zu machen (cf Jo 12, 35 f.). Dazu geht Jesus v. 34—36 über. Auch das auf den Leuchter gesteckte und hell brennende Licht erfüllt nicht an allen, die im Hause aus- und eingehen, seinen Zweck. Den Blinden läßt es in Finsternis tappen, als ob es nicht leuchtete, und den, dessen Auge an einer Krankheit leidet, blendet sein strahlender Glanz (*τὸ φέγγος*). Seine wohltätige Wirkung kommt nur denen zu gute, welche ihm ein gesundes Auge entgegenbringen. Das gilt auch von dem geistigen Gebiet, dessen Verhältnisse in v. 34—36 unter demselben Bild wie vorher dargestellt werden. Auch hier gibt es nicht nur Blinde, die überhaupt nichts sehen (Lc 6, 39; Jo 9, 39 ff.), sondern noch viel mehr solche, die nicht besser daran sind als die völlig Blinden, weil sie infolge einer Erkrankung der Augen oder eines in das Auge hineingeratenen Fremdkörpers mit sehenden Augen doch nicht sehen (Lc 6, 41 f.; 8, 10; Mt 13, 13 ff.). Im leiblichen Leben ist das Auge das zur Aufnahme des den Körper umflutenden Lichtes und zur Vermittlung desselben an den Körper bestimmte Organ. Das Auge ist für den Körper das, was die angezündete Lampe für alle Bewohner und Besucher des Hauses ist: *ὁ λύχνος τοῦ σώματος*. Wenn es sich im naturgemäßen Zustand befindet, sieht es nicht nur alles im richtigen Lichte, sondern vermittelt auch dem ganzen Körper, der Hand, die etwas greifen, dem Fuß, der sicher auftreten und gehen soll, dem Kopf, damit er sich nicht stoße, die Wohltat des Lichtes. Ist dagegen das Auge in üblem Zustand, so fehlt dem ganzen Körper diese Wohltat. Die Übertragung dieses Gleichnisses auf das geistige Gebiet und die daraus gezogene Nutzanwendung für dieses (35. 36) ist von jeher so dunkel gefunden worden, daß man vor den gewaltsamsten Textänderungen nicht zurückschreckte [59]). Aber wenn irgendwo, dann gilt hier der doppelte kritische Grund-

---

[59]) D (der schon v. 34 an willkürlichen Änderungen viel leistet) und mit unwesentlicher Modifikation a b d e ff² i r, Aug. quaest. ev. II. 15 (citirt nur v. 35) geben anstatt v. 35 den Text von Mt 6, 23ᵇ und om. v. 36. — Sc übersetzt v. 35 genau, läßt darauf Mt 6, 23ᵇ folgen und om. v. 36. — Ss v. 35 ebenso, aber statt der Interpolation aus Mt folgenden Ersatz für v. 36: „Auch dein Leib also, wenn nicht in ihm ist eine Lampe, die leuchtet, wird finster. So, wenn deine Lampe leuchtend wird, wird sie dich erleuchten (oder wird sie dir leuchten)." — Ähnlich q: *si ergo corpus tuum lucernam non habens lucidam, obscurum est, quanto magis, cum lucerna luceat, inluminat te.* Eben dies mit unwesentlichen Modifikationen hat f als Dublette hinter den Text von v. 36 nach Vulg gestellt. — Mn scheint v. 34 bis 36 völlig getilgt zu haben. Über Sd fehlt jede Kunde.

satz, daß die schwierige LA den Vorzug vor der leichteren verdient, und daß die Mannigfaltigkeit der Abweichungen von einem gut bezeugten Text ein starkes Zeugnis gegen alle angebliche Verbesserung ablegt. Eine gewisse Dunkelheit entsteht schon dadurch, daß bei der Übertragung des Gleichnisses auf das geistige Leben wenigstens in v. 36 der bildliche Ausdruck beibehalten wird, indem wiederum vom ganzen Leib im Verhältnis zu einzelnen Teilen desselben die Rede ist, und zum Schluß nochmals auf das Bild von der strahlenden Leuchte zurückgegriffen wird. Darnach scheint auch v. 35 *τὸ φῶς τὸ ἐν σοί* nicht zu heißen: das in dir befindliche Licht im Gegensatz zu dem körperlichen Auge, womit jenes sich vergleichen läßt, sondern das Auge selbst als das in oder an dem Menschen befindliche, für das Licht empfängliche und dieses dem ganzen Menschen zuführende Organ im Unterschied von dem Lichtschein, der von außen an den Menschen herankommt. Der Ausdruck sagt nichts anderes als was vorher durch *ὁ λύχνος τοῦ σώματος* vom leiblichen Auge ausgesagt war [60]). Trotzdem ist selbstverständlich, daß Jesus v. 35. 36 nicht wie ein Augenarzt zur Vorsicht in bezug auf etwaige krankhafte Zustände des leiblichen Sehvermögens ermahnt, sondern voraussetzt, daß jeder Hörer das von dorther entnommene und auch in der Nutzanwendung festgehaltene Bild auf das sittliche und religiöse Gebiet übertragen werde. Wenn der Ausleger sagt, das dem Auge in seiner Bedeutung für das leibliche Leben entsprechende Organ des geistigen Lebens sei das Herz (cf Mt 6, 21—23 Bd I^3, 294), hat er nur zu bedenken, daß das Herz nach Anschauung und Redeweise der Israeliten und der meisten Alten nicht wie bei uns vorwiegend im Gegensatz zum Kopf als dem Sitz des Denkens als Sitz des Gefühls, sondern als Mittelpunkt des ganzen Seelenlebens angesehen wird. Unmißverständlich ist hier noch der Sinn der Mahnung *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν*. Der Hörer soll darauf acht haben, ob etwa sein Herz, welches einem gesunden, für das Licht empfänglichen und das Licht dem ganzen Menschen vermittelnden Auge gleichen, oder gleichsam eine vom göttlichen Licht entzündete und dieses Licht ungehindert und ungetrübt widerstrahlende Lampe sein soll, sich in einem diese seine Bestimmung vereitelnden Zustand befindet [61]). Hierin liegt gewiß mittelbar auch eine Mahnung, nach Möglichkeit zu verhüten, daß

[60]) Es könnte v. 34 ebensogut *τὸ φῶς τοῦ σώματος* stehen, nach dem regelmäßigen Gebrauch von *φῶς* in Verbindung mit einem das Gebiet oder die Person, wofür das Licht da ist, bezeichnenden Genitiv Jo 1, 4; 8, 12; 9, 5 Bd IV^2, 55. Umgekehrt könnte auch v. 35 *ὁ λύχνος ὁ ἐν σοί* stehen.

[61]) Zum prädikativen Gebrauch von *σκότος* opp. *φῶς* als stärkstem Ausdruck für *σκοτεινός* opp. *φωτεινός* cf Eph 5, 8; Ps 139, 11 f.; Bd I^3, 294 A 4.

das Herz in solchen Zustand gerate; aber der Ausdruck [62]) empfiehlt es, zumal bei Lc, nicht sowohl an eine auf die ungewisse Zukunft bezügliche Besorgnis oder an die Absicht, etwas zu verhüten, als vielmehr an eine Frage zu denken, die beantwortet, einen Tatbestand, der beachtet und untersucht sein will. Die Notwendigkeit, den Nebensatz als eine von σκόπει abhängige indirekte Frage zu fassen (cf Lc 8, 18), ergibt sich auch aus v. 36. Läßt man sich die in unseren Ausgaben alleinherrschende Interpunktion gefallen, so erhält man den Satz: „Wenn also dein ganzer Leib hell ist, wird er hell sein in seiner Ganzheit" usw., was doch nicht sowohl tautologisch, als sinnlos wäre und weder durch starke Betonung einzelner Worte je nach ihrer verschiedenen Stellung im Vorder- und Nachsatz, noch durch willkürliche Ergänzungen im Nachsatz zu Sinn und Verstand gebracht werden kann [63]), und auch weder die Anknüpfung des Vordersatzes ans Vorige, noch die nachfolgende Vergleichung mit der den Menschen beleuchtenden Lampe begreiflich macht. Es ist also der angebliche Vordersatz εἰ οὖν τ. σ. σ. ὅ. φωτεινόν vielmehr, wie wohl zuerst Hofmann erkannt hat, als ein zweiter, von σκόπει abhängiger indirekter Fragsatz zu fassen, was einem bei den Klassikern sehr verbreiteten Gebrauch von εἰ ἄρα, ἐὰν ἄρα hinter σκοπεῖν, σκοπεῖσθαι, σκέπτεσθαι, ἐπισκέπτεσθαι entspricht [64]). Der Hörer soll wohl zusehen, ob nicht etwa das, was in ihm eine lichtspendende Lampe sein sollte, finster ist; ob denn wirklich, was eine Folge und ein Kennzeichen der normalen Beschaffenheit seines Lichtorgans wäre, sein ganzes Wesen von Licht durchleuchtet ist. Zu fürchten ist, daß von manchem Hörer die erste Frage bejaht, die zweite verneint werden müßte, wenn er sich ernstlich prüfen und der Wahrheit die Ehre geben wollte. Wieviel davon abhängt, daß die Fragen im entgegen-

[62]) μὴ . . . ἐστίν, nicht μή oder μήποτε . . ἦ oder γένηται (Lc 21, 8. 34; AG 13, 40; Gl 6, 1). Cf Bd IX², 82.

[63]) Grotius z. B. wollte im Nachsatz σοί zu ἔσται ergänzen, so daß der Sinn wäre: ein ganz vom Licht durchleuchteter Körper wird dir denselben Dienst leisten, wie eine strahlend leuchtende Lampe. Es würde also φωτεινός im Vordersatz passive, im Nachsatz aktive Bedeutung haben, und es wäre das bis zu Ende festgehaltene Bild völlig verwirrt, indem nun nicht mehr das Auge, sondern der ganze durch das Auge mit Licht versorgte Leib mit einer hellstrahlenden Lampe verglichen würde; es entstünde aber auch die unbeantwortliche Frage, wem nun innerhalb des Bildes der ganz ins Licht gesetzte Leib als eine leuchtende Lampe dienen soll.

[64]) Belege bei Kühner-Gerth II, 323f, auch II, 533f. Dieses ἄρα, welches ohne wesentliche Änderung des Sinnes auch fehlen kann (Xenoph. anab. VII, 3, 37 σκέψει . . εἰ), unterscheidet sich nicht wesentlich von οὖν in indirekter Frage (Xenoph. conviv. 8, 9) wie in direkter (Kühner-Gerth II, 161) und bezeichnet mehr eine Bekräftigung als eine Folgerung. Es will auch nicht viel sagen, daß Lc οὖν manchmal in direkter, dagegen ἄρα mit vorangehendem εἰ zuweilen in indirekter Frage gebraucht.

gesetzten Sinn beantwortet werden können, zeigt der selbständig neben sie tretende Schlußsatz: „Wenn er (der Leib) keinen dunkeln Teil hat, wird er ganz hell sein, wie wenn die Lampe mit ihrem strahlenden, blitzartigen Lichtschein dich beleuchtet.“ Dieser Satz ist weder bis zur Sinnlosigkeit trivial, noch unrichtig. Das Subjekt zu ἔχον und zu ἔσται φωτεινόν kann nur das zuletzt genannte Subjekt τὸ σῶμα sein, zu dessen prädikativem Attribut ὅλον das μέρος τι (v. l. τὶ μέρος) den reinen Gegensatz bildet. Ebenso selbstverständlich ist, daß φωτεινός v. 36ᵇ die gleiche passive Bedeutung haben muß, wie 36ᵃ und 34: die durch Beleuchtung durch etwas anderes bewirkte Helligkeit, was auch dadurch bestätigt wird, daß in dem zur Vergleichung gesetzten Fall nicht die Rede ist von einer beleuchtenden oder erleuchtenden Wirkung des Menschen oder seines Leibes auf andere Gegenstände oder Personen, sondern von der beleuchtenden oder erleuchtenden Wirkung der Lampe auf den angeredeten Menschen. Es wird nun aber nicht gesagt, was wahrlich nicht erst gesagt zu werden verdient, daß, wer ganz hell ist, wirklich ganz hell ist, sondern entsprechend dem Bild von Auge und Leib (34) und der Unterscheidung des im Menschen selbst vorhandenen Licht spendenden Organs und des von außen auf ihn wirkenden Lichtes (35) wird gesagt, daß der Leib, der in allen seinen Teilen durch jenes angeborene Licht sich hat durchleuchten lassen, nun auch, wenn von außen ein Licht auf ihn fällt, durch dieses ihn umflutende Licht in allen seinen Teilen hell beleuchtet werden, hell sein und werden wird. Der Unterschied von ἐστίν, was nach v. 34 in v. 36ᵃ zu φωτεινόν als Copula zu ergänzen ist, und ἔσται kann ja nicht ein inhaltloser Wechsel des Ausdrucks sein; denn auch statt jenes ἐστίν könnte, wenn es sich nur um eine logische Forderung handelte, ἔσται stehen. Es ist also letzteres ein ernstlich gemeintes Futurum, eine verheißungsvolle Aussage der Folge eines angenommenen Falls, daß an einen von sich aus hell gewordenen Körper von außen ein auf ihn einwirkendes Licht herantritt. Dieser Fall ist aber nicht nur in v. 35 angedeutet (s. oben S. 472 f.) und in den Schlußworten ὡς ὅταν ὁ λύχνος τῇ ἀστραπῇ φωτίζῃ σε vorausgesetzt, sondern liegt im Zusammenhang der Rede. Denn Jesus hatte (33) sich und sein Ev als die jetzt und auch noch nach seiner Auferweckung aus dem Tode unter seinem Volk auf einen Leuchter gestellte und alle im Hause Israels ein- und ausgehende Personen bestrahlende Lampe dargestellt, ehe er dazu überging (34—36) an die Voraussetzungen und Bedingungen zu erinnern, unter welchen allein diese Anerbietung des Heiles selbst und der Heilserkenntnis dem Einzelnen zu gute kommen könne. Wenn der so früh anstößig gefundene und solange unerklärt gebliebene Satz (36) nicht völlig einleuchtet, solange man sich innerhalb der Schranken des parabolischen Aus-

drucks hält[65]), so findet das seine Erklärung darin, daß Jesus bei seiner Schlußmahnung an das Volk die richtige Übertragung des bildlich gemeinten Ausdrucks auf das in Rede stehende Verhältnis der Volksmenge zu ihm und seiner Predigt voraussetzt und wie anderwärts auch hier die gemeinte Wirklichkeit durch die gleichnisförmige Darstellung durchblicken läßt. Dieser Form entkleidet ist sein Gedanke dieser: Nur wenn das Herz des Menschen für die göttliche Wahrheit aufgeschlossen ist, und der ganze Mensch in seinem Denken, Wollen und Handeln von der Wahrheit, die er bereits von Gott empfangen und im Herzen erfahren hat, sich bestimmen läßt, wird er dann, wenn die vollkommene Offenbarung der göttlichen Wahrheit, die durch Jesus und seine Verkündigung geschieht, an ihn herantritt, sein Herz ihr öffnen und, wenn er in dieser Haltung beharrt, nach allen Seiten seines Wesens ihre reinigende und beseligende Wirkung an sich erfahren. Wenn er dagegen entweder überhaupt ein gegen die Wahrheit verschlossenes Herz hat oder die Wahrheit, soweit er sie erkannt hat, auf irgend einem Gebiet des Lebens nicht will die bestimmende Macht sein lassen, wird er die letzte und höchste Offenbarung von sich stoßen[66]). Die Entscheidung für Jesus und seine Predigt ist niemals unvorbereitet, aber sie kann eine plötzliche sein und war dies in den Anfangszeiten des Ev gewöhnlich. Blitzartig erleuchtete nicht wenige das Zeugnis Jesu und der Apostel; aber die Verheißung, welche Jesus hier denen gibt, die sich von ihm erleuchten lassen, reicht bis in die Ewigkeit.

2. Übergang zum Angriff auf die Pharisäer und die Gesetzeslehrer 11, 37—54. Kaum hat Jesus ausgeredet[67]),

---

[65]) Jeder sagt sich z. B., daß auch eine hell leuchtende Lampe, die einem in den durch sie erleuchteten Raum Eintretenden ins Gesicht scheint, seine Rückseite im Schatten bleiben läßt.

[66]) Nahe genug berühren sich diese Gedanken nicht nur mit Jo 3, 21; 8, 42—47; 18, 37, sondern auch mit Lc 8, 8. 15—18. Näher als manche theologische Ausleger ist ihnen Goethe in dem bekannten Spruch gekommen: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erblicken."

[67]) ἐν τῷ λαλῆσαι ist nicht mit ἐν τῷ λαλεῖν (Lc 11, 27; 1, 8; 8, 5) zu verwechseln, so daß es mit ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος (Lc 8, 49; 22, 47) gleichbedeutend und damit gesagt wäre, der Pharisäer habe mit seiner Einladung Jesum in seiner Rede unterbrochen. Im Unterschied von dem häufigeren ἐν τῷ c. inf. praes., welches die Fortdauer der Handlung oder des Zustandes im Augenblick des Eintritts des im Hauptsatz ausgesagten Ereignisses ausdrückt, bezeichnet ἐν τῷ c. inf. aor., eine im NT, abgesehen von Hb 2, 8; 3, 12, nur dem Lc eigentümliche, diesem aber sehr geläufige Ausdrucksweise, die so eingeführte Handlung als eine im Augenblick des Eintritts der Haupthandlung vergangene, aber eben erst aufhörende. Cf Lc 2, 27 (die Eltern hatten das Kind bereits, aber eben erst in den Tempel gebracht cf v. 22); 3, 21 (βαπτισθῆναι behauptet die aor. Bedeutung ebenso wie βαπτισθέντος neben προσευχομένου, s. oben S. 199) 8, 40 (v. l.); 9, 36; 19, 15; 24, 30; AG 11, 15. Hofmann, der den Unterschied mit Recht be-

so wird er von einem Pharisäer zum Frühmahl [68]) eingeladen und folgt dieser Einladung sofort. Eine unfreundliche Absicht des Einladenden ist durch nichts angedeutet. Es mag sein, daß er seine Verwunderung darüber, daß Jesus, ohne sich vorher zu waschen oder zu baden [69]), sich auf einen der für die Teilnehmer

tont, übersetzt doch schwerlich mit Recht: „als er einmal geredet hatte". Die Forderung, daß ταῦτα dabei stehen müßte, wenn gesagt sein sollte, daß es sich um das vorher berichtete Reden handele, kann durch 11, 27 nicht begründet werden, wo nicht das so oft objektlose λαλεῖν oder λαλῆσαι (reden, sprechen), sondern λέγειν (sagen) steht, und sie scheitert an zahlreichen Beispielen, wo jenes trotz mangelnden Objekts auf das zuletzt erwähnte Reden sich bezieht wie Lc 8, 49; 22, 47. 60; Mt 12, 46; 17, 5; 26, 47. Auch die Möglichkeit, λαλῆσαι auf irgend ein beliebiges Reden Jesu zu beziehen, hat Hofmann durch Hinweis auf 8, 40; 19, 15; 24, 30 nicht begründet; denn an den beiden ersten Stellen handelt es sich um Rückkehr von einer vorher berichteten Reise, 24, 30 um das nach v. 29 zu erwartende Abendessen. Es ergibt sich auch bei richtiger Deutung kein Widerspruch zwischen Lc 11, 37 und Mt 12, 46 = Mr 3, 31; denn die Meldung der Mutter und der Brüder unterbricht die Rede Jesu an irgend einem von Mt und erst recht von Mr nicht näher bezeichneten Punkt, wie der Ausruf des Weibes Lc 11, 27 an einem von Lc genau angegebenen Punkt und stört ihn in seinem Lehrvortrag. — Das einzige nicht ganz Korrekte, aber nicht Unerhörte in Lc 11, 37 ist der Mangel eines αὐτοῦ, da Jesus nicht Subjekt, sondern Objekt der Hauptaussage ist. Nur wenige Hss haben es ebenso wie ein ταῦτα zugesetzt, während andere (D Ss Sc) das ungefüge ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι einfach tilgten. Ein Mißverständnis war nicht möglich; daher die Nachlässigkeit statthaft cf Lc 2, 26 (fehlt αὐτὸν zu ἰδεῖν, Fayum towns p. 153 φαινόν sc. αὐτοῦ).

[68]) Das gut bezeugte Praes. ἐρωτᾷ (ℵ A B M Ferr. . ., die meisten ἠρώτα) trägt dazu bei, den durch ἐν τῷ λαλῆσαι bezeichneten Augenblick lebhaft zu vergegenwärtigen. — ἄριστον ist nicht der erste Imbiß bei Tagesanbruch, sondern eine Mahlzeit, zu der man Gäste einlädt, Lc 14, 12 neben δεῖπνον, Mt 22, 4 sogar von einem königlichen Hochzeitsmahl. Das ἄριστον kann immer nur die mittlere der drei gewöhnlichen Mahlzeiten des Tages sein cf Mischna, Sabbath 16, 2; 22, 1. Die gewöhnliche Zeit scheint damals um 12 Uhr gewesen zu sein. Im NT führt darauf auch AG 10, 9 f.; Jo 4, 6. 8. Wenn Jos. vita 54 sagt, daß es jüdischer Brauch sei, an den Sabbathen um diese Zeit das Frühmahl zu halten, so wird er damit andeuten, daß an den Werktagen, für welche keine bestimmte Zeiteinteilung vorgeschrieben war, je nach Bedarf, besonders von der arbeitenden Klasse, früher oder später diese Mahlzeit genommen wurde. Es läßt sich daher nach Jo 21, 12 cf v. 4. 5 die Tageszeit nur ungefähr bestimmen. Die Essener arbeiteten bis 11 Uhr, darauf kaltes Bad, alsdann ἄριστον und nach abermaliger Arbeit um Sonnenuntergang das δεῖπνον Jos. bell. II, 8, 5.

[69]) βαπτίζειν (und seine Derivate im NT, abgesehen von der Übertragung auf ganz andersartige Handlungen Lc 3, 16; 12, 50, regelmäßig von der Taufe des Johannes und der christlichen Gemeinde, nur Mr 7, 4. 8; IIb 6, 2; 9, 10 βαπτισμοί von verschiedenen religiös motivirten Waschungen) kann nicht ohne weiteres mit νίπτειν τὰς χεῖρας Mt 15, 2; 27, 24; Mr 7, 2. 3. 5 gleichgesetzt werden. Daneben kommt auch das Fußwaschen in Betracht Lc 7, 42 cf Jo 13, 1 ff. Es ist auch möglich, daß an ein Vollbad wie bei der Taufe zu denken ist, und zwar in einem öffentlichen Badehaus (Mischna Nedarim 5, 5), das auf dem Wege vom Schauplatz der vorigen Reden zum Haus des Gastgebers von Jesus hätte benutzt werden können.

am Mahl bereitgestellten Diwane niederläßt, in bedenklichen Mienen oder auch in vorwurfsvollen Worten geäußert hat [70]). Lc sagt nichts davon; seine Erzählung muß den Eindruck machen, daß Jesus, ohne gereizt worden zu sein, alsbald aus eigenem Antrieb zu einem rücksichtslosen Angriff auf die pharisäische Partei und ihre cerimonialgesetzliche Frömmigkeit schreitet. Die Erregung, in welche ihn die Streitreden des Vormittags versetzt haben, dauert noch an, und es ist sehr möglich, daß Jesus, der ja sonst kein grundsätzlicher Gegner der üblichen Waschungen vor der Mahlzeit war (s. A. 69. 73), diesmal, da er eines Pharisäers Gast war, die Waschung absichtlich unterlassen und dadurch den Kampf heraufbeschworen hat. Mit einem *νῦν* [71]), das nicht zeitlich gemeint sein kann, beginnt Jesus dem Gastgeber eine Tatsache vorzuhalten, die ihn abhalten sollte, die Waschungen, welche die Rabbinen durch ihre Satzungen zu gesetzlichen Verpflichtungen gestempelt haben, als eine notwendige Äußerung der Frömmigkeit zu betrachten und Jesum, der sie außer Acht setzt, darum scheel anzusehen: „Nun, ihr Pharisäer [72]), das Äußere des Bechers und der Schüssel reinigt ihr, euer Inneres [73]) aber ist voller Raub und

---

[70]) D, wesentlich ebenso die alten Lat, auch schon Mu nach Tert. c. Marc. IV, 27, Sc (nicht Ss, der nur durch *ἐθαύμασαν* vom sonst bezeugten Text abweicht) *ὁ δὲ Φαρισαῖος ἤρξατο διακρινόμενος ἐν ἑαυτῷ λέγειν· διατί οὐ πρῶτον κτλ.* Auf alle Fälle fehlt der laute Vorwurf, wie er nach Mt 15, 2; Mr 7, 2 (Lc hat diese Erzählung nicht) an Jesus in bezug auf seine Jünger gerichtet wurde.

[71]) Auch ohne ein *δέ* (Lc 19, 42; Jo 8, 40; 9, 41; 15, 24; 18, 36; Rm 3, 21; 1 Kr 7, 14) oder *καί* (AG 3, 17) oder *οὖν* (AG 15, 10) wird *νῦν* wie ein *nunc vero* oder *atqui* gebraucht cf Kühner-Gerth II, 117. Besonders häufig bei Epiktet: I, 22, 17; II, 5, 27; 13, 18; III, 22, 20.

[72]) Der Lebhaftigkeit der Rede entspricht es mehr, *ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι* als Anruf (cf Gl 6, 1; 2 Th 3, 13; AG 1, 24; 1 Tm 6, 11; 2 Tm 2, 1) wie als Subjekt des folgenden Satzes zu fassen. Auch v. 40 folgt ein Anruf.

[73]) Ich setzte voraus, daß *ὑμῶν* nicht mit Hofm. über *γέμει* hinweg mit *ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας*, sondern mit *τὸ ἔξωθεν* zu verbinden ist. Denn die unnatürliche Voranstellung des *ὑμῶν* wäre nur dann einigermaßen begreiflich, wenn betont werden sollte, daß die Phar. selbst und nicht andere Leute die Räuber und Bösewichter seien, deren Raub und Bosheit die auf der Tafel stehenden Gefäße füllt, woran doch nicht zu denken ist. Aber auch wenn dies die Absicht war, wie leicht hätte das Mißverständnis, dem fast alle Leser und Übersetzer anheimgefallen sind, durch *τῆς ἐκείνου γέμει ἁρπαγῆς* ferngehalten werden können. Mt 23, 25 wird, äußerlich concinner, dem Äußeren der Gefäße deren Inneres gegenübergestellt (s. oben im Text). Hieran aber hätte Lc seinen folgenden Satz (40) nicht anschließen können, dessen Deutung durch Hofm. (Gott habe Speise und Trank ebenso geschaffen, wie die Becher und Schüsseln, welche die Phar. damit füllen) gleichfalls unannehmbar ist. Denn die Vorstellung, daß Gott die von Menschenhand angefertigten Gefäße geschaffen habe, ist nicht nur unerhört, sondern auch unerträglich. Dazu kommt, daß nach dieser Auslegung *τὸ ἔσωθεν* (sc. *τοῦ ποτηρίου*) in v. 39 den hohlen Innenraum des Gefäßes, v. 40 die in diesen Raum getanen Getränke und Speisen sein

Bosheit." In mehr als einer Hinsicht überrascht dieser Satz den Leser. Die Waschung des Körpers, die Jesus unterlassen hat, soll diese Äußerung Jesu veranlaßt haben, er aber redet von der Reinigung der Trink- und Eßgefäße; und anstatt der Außenseite der Gefäße deren Innenseite gegenüberzustellen, redet er im Gegensatz zu jener von der Innenseite der Personen, mit denen er zu Tische sitzt. Das Erstere wäre noch befremdlicher, wenn Jesus hier, wie es bei anderer Gelegenheit geschah (Mc 7, 2—5), eine an ihn gerichtete Frage wegen Unterlassung der körperlichen Waschung beantwortete. Und doch werden dort vom Ev (Mc 7, 4) mit dieser sofort andere Waschungen, insbesondere auch die Reinigung der verschiedenen Tafelgeräte verbunden. Das eine wie das andere sollte dem gleichen Zweck dienen, eine Verunreinigung der Personen zu verhüten, welche nach dem Cerimonialgesetz als Gott mißfällig galt. Und Jesus selbst hat bei jener Gelegenheit die vom Herzen ausgehende sittliche Verunreinigung des Menschen in Gegensatz gestellt zu der durch unreine Speisen bewirkten sogenannten levitischen Verunreinigung. Ein ähnliches Fortschreiten von einer ersten Vorstellung zu einer zweiten und dritten, die verschiedener Art sind und doch enge zusammengehören, liegt auch hier vor. Jesus hat die mißfälligen Blicke oder auch Bemerkungen des Pharisäers über seine Unterlassung der Waschung vor dem Essen nicht vergessen; wie aber sein Blick auf die blinkenden Becher, Schüsseln und andere, teilweise metallene Geräte (Mc 7, 4) fällt, knüpft er hieran seine Kritik der pharisäischen Vorstellungen von Rein und Unrein an. Wenn er von der Außenseite der Gefäße redet, lenkt er eben damit auch den Gedanken auf die Innenseite derselben Gefäße. Da jede gründliche Reinigung eines Gefäßes und zweifellos die bei den Pharisäern übliche sich mindestens ebensosehr auf die innere als die äußere Seite des Gefäßes bezieht, so ist τὸ ἔξωθεν das ganze Gefäß als greifbarer Gegenstand. Daraus folgt aber nicht, daß τὸ ἔσωθεν den eßbaren oder trinkbaren Inhalt der Gefäße bezeichne. Wie könnte dann gesagt werden, was Mt 23, 25 in gleichem Gegensatz gesagt ist, und was man hier bei Lc zu lesen zunächst erwartet,

sollten. Die Auslegung der vorliegenden Rede nach Lc muß sich von vorzeitiger Berücksichtigung der Parallelen in Mt 23 freihalten. Es liegt weder bei Lc ein Mißverständnis des Berichts des Mt vor, noch umgekehrt. Wie Lc die geschichtliche Veranlassung dieser Sprüche aus einer von Mt unabhängigen und von Mt nicht benutzten, sei es schriftlichen oder mündlichen Überlieferung geschöpft hat, so auch ihre wörtliche Fassung. Dabei ist zu bedenken, daß Jesus als Gast der Phar. ohne Anwesenheit seiner Jünger diese Worte gesprochen hat. Wie mannigfaltig mußte die Überlieferung gerade solcher Reden, die kein Apostel gehört hatte, sich gestalten! In bezug auf den Lehrgehalt beider Berichte besteht nicht der geringste Unterschied zwischen Lc und Mt.

daß das Gefäß im Innern von Raub und Schlemmerei angefüllt sei! Das Gefäß ist ja nicht bloß ein Stück Metall oder Thon oder Glas, sondern zum Begriff des Gefäßes gehört ein Innenraum, den es umschließt. Wenn nun wie Mt 23, 26 der Pharisäer aufgefordert wird, das Innere des Bechers zu reinigen, so kann das doch weder heißen, daß er die innere Wand des Bechers noch gründlicher, als er es von selbst tut, reinige, noch daß er den Inhalt des Bechers, nämlich den Wein waschen oder bürsten soll. Es liegt vielmehr am Tage, daß die äußere Wirklichkeit, von welcher die Rede ausgeht, fast unvermerkt zum Bilde geistiger und sittlicher Gegenstände und Zustände wird. So auch an unserer Stelle. Becher und Schüssel werden zu Bildern des Menschen, an dem man ebenso wie an jenen ein Äußeres und ein darin eingeschlossenes Inneres unterscheiden kann, seine leibliche Erscheinung und seine Seele oder sein Herz. Anstatt dies aber umständlich auseinanderzusetzen, geht Jesus nach Lc mit den Worten τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν unvermittelt von dem Beispiel des gereinigten Gefäßes, welches zugleich ein Bild des Menschen ist, zu der dadurch abgebildeten innerlichen Wirklichkeit über. Dabei behält die äußerliche Reinigung der Gefäße ihren eigentlichen Sinn; da dieselbe aber mit der Waschung des eigenen Körpers, deren verschiedene Schätzung den Anlaß zu der Rede geboten hat, als ein gleichartiges Tun zusammengehört und ebenso wie diese auf eine Bewahrung der körperlichen Außenseite des Menschen vor Unreinheit hinausläuft, so bildet diese von den Pharisäern so wichtig genommene äußerliche Reinhaltung auch einen passenden Gegensatz zu der inneren Reinigung und Reinhaltung der Seele von Habsucht und Bosheit, welche die Pharisäer unterlassen. Daß letztere unendlich wichtiger sei als die erstere, mußten sie sich selbst sagen. Anstatt dies geradezu auszusprechen, bedient sich Jesus einer sog. Litotes: er begnügt sich, den Pharisäern die Torheit, die in ihrer Hochschätzung der äußeren und ihrer Vernachlässigung der inneren Reinheit liegt, durch die Frage zum Bewußtsein zu bringen (40): „Ihr Toren, hat nicht der, der das Äußere gemacht hat, auch das Innere gemacht?“ Die Ausdrücke τὸ ἔξωθεν und τὸ ἔσωθεν sind dem vorigen Satz entnommen und können daher nur ebenso wie in v. 39 die körperliche Außenseite und das Innenleben des Menschen bezeichnen. Hat ein und derselbe Gott Seele und Leib des Menschen geschaffen, und zwar den Leib als Wohnsitz und Werkzeug der Seele, ohne welche er ein toter Stoff wäre, wie töricht ist es dann zu meinen, daß der Mensch durch Reinigung seines Körpers und alles dessen, was zur Erhaltung des leiblichen Lebens dient, Gottes Wohlgefallen erlangen könne, wenn er nicht vor allem sein Innenleben, Herz und Seele von dem Schmutz der Sünde reinigt und rein erhält! Mehr will

Jesus nicht sagen, obwohl er noch viel über diesen Gegenstand zu sagen hatte. Er will unter anderem auch nicht die Beobachtung der jüdischen Reinigkeitsregeln grundsätzlich verurteilen (cf v. 42). Nur Eines noch [74]) will er den Tischgenossen ans Herz legen, das ist die Anweisung (41): „Gebt das Vorhandene als Almosen, und siehe alles ist euch rein." Wäre in den vorigen Sätzen von dem Inhalt der Becher und Schüsseln die Rede gewesen, oder wären diese Gefäße auch nur hinter der weit zurückliegenden einmaligen Erwähnung derselben wieder genannt worden, was beides nicht der Fall ist, so würde man nach bekanntem Gebrauch *τὰ ἐνόντα* von da aus näher zu bestimmen und darunter das in diesen Gefäßen Enthaltene, also die aufgetragenen Speisen und Getränke zu verstehen haben. Aber *ἐνεῖναι* bedarf solcher örtlichen Näherbestimmung nicht und *τὰ ἐνόντα* heißt, wo eine solche nicht durch den Zusammenhang an die Hand gegeben ist, einfach „das Vorhandene, zur Verfügung Stehende". Da dies aber zu einer Tafelrunde gesprochen ist, wird es allerdings im Hinblick auf die vermutlich nicht eben dürftig besetzte Tafel gesagt sein, so daß sachlich dasselbe gemeint ist, was man durch eine unzulässige Ergänzung aus dem Vorigen erzwingen wollte [75]). Schon die ersten Hörer des Wortes konnten die darin enthaltene Aufforderung kaum anders verstehen, wie als einen drastischen Ausdruck der Forderung, daß sie statt der Habsucht, die ihre Herzen erfüllt (39[b] cf 16, 14), barmherzige Liebe gegen die Notleidenden haben und betätigen sollen. Unverständlich dagegen mag ihnen das allen ihren Vorstellungen über Rein und Unrein widersprechende Urteil gewesen sein, daß kein Ding an sich selbst unrein und darum für den, der in der Liebe wandelt, alles rein ist [76]). — Weil Jesus nicht daran denken kann, daß die Tischgenossen seiner Forderung, sei es buchstäblich, sei es im Geist und in der Wahrheit nachkommen werden, geht er mit einem *ἀλλά*, welches ausdrückt, daß er den Gegenstand der bisherigen Rede nicht weiter verfolgen will [77]), zu einem zweiten Angriff über, der in einem dreifachen Weheruf über die Pharisäer sich vollzieht (42—44). Der erste gilt ihnen darum, weil sie von Minze, Raute und jeglichem Ge-

[74]) Zu *πλήν* in diesem Sinn cf Lc 10, 11; AG 20, 23; Ap 2, 25.

[75]) Lehrreich scheint mir der Vergleich bei Polyb. XXII, 5, 13 *καὶ μὴν ὅπερ ἐν δείπνῳ πολυτελεῖ πάντα ἔνεστιν ἰκανὰ πᾶσιν καὶ πλείω τῶν ἱκανῶν* — Das in der Bibel nur hier vorkommende *τὰ ἐνόντα* übersetzten wesentlich richtig S[1] „was vorhanden ist", Tert. c. Marc. IV, 27 aus Mn *quae habetis*, b d q *quae sunt*, ganz willkürlich a c ff[2] i r Vulg *quae supersunt*, noch verkehrter Ss Sc „was in eurem Innern ist" nach v. 38[b]. Cypr. test. III, 1; op. et eleem. 2; Ambros. in Luc. p. 325 und e lassen es wohl als unverständlich unübersetzt, e aber auch *τὰ παρόντα*.

[76]) Cf Mr 7, 15; AG 10, 10—15; Rom 14, 14 f.; 1 Pt 1, 22; 1 Tm 4, 4.

[77]) Cf Lc 6, 27; Epict. I, 6, 10; 7, 13 und öfter; Kühner-Gerth II, 286, 8[b].

müse den Zehnten geben [78]) und dagegen vorbeigehen an der Ausübung des Rechtes und der Liebe zu Gott. Da beides, wie der folgende Satz zeigt, als Objekt des jedem Menschen vor allem anderen obliegenden Tuns gedacht ist, so kann κρίσις nicht oder doch nicht ausschließlich von gerechter Handhabung des Gesetzes seitens des Richters verstanden werden, sondern bezeichnet nach atl Sprachgebrauch alles Tuen dessen, was zwischen Mensch und Mensch rechtens ist [79]). Dazu bildet die barmherzige Liebe zu dem Bedürftigen (Mt 23, 23) keinen Gegensatz und nicht einmal eine Ergänzung, sondern ist darin inbegriffen (cf auch Bd I^3, 260 A 42). Neben κρίσις in diesem umfassenden Sinn stellt Jesus nach Lc nur noch die Liebe zu Gott. Nur diese nämlich, nicht die Liebe Gottes zum Menschen kann hier unter ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ als Objekt menschlicher Betätigung verstanden werden. Dies beides aber ist nach Lc 10, 26—28; Mt 22, 36—40 der Inbegriff des ganzen Gesetzes. Die pünktliche Beobachtung der gleichfalls — im Unterschied vom Händewaschen und Fasten (Lc 5, 33 ff.; 11, 38) — im Gesetz gebotenen Zehntpflicht will Jesus so wenig tadeln [80]), daß er sie ausdrücklich für notwendig erklärt, daneben aber die mindestens ebenso ernstliche Beobachtung der höheren Pflichten der Nächsten- und Gottesliebe fordert. — Ein zweites Wehe (43) trifft die Pharisäer, weil sie, statt Gott über alles zu

---

[78]) ἀποδεκατοῦν heißt sowohl den Zehnten erheben oder empfangen (1 Sam 8, 15. 17; Hb 7, 5, dafür δεκατοῦν Neh 10, 38; Hb 7, 6), als den Zehnten entrichten (Gen 28, 22; Deut 14, 22; 26, 12). Nur letzteres paßt hier cf 18, 12, da die Phar. weder Priester noch Fürsten waren. — Neben der Minze (Strabo VIII p. 344 τὴν κηπαίαν μίνθην . . ., ἣν τινες ἡδύοσμον καλοῦσιν), welche auch Mt 23, 23 an erster Stelle erwähnt ist, nennt Lc statt des dort daneben genannten Dills und des Kümmels (Bd I^4, 652 A 75) τὸ πήγανον, was mit ῥυτή = Raute synonym ist, und schließlich alle anderen Küchengewächse.

[79]) LXX gebraucht κρίσις weit überwiegend für מִשְׁפָּט. Jes. 5, 7 ποιεῖν κρίσιν opp. ἀνομίαν, mit ersterem wechselt ebendort und Ps 105, 3 δικαιοσύνην, mit letzterem verbunden 2 Chr 9, 8; Jes 56, 1, auch mit ἐλεημοσύνη Ps 33, 5, mit ἔλεος und πίστις Mt 23, 23, mit ἀλήθεια 1 Makk 7, 8. Mn. der dies Wort nicht verstand und vom Gericht nichts wissen wollte, änderte κρίσιν in κλῆσιν und tilgte, um dies verständlich zu machen καὶ τὴν ἀγάπην, so daß seine Gemeinde nun las: „ihr laßt außer Acht die Einladung Gottes“ cf Lc 7, 30; 14, 16—24. — παρέρχεσθαι könnte an sich wie παραβαίνειν „übertreten“ heißen (so klass., zuweilen auch bibl. Deut 17, 2; 26, 13; Lc 15, 29), nur hier nicht, wo nicht von Geboten, sondern von pflichtmäßigem Verhalten die Rede ist; also „außer Acht, bei Seite liegen lassen“, wofür sofort παρεῖναι als synonym eintritt.

[80]) Den Satz ταῦτα — παρεῖναι om. Mn (GK II, 474). Daß auch Katholiken ihn anstößig fanden, zeigt die Tilgung in D d, ferner die Voranstellung desselben vor 42 in b, was auf eine Vorlage zurückweist, in welcher die Worte fehlten und sodann von einem Korrektor an verkehrter Stelle eingetragen waren; endlich die wunderliche Änderung in Sc (nicht so SsS^1): „Dies aber habt ihr getan und jenes aber habt ihr nicht fahren lassen.“

lieben, die ehrenvollen ersten Sitzplätze in den Synagogen und die Begrüßungen auf den Marktplätzen lieben. Viel tiefer in ihr inneres Leben greift das dritte Wehe, welches Jesus über sie ausruft, weil sie alten verfallenen und unkenntlich gewordenen Gräbern gleichen, über welche die Leute hingehen, ohne zu merken, daß sie über Gräber wandeln [81]). Während sie als lebendige Musterbilder der Frömmigkeit von ihrem Volk sich bewundern lassen, sind sie innerlich voll vermodernder Reste einer ehemals in Israel lebendigen Frömmigkeit, und sollten darum von ihren Volksgenossen, denen jede Berührung mit Leichnam und Grab als mehr oder weniger verunreinigend gilt, eher gemieden als verehrt werden. — Einer der anwesenden Gesetzeslehrer [82]), deren also mehrere unter den Gästen sich befanden, fühlt sich und seine ganze Zunft durch diese Reden getroffen. Indem er Jesus mit den Worten unterbricht (45): „Meister, indem du dies sagst, beleidigst du auch uns", gibt er zu verstehen, daß es in der großen Partei der Phar., zu der fast alle Rabbinen jener Zeit gehörten, allerdings Leute gebe, welche ohne eigenes Verständnis die Satzungen ihrer Lehrer ins Leben übertragen. Aber die drei Vorwürfe der Gleichstellung der Cerimonialgesetze mit den moralischen und religiösen Forderungen des mosaischen Gesetzes selber (42), der Ehrsucht und Eitelkeit (43) und des Mangels an lebendiger und warmer Frömmigkeit (44) schienen doch mindestens ebensosehr die schriftgelehrten Lehrer des Volks und Häupter der pharis. Partei zu treffen. Jesus läßt die Unterscheidung zwischen Phar. und Gesetzeslehrern in gewissem Sinne gelten, aber nur um gegen die letzteren als die verantwortungsvollen Führer noch besondere, nicht ebenso die Menge ihrer Anhänger treffende Anklagen zu erheben (46): „Auch euch Schriftgelehrten wehe! weil ihr die Menschen mit schwer zu tragenden Lasten belastet und selber mit keinem eurer Finger die

[81]) Ein wesentlich anderes Gleichnis bietet in gleichem Zusammenhang Mt 23, 27f., und doch besteht ein enger Zusammenhang zwischen beiden Überlieferungen, erstens dadurch, daß das Grab mit seinem Inhalt, den Resten eines entschwundenen Menschenlebens, ein treffendes Bild eines innerlich toten Menschen ist (Lc 11, 60; Ign. Philad. 6, 1 mit meinem und Lightfoot's Kommentar); zweitens aber auch dadurch, daß das jährliche Tünchen der Gräber vor dem Passa dazu diente, diese Stätten des Todes für jedermann wieder kenntlich zu machen s. Bd I³, 653.

[82]) *νομικός*, abgesehen von Mt 22, 35 (Tt 3, 9 rabbinische Zänkereien), im NT nur bei Lc und zwar 6mal als Bezeichnung des jüdischen Schriftgelehrten, neben seltenerem *νομοδιδάσκαλος* Lc 5, 17; AG 5, 37, hat kein genaues hebr. oder aram. Äquivalent wie das von Lc noch häufiger gebrauchte *γραμματεύς*, war bei den Griechen jener Zeit gebräuchliche Bezeichnung des praktischen Juristen, Advokaten, Notars u. dgl. (Epict. II, 13, 6—8; Artemid. onir. II, 2; IV, 33; IV, 80; Journ of hell. stud. 1890 p. 249 Nr. 23; Berl. äg. Urk. Nr. 326 vom J. 194 *νομικὸς Ῥωμαϊκός*, so auch Tt 3, 13), wofür vom 4. Jahrh. an meist *σχολαστικός*.

Lasten anrührt.“ Sie sind die Erfinder und Lehrer der kasuistischen Satzungen, durch welche aus dem mosaischen Gesetz, das eine Wohltat für das Volk sein sollte, ein drückendes Joch geworden ist. Wenn sie sich ernstlich bemühen, das Gesetz, wie sie es auslegen, auch selbst pünktlich zu beobachten, so ist doch auch das gegensätzliche Urteil wahr, daß sie sich wenig Mühe geben, die Last zu tragen, die sie anderen auferlegen. Denn diese Last besteht nicht in ihren willkürlichen Zusätzen zum Gesetz an und für sich, sondern in dem als göttlich anerkannten und dadurch die Gewissen der Frommen bindenden Gesetz, welches sie so falsch, wie Jesus z. B. Mt 5, 21 ff. gezeigt hat, auslegen, also in dem von ihnen mißdeuteten Gesetz Mose's (cf AG 15, 10), in welchem die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe die Hauptsache sind. Mit diesen Geboten nehmen es die Gesetzeslehrer ebensowenig genau wie die übrigen Phar. Von dem durch sie mißhandelten und nicht beobachteten Gesetz geht die Strafrede zu den Propheten über mit den Worten (47): „Wehe euch, weil ihr die Grabdenkmäler der Propheten baut, und eure Väter haben sie getötet. (48) So seid ihr also Zeugen für die Taten eurer Väter und heißet sie gut; denn diese töteten sie, ihr aber bauet.“ Die Ironie der Rede verkennend, hat man früh gemeint, sie in ihr Gegenteil verändern zu dürfen [83]). Jesus, der den verschwenderischen Ausdruck dankbarer Verehrung für den Lehrer, durch den man Gottes Wort empfangen hat, für alle Zeiten in seinen Schutz genommen hat und dadurch der Schöpfer und Schirmherr aller christlichen Kunst geworden ist [84]), wollte es selbstverständlich nicht rügen, daß man das Andenken der Propheten und Märtyrer durch Denkmäler ehre und lebendig erhalte. Wenn solche von den Nachkommen der Mörder errichtet werden, möchte dies sogar als eine würdige Sühne für die Missetaten der Vorfahren gelten. Wenn aber das Bauen kostbarer Denkmäler über den Gräbern der gemordeten Propheten von Leuten geschieht, welche die Propheten, die Gott ihnen selbst gesandt hat, mißachten oder verfolgen, und wenn das ein Ersatz dafür sein soll, daß sie das durch die Propheten der alten Zeit

[83]) D d *ἄρα μαρτυρεῖτε* (so statt *μάρτυρές ἐστε* nach Mt 23, 31 die meisten gegen ℵ B L, Orig. c. Cels. II, 75) *μὴ συνευδοκεῖν κτλ.*, ähnlich e (om. *μαρτυρεῖτε καί*) *nempe consentitis non placere vobis facta* etc., a b q *testimonima perhibetis non consentientes operibus* etc. Der Gedanke wäre hiernach: Ihr stimmt durch euer Bauen der Prophetengräber meinem Urteil zu, daß die Taten eurer Väter schändliche Mordtaten waren. — Mn scheint v. 48 getilgt zu haben. — Sc kam durch eine erst auf syrischem Boden entstandene Buchstabenänderung (אבנא Söhne, statt בנאי Erbauer) und zugleich unter dem Einfluß von Mt 23, 31 zu der Übersetzung: „und ihr seid die Söhne jener Mörder“. — Ss S^1 haben den richtigen Text bewahrt, nur daß S^1, wie die meisten jüngeren Zeugen, dem nach ℵ B D L, a d e l i r, Ss objektlosen *οἰκοδομεῖτε* hinzufügt *τοὺς τάφους αὐτῶν*.

[84]) Mt 26, 10 ff.; Jo 12, 3 ff.; Bd I^3, 677 f.; IV^3, 502.

und der eignen Gegenwart ihnen gebrachte Wort Gottes nicht zu Herzen nehmen [85]), so ist das nicht mehr eine Ehrung, sondern eine Verhöhnung der Propheten; denn es ist eine Betätigung derselben gottlosen Gesinnung, welche jene in den Tod gebracht hat. Wie jedes Begräbnis eine Besiegelung des Todes ist, so ist auch jedes in solchem Sinn erbaute Prophetengrab nur eine Bestätigung und Billigung der Mordtaten, welchen jene zum Opfer gefallen sind. Das Strafgericht dafür wird nicht ausbleiben. Wenn Jesus die Ankündigung desselben mit den Worten einleitet (49): „Darum sprach auch die Weisheit Gottes", so klingt das wie Einführung eines in der hl. Schrift verzeichneten Gotteswortes. Etwas wirklich Entsprechendes ist aber im AT nicht zu finden, und schon wegen der Erwähnung von Aposteln in dem so eingeleiteten Ausspruch ist nicht daran zu denken, daß in einer für uns verlorenen, nicht kanonisch gewordenen Schrift die ganze, ununterbrochen bis v. 51ª fortlaufende Weissagung enthalten gewesen sein sollte, welche Jesus sich aneignet und von der er versichert, daß sie an dem jüdischen Volk seiner Zeit sich erfüllen werde. Wahrscheinlich ist nur, daß Jesus in Erinnerung an die eine oder andere Stelle des AT's seiner eigenen Weissagung diese eigentümliche Fassung gegeben hat. Die Anklage Gottes gegen Israel bei Jer 7, 21—29 wegen seines beharrlichen Ungehorsams gegen die Propheten, die Gott seit dem Auszug aus Ägypten zu seinem Volk gesandt hat, und das Urteil der Verwerfung, das Gott deshalb über das Israel zur Zeit des Jeremias fällt [86]), klingt um so mehr zusammen mit der vorliegenden Strafrede Jesu, als an der Spitze jenes Gottesworts der Gegensatz zwischen dem beharrlichen Ungehorsam Israels gegen die wesentlichen Forderungen Gottes und dem daneben fortbestehenden Opferdienst zu scharfem Ausdruck gebracht ist (Jer 7, 21—23). Es ist auch begreiflich, daß älteste Kirchenlehrer durch Lc 11, 49 sich an das erinnern ließen [87]), was Prov 9, 3 von der personi-

---

[85]) Cf Lc 6, 23; 7, 30—35; 11, 32; 13, 34; AG 7, 52; 1 Th 2, 15.

[86]) Den ganzen Abschnitt Jer 7, 23—26 citirt Tert. c. Marc. IV, 31 p. 527, 16 ff. in Absätzen zu Mn's Text von Lc 14, 16—24. Er würde ihn schon zu Lc 11, 49—51 citirt haben, wenn nicht Mn diese Sätze getilgt hätte (GK II, 474). Besonders hervorzuheben ist Jer 7, 25 f nach LXX *καὶ ἐξαπεστειλα πρὸς ὑμᾶς τοὺς δούλους μου τοὺς προφήτας . . . καὶ ἐσχλήνωσαν τὸν τράχηλον αὐτῶν ὑπὲρ τοὺς πατέρας αὐτῶν* und v. 29 *ἀπεδοκίμασεν κύριος καὶ ἀπώσατο τὴν γενεὰν τὴν πονηρὰν ταύτην.*

[87]) Clem. strom. I, 81 citirt Prov 9, 3 zu Jo 10, 8 und scheint Ecl. proph. § 16 (wo er außerdem eine apokryphe Weissagung citirt *καὶ ἀποστελῶ ἐπ' αὐτοὺς ἀνθρώπους, ὃς πάσει αὐτοῖς*) und ebendort § 23 auf Lc 11, 49 Bezug zu nehmen. — Es ist hier nicht der Ort, allen Irrwegen nachzugehen, die A. Resch, Agrapha S 41 f. 97. 278 ff; Außerkan Parall III, 278 ff eingeschlagen hat. Nicht ganz unwichtig ist allerdings, was Orig. hom. 14, 6 zu Jer 15, 10 ed. E. Klostermann p. 110, 9 zwar nicht als seine Meinung, wie auch noch Ropes S. 15 annimmt, sondern als Meinung eines

fizierten Weisheit gesagt ist: ἀπέστειλεν τοὺς ἑαυτῆς δούλους, obwohl im Grundtext nicht von Dienern, sondern von Dienerinnen die Rede ist, welche die Weisheit aussendet, um zu dem in ihrem Hause bereiteten Mahle einzuladen. Daß aber Jesus hier die Weisheit Gottes redend einführt, wie er sie 7, 35 als eine die Lebensweise des Täufers und seiner selbst bestimmende und vom Volk sehr verschieden beurteilte Macht dargestellt hat, drückt, wie gerade dieses andere Beispiel zeigt, keineswegs den Gedanken aus, daß er selbst und zwar er im Unterschied von allen anderen Menschen die Person gewordene oder Fleisch gewordene göttliche Weisheit sei. Die Weisheit Gottes ist nichts anderes, als Gott selbst in seiner Weisheit, und wie die atl Erzähler und Dichter den Gedanken, daß Gott einen Beschluß gefaßt oder ein Urteil gefällt habe, dadurch ausdrücken, daß sie ihm Worte in den Mund legen, die keines Menschen Ohr gehört hat[88]), so Jesus hier. Gott hat in seiner Weisheit beschlossen, Propheten und Apostel zum jüdischen Volk und insbesondere zu den hier angeredeten Gesetzlehrern zu senden, den echten Söhnen der Prophetenmörder alter Zeit und den Todfeinden der größeren Propheten ihrer eigenen Zeit (cf 7, 26; 11, 32). Beschlossen hat dies Gott bereits, aber die Ausführung des Beschlusses gehört noch der Zukunft an. Wie am Vormittag desselben Tages (11, 29ff. s. oben S. 467f.) blickt Jesus auch jetzt in die Zukunft nach seinem Hingang. Dahin weist auch die Benennung der zu Sendenden als ἀπόστολοι[89]),

---

älteren christlichen Auslegers von Jer 15, 10 mitteilt, welche Or. ablehnt und bestreitet (ebendort p. 110, 18ff.). Ich erlaube mir die Stelle zu übersetzen: „Einer meiner Vorgänger befaßte sich mit der Stelle und sagte: dies sagte er (Jeremias) nicht zu seiner leiblichen Mutter, sondern zu der Mutter, welche die Propheten erzeugt. Wer anders aber erzeugt die Propheten, als die Weisheit Gottes? Er (Jeremias) sagte also: Wehe mir, o Mutter, als was für einen (Menschen) hast du mich geboren, o Weisheit? Die Kinder der Weisheit sind aber auch im Ev erwähnt: und es sendet die Weisheit ihre Kinder. Es heißt also: Wehe mir, meine Mutter, (o) Weisheit, als was für einen hast du mich geboren, als einen Mann, der Recht spreche? Wer bin ich, daß ich zu so großem geboren bin, daß ich Recht spreche und Streit schlichte wegen der Überführungen, wegen der Zurechtweisungen, wegen der Lehre an alle, die auf der Erde sind". Den Autor nennt Orig. nach seiner Gewohnheit nicht bei Namen, ebensowenig der anonyme Verf. des Scholion zu Jer 15, 10 bei Klosterm. z. St., der seine Kenntnis der Auslegung dem Orig. verdanken wird und daher nur noch unbestimmter wie Orig. über die Herkunft sich äußert (τινὲς statt τῶν πρὸ ἐμοῦ τις), aber richtig Lc 7, 35 citirt. Denn offenbar ist das ungenaue Citat des alten Auslegers (vielleicht Clemens Al. in den Hypotyposen?) durch gedächtnismäßige Mischung von Lc 7, 35 und Lc 11, 49 entstanden.

[88]) Gen 1, 26; 6, 3. 7; 8, 21 (zu seinem Herzen); 11, 6f.; Ps 2, 7f.: 82, 8; 110, 1. Cf auch Hb 1, 6; 10, 5.

[89]) Auch Mt 23, 34 stellt προφήτας voran, vermeidet aber den Namen τοὺς ἀποστόλους, den Lc auch nur eingesetzt hat, um die richtige Deutung

denn damit sind jedenfalls in erster Linie die 12 Jünger gemeint, denen Jesus nach Lc 6, 13 diesen Namen als Titel gegeben hat. Der voranstehende Name *προφῆται* kann dann nicht andere Prediger bezeichnen, welche im Unterschied von den Aposteln Propheten wären. Denn die christlichen Propheten der Apostelzeit sind nicht an Israel, sondern an die christliche Gemeinde gesandt worden, und wenn auch einzelne von ihnen, wie Silas-Silvanus, Missionsprediger geworden sind, war das nicht in ihrem Prophetenberuf begründet. Es werden also vielmehr die Apostel und andere, die neben ihnen als Prediger des Ev auszogen (cf Lc 10, 4; AG 8, 4), zugleich auch Propheten genannt, und zwar zuerst so, um sie mit den früheren Propheten, von denen vorher die Rede war, als Verkündiger von Gottes Wort in eine Reihe zu stellen (cf 6, 23. 26; Mt 10, 41). Daß diese noch bevorstehende Sendung neuer Propheten und Prediger des Ev keine Gnadenerweisung, sondern ein Strafgericht für das jüdische Volk und seine Lehrer sein wird, sagt schon die Anknüpfung dieser Aussage durch *διὰ τοῦτο* an das vernichtende Urteil über die anwesenden Gesetzeslehrer (47 f.), und das *καί* hinter *διὰ τοῦτο* sagt, daß diese Sendung eine der auf Prophetenmord gerichteten Gesinnung jener entsprechende Strafe sei. Diese Gesinnung werden sie auch an den kommenden Propheten und Aposteln betätigen, einige von ihnen töten und verjagen [90]). Auch dies ist inbegriffen in das göttliche Strafgericht, denn es soll dem Zweck dienen (50 f.), „daß das Blut aller Propheten, das seit Grundlegung der Welt vergossen wurde, dieser Generation abgefordert (d. h. diese dafür zur Rechenschaft und Strafe gezogen) werde, von dem Blute Abels an bis zu dem Blute des Zacharias, der zwischen dem Brandopferaltar und dem Haus (d. h. dem Tempelhaus) [91]) ums Leben kam". Dies Wort der

der Weissagung sicher zu stellen. Dadurch aber ist ihm anderes entgangen. Hätte Lc nämlich wie Mt statt dessen *σοφοὺς καὶ γραμματεῖς* geschrieben, so wären erstens die künftigen Prediger nicht nur in Parallele mit den früheren Propheten, sondern auch in Gegensatz zu den Prophetenmördern gestellt; denn schon *σοφοί* auch ohne *γραμματεῖς* erinnerten an den Ehrentitel der Gesetzeslehrer חכמים (cf Lc 7, 21; Mt 11, 25 Bd 1[3], 441 A 42); und zweitens würde die Einführung der Weisheit Gottes mehr veranlaßt erscheinen. Es würden die Gedanken von 1 Kr 1, 19—25 anklingen.

[90]) Zu *ἐξ αὐτῶν* sc. *τινας* cf Bd 1[3], 655 A 82; 707 A 75; IV[2], 114 A 16. — *ἐκδιώξουσιν* verdient vor *διώξουσιν* den Vorzug erstens als das seltenere Wort (nur noch 1 Th 2, 15, in ganz gleichem Zusammenhang) und zweitens, weil das Verfolgen im allgemeineren Sinn doch wohl vor dem Töten stehen würde. Gemeint ist, daß während ein Stephanus und Jakobus Zebedäi getötet wurden, andere wie Philippus, Paulus, Petrus zur Flucht von Jerusalem gezwungen wurden.

[91]) Nur hier im NT ganz deutlich (cf Mt 23, 38 — Lc 13, 35 mit *ἔρημος*) das echt jüdische *ὁ οἶκος* = הבית für *ὁ ναός*, das eigentliche Tempelhaus im Unterschied von *τὸ ἱερόν*. Die verkehrte Meinung, zu welcher die Parallele

göttlichen Weisheit bestätigt Jesus seinerseits, das Stichwort wiederholend (cf 10, 21): „Wahrlich ich sage euch, es wird gefordert werden von dieser Generation.“ Obwohl Abel überhaupt keine Nachkommen gehabt hat und die Nachkommen seines Mörders Kain die Sintflut nicht überlebt haben, beginnt doch mit Abel die Reihe der Märtyrer, für deren Ermordung Jesus das jüdische Volk seiner Zeit als die Söhne der Prophetenmörder verantwortlich macht, weil die Schrift, deren Auslegung und Anwendung den Beruf der angeredeten *νομικοί* ausmacht, zu Anfang ihres ersten Buchs (Gen 4) von Abels Tod, wie gegen Ende ihres letzten Buchs (2 Chron 24, 20—22) von der Ermordung des Priestersohnes Zacharias berichtet. Alle Schriftgelehrsamkeit der Gesetzeslehrer hat ihnen nicht dazu gedient, die in ihrer hl. Schrift bezeugte Geschichte sich zum warnenden Zeugnis dienen zu lassen. Die Schrift ist für sie und nicht nur für sie, sondern auch für das Volk, dessen Lehrer sie sind, ein verschlossenes Buch geworden. Das sagt ihnen der letzte Weheruf (52): „Wehe euch Gesetzeslehrern, ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis hinweggenommen; ihr selbst seid nicht hineingegangen und habt die, welche hineingehen [92]), daran gehindert.“ Im Unterschied von dem ähnlichen Spruch Mt 23, 13, wo das Himmelreich als der Raum genannt ist, um dessen Erschließung oder Sperrung es sich handelt, kann hier nur die hl. Schrift als solche gedacht sein; denn erstens gilt nur von dieser, nicht vom Gottesreich, daß es sich vor allem um Erkenntnis oder Verständnis handelt, um hineinzukommen, und um einen Schlüssel, also ein Mittel, in einen verschlossenen Raum zu gelangen; und zweitens haben die Schriftgelehrten doch jedenfalls nicht den Schlüssel des Himmelreichs in der Hand gehabt, so daß sie hätten öffnen oder auch durch Entfernung des Schlüssels [93]) den Eintritt in das

---

Mt 23, 35 die Handhabe geboten hat, daß Zacharias einen mehr als 30 Jahre nach dem Tode Jesu gemordeten Juden bezeichne, braucht hier nicht noch einmal widerlegt zu werden s. Bd I[3], 656.

[92]) *τοὺς εἰσερχομένους* bezeichnet hier selbstverständlich nicht die Hineinkommenden, die man ja nicht mehr hindern könnte, einzutreten, sondern die, welche sich auf dem Weg zur verschlossenen Türe befinden oder etwa auch dort angelangt, einzutreten wünschen.

[93]) Statt *ἤρατε* haben D, 157, a b c l e q, Ss Sc, Diat. ar. (nicht S[1]) *ἐκρύψατε*. So auch in einem apokryphen Fragment (Oxyrh. Pap. IV p. 23 vgl. N. kirchl. Ztschr. XVI, 99) nach unschwerer Ergänzung *τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως ἐκρύψατε, αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοῖς εἰσερχομένοις οὐκ ἀνεῴξατε.* — *αἴρειν* kann hier nicht heißen: einem anderen etwas fortnehmen, um es sich selbst anzueignen (Lc 6, 29. 70; 19, 24. 26); denn wer wären die früheren Besitzer des Schlüssels (d. h. der als Schlüssel dienenden Erkenntnis), welchen die Rabbinen diesen Schlüssel entrissen hätten? und was hätten die Rabbinen damit machen wollen und wirklich gemacht? Vielmehr weggenommen von dem Ort, wo er zu finden war, und fortgeschafft oder weggeworfen haben sie ihn (so *αἴρειν* Lc 8, 12; 23, 18; Jo 1, 29; 19, 15).

Himmelreich anderen unmöglich machen können. Dies gilt dagegen von der Schrift. Diese bedarf eines Schlüssels, durch den sie geöffnet wird und eines Schriftkundigen, der ihren Inhalt den Unkundigen zugänglich, d. h. verständlich, macht[94]). Es hat seit dem Verstummen der echten Prophetie in Israel nicht an Männern gefehlt, welche aus innerem Drang das nationale Schrifttum der Vorzeit zum Gegenstand anhaltender Forschung machten und sich berufen fühlten, der Gemeinde zum Verständnis ihrer als heilig geltenden Schriften zu verhelfen. Aber die Rabbinen jener Zeit sind nach dem Urteil Jesu weder selbst in den Kern dieser Schriften eingedrungen, noch haben sie, durchdrungen von deren Geist und Kraft, ihren Volksgenossen das Verständnis derselben erschlossen, sondern haben durch die Art ihrer Schriftbehandlung die alten Schriften für sich selbst und ihre Schüler erst recht unverständlich und unfruchtbar gemacht.

Angesichts dieser schweren Anklagen erscheint nichts begreiflicher, als daß (53. 54) von diesem Augenblick an[95]), nachdem Jesus den Speisesaal und das Haus des Phar. verlassen hat, die so Angeklagten, nicht immer dieselben Personen, aber doch Leute ihres Standes und ihrer Parteirichtung, anfingen, einen gewaltigen Groll gegen ihn zu hegen[96]) und ihn bei jeder Gelegenheit in schulmeisterlichem Ton über mancherlei Dinge auszufragen[97]), ihm

[94]) Lc 24, 32 *διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς*, daneben v. 45 in bezug auf die Schriftauslegung *διήνοιξεν αὐτοῖς τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς*.

[95]) *Κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ* wird mit ℵ B C L, einigen Min, Sah Kop, S[3] Rand zu lesen sein; denn die LA *λέγοντος δὲ αὐτοῦ ταῦτα πρὸς αὐτούς*, vollends mit dem Zusatz (D X, 157, Ss Sc, a b c . . .) *ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ*, bei wenigen auch noch *κατῃσχύνθησαν καί*, ist mit der Situation in Lc 11, 37—52 unverträglich und entstand teils aus Rücksicht auf Mt 23, 1, teils aus Mißverständnis des Folgenden s. A 96. — *κἀκεῖθεν* ist schwerlich örtlich zu verstehen und mit *ἐξελθόντος* zu verbinden, sondern als Zeitangabe (cf AG 13, 21; Mr 10, 1, *ἐκ τούτου* Jo 6, 66; 19, 12; *ἀπὸ τότε* Lc 16, 16) mit *ἤρξαντο*, und nur dann passend vorangestellt.

[96]) Die Varianten *ἔχειν, ἀνέχειν, ἐπέχειν, ἐλέγχειν* statt *ἐνέχειν* und die mannigfaltigen Übersetzungen (z. B. Ss Sc „er begann den Schriftg. u. Phar. zu mißfallen") sprechen für die Seltenheit oder auch Dunkelheit des Ausdrucks. Gen 49, 23 c. dat. pers., wie es scheint, mit dem Bogen auf jemand zielen (oder schießen), Mr 6, 19 in gleicher Konstruktion, vielleicht auch ähnlicher Bedeutung. Auch Lc 11, 53 ist ein Dat. pers. wohl aus dem folgenden *αὐτόν* zu entnehmen. Intransitiv ist dieser Gebrauch kaum zu nennen (so Plut. Pompej. 71 „stecken bleiben"); denn wie zu *προσέχειν τινί* (sc. *τὸν νοῦν*), ergänzt sich auch zu *ἐνέχειν* außer dem Dativ noch ein Akkusativ und zwar Mr 6, 19; Lc 11, 53 vielleicht das bei Herodot (I, 118; VI, 119; VIII, 27) regelmäßig beigefügte *χόλον*. Zu dem *δεινοῖς* des Lc cf Herod. VI, 119 *ἐνεῖχε σφι δεινὸν χόλον*. Cf Wohlenberg Bd II, 181 A 59.

[97]) *ἀποστοματίζειν* (*αὐτόν*) ist ein altes, aber wie es scheint selten gebrauchtes und daher von den Abschreibern der Evv durch andere Wörter ersetztes und von den alten Übersetzern sehr verschieden aufgefaßtes Wort D, 69 dafür *συμβάλλειν αὐτῷ* (e *conferre illi*, b i l q r *committere cum illo*, *altercari cum illo*, Ss Sc „und sie disputirten mit ihm"; wie Sah Kop

auflauernd, um etwas aus seinem Munde zu erhaschen, was ihn ins Unrecht setzen und sie vor dem Volk rechtfertigen könnte. Im Verhältnis Jesu zu den pharisäisch gesinnten Rabbinen bewährte sich von jetzt an immer deutlicher das am Morgen desselben Tages gesprochene Wort 11, 23.

3. Eine Mahnrede an die Jünger vor den Ohren des Volkes 12, 1—53. Wenn der Leser erwarten möchte, daß Lc nunmehr Beispiele von arglistigen Fragestellungen und heftigen Angriffen der Phar. berichten werde, wird er zunächst enttäuscht. Erst 13, 31 hört man wieder und von da an immer wieder von Begegnungen Jesu mit diesen seinen Gegnern [1]). Der Zusammenhang von 12, 1—53 mit dem vorigen ist zunächst ein äußerlich geschichtlicher. Während die durch die letzten Streitreden (11, 14—52) entstandene und in 11, 53 f. geschilderte Sachlage und Stimmung andauerte [2]), vielleicht noch am Nachmittag desselben Tages, in dessen Mittagsstunde uns 11, 37 versetzte, sieht sich Jesus wieder von Volkshaufen umringt, die sich in so großer Menge und mit solcher Gewalt an ihn herandrängen, daß einer den andern niedertritt (cf 5, 1; 11, 29 f. oben S. 466 A 50). Einen engeren Kreis um ihn bilden auch diesmal die Jünger, ohne die er im Hause des Pharisäers verweilt hatte. An diesen engeren Kreis wendet Jesus sich zunächst, aber so, daß das Volk ihm zu-

genau?). Einige Min ἐπιστομίζειν (Vulg *os eius opprimere*, ganz anders Tt 1, 11), L S 𝔍 Ol . . ἀποστομίζειν. — Der Ableitung nach scheint es urspr. = ἀπὸ στόματος εἰπεῖν Xen. memor. 3, 6, 9 „auswendig hersagen" im Gegensatz zum Ablesen aus einem Buch. Damit kommt man auch bei Plut. Theseus 24 zur Not aus. Dagegen Plato Euthyd. 276c. 277a c. dat. pers. und acc. rei vom Lehrer, der dem Schüler solange etwas vorsagt, auch wohl abfragt, ihn verhört, bis dieser es nachsprechen kann. In bezug auf diese Stellen Pollux II, 102 ἀποστοματίζεσθαι δὲ τοὺς παῖδας Πλάτων που λέγει οἷον ὑπὸ διδασκάλων ἐρωτᾶσθαι τὰ μαθήματα ὡς ἀπὸ στόματος λέγειν. Der Lexikograph setzt also durch seine passive Konstruktion das von Lc gebrauchte ἀποστοματίζειν c. acc. pers. voraus und gibt ihm, wahrscheinlich nach einem wirklichen, bei Plato noch nicht deutlichen Gebrauch, eine auch bei Lc vorzüglich passende Bedeutung.

[1]) 13, 31—35; 14, 1—24; ferner alles zwischen 15, 2 und 16, 14, woran sich weiter 16, 15—31 anschließt; 17, 20 f.

[2]) ἐν οἷς im NT nur hier und AG 24, 18; 26, 12; Polyb. XV, 8, 13 (cf I, 13, 4 v. l.) unterscheidet sich von dem zeitlich gemeinten ἐν ᾧ Lc 5, 34; Mr 2, 19; Jo 5, 7 (wenig anders Lc 19, 13); Polyb. IV, 10, 8 vor allem dadurch, daß ἐν ᾧ rein relativisch gebraucht wird, so auch klassisch, dagegen ἐν οἷς wie ein *quae quum ita essent* ein καὶ ἐν τούτοις vertritt (cf Kühner-Gerth II, 434 ff.), ähnlich ἐν τούτοις Eus. h. e. IV, 21, auch ἐφ' οἷς Eus. I, 2, 20 = ἐπὶ τούτοις III, 4, 11 cf Einl II³, 643 a. E. — Aber auch der Unterschied des Numerus kommt in Betracht; denn ἐν οἷς läßt sich nicht durch einen Zeitbegriff ergänzen wie ἐν ᾧ durch χρόνῳ oder καιρῷ (cf ἀφ' ἧς sc. ἡμέρας AG 24, 11), sondern weist auf die vorher angegebenen Umstände und bezeichnet deren Fortdauer und somit mittelbar die Gleichzeitigkeit der Haupthandlung mit denselben. Über die Textvarianten s. folgende A.

hört. Dies wäre aber höchst gleichgiltig und die Schilderung in v. 1ª sehr überflüssig, wenn sie sich nur auf die Lage der Dinge während der Ansprache an die Jünger (1ᵇ—12) bezöge, und nicht vielmehr auf den ganzen Inhalt von c. 12 und dazu diente, den wiederholten Wechsel zwischen Ansprachen an die Jünger und an das Volk erklärlich zu machen. Infolge einer aus dem Volkshaufen an ihn gebrachten Bitte (13) gibt er nicht nur dem Bittenden Antwort, sondern benutzt den Anlaß zu einer warnenden Ansprache an das Volk (15—21). Wenn er dann wieder zur Belehrung der Jünger übergeht (22—53), geschieht es doch in so gemeinverständlicher Form, daß die Frage veranlaßt erscheint (41), ob seine Rede den Jüngern oder vielmehr allen Anwesenden gelte. Das Verhältnis des engeren und des weiteren Hörerkreises ist ein ähnliches wie bei der Bergpredigt nach 6, 21—7, 1. Es handelt sich, wie die Auslegung im einzelnen zeigen wird, nach Meinung und Absicht des Lc nicht um eine willkürlich zusammengestellte Sammlung von Aussprüchen Jesu, sondern um eine große, mehrmals durch Zwischenreden, teils aus dem Volk, teils aus dem Kreise der Jünger unterbrochene und in ihrem Fortgang bestimmte Rede. Wie diese Rede zeitlich aufs engste mit dem vorigen Stück verknüpft ist, so auch durch die Fortdauer der im vorigen dargestellten Sachlage und Stimmung.

Vor den Ohren des in zahllosen Haufen ihn umdrängenden Volkes[3]) und noch tief erregt von den Gedanken, die in den Weherufen über die Phar. hervorgebrochen waren, spricht Jesus zu seinen Jüngern (1): „Vor allem[4]) hütet euch vor dem Sauer-

---

[3]) Auch wenn man *τῶν μυριάδων* nicht als Zahlwort = 10000, sondern als Bezeichnung einer zahllosen Vielheit nimmt (cf AG 21, 20; Plato legg. p. 804 E *μυριάδες ἀνθρώπων*), bleibt der Ausdruck des Artikels wegen auffällig. Er scheint auf v. 29 zurückzuweisen und vorauszusetzen, daß dieselben Volkshaufen, die vor dem Eintritt Jesu in das Haus des Pharisäers um ihn und seine Gegner sich drängten, sofort wieder anwesend waren, nachdem Jesus das Haus wieder verlassen hatte. Dies hat aber auch nichts Unwahrscheinliches; denn, wenn Jesus die Strafrede 11, 39—52, wie man nach v. 37—38 annehmen muß, gehalten hat, unmittelbar nachdem die Gäste sich zum Mahl niedergelassen hatten, und wenn kaum denkbar ist, daß er nach so heftigen Worten noch länger an der Tafel geblieben sein sollte, so wird sein Aufenthalt im Hause des Pharisäers von sehr kurzer Dauer gewesen sein. — Sowohl die Seltenheit des *ἐν οἷς* als die Seltsamkeit des Artikels vor *μυριάδων* wird die v. l. hervorgerufen haben *πολλῶν δὲ ὄχλων συμπεποιημένων κτλ.* So D, wesentlich ebenso alle Lat (außer *d*, der Interlinearversion von *Δ*), auch Vulg, Ss Sc, ähnlich Rand von S¹, nur *μυριάδων* statt *ὄχλων*.

[4]) *πρῶτον* (om Mn, b nur. Vulg. Lucifer p. 23, 6 [nicht a e . . .], Ss [nicht Sc]) haben Lachm., Tschd., W.-Hort, Blaß u. a. gegen die Wortstellung zum Vorigen gezogen, wo es neben *φέξατε* besonders überflüssig ist. Zum Folgenden gezogen hat es auch ohne nachfolgendes *δεύτερον, εἶτα, ἔπειτα* und auch ohne hinzutretendes *πάντων* (1 Tm 2, 1; Herm.

teig der Phar., welcher Heuchelei ist[5]." Anstatt seinem Zorn über die Phar. nun auch hinter ihrem Rücken weiter freien Lauf zu lassen, läßt er es sich, wie bei anderen Gelegenheiten[6], angelegen sein, den Jüngern zum Bewußtsein zu bringen, daß auch sie nicht über die Versuchung zur Heuchelei erhaben sind, d. h. in Worten und äußerem Gebaren sich anders zu geben, als sie innerlich gesonnen und beschaffen sind. Man kann auch in strenger Verurteilung der Phar. pharisäische Selbstgerechtigkeit betätigen und eben dadurch in Heuchelei verfallen. Entweder als Begründung der Wahrung vor der Heuchelei oder als eine die Gleichsetzung des phar. Sauerteigs mit der Heuchelei ergänzende Erläuterung[7] dient der allgemeine Satz (2): „Nichts ist eingehüllt, was nicht enthüllt werden wird, und verborgen, was nicht bekannt werden wird." Heuchelei erreicht ihren Zweck nicht auf die Dauer; aber auch für alles, was durch andere Umstände als durch heuchlerische Absicht eine Zeit lang der allgemeinen Kenntnis entzogen ist, kommt die Zeit, da es ans Licht der Öffentlichkeit gezogen wird. Alle Hörer dieser Rede, die Jünger wie das Volk, sollen bedenken (3), daß dieser Regel entsprechend[8] alles, was

---

mand. 1), wie so oft (Mt 6, 33; Lc 10, 5 s. oben S. 411 A 67; 2 Pt 1, 20; 3, 3), den Sinn eines *πρὸ πάντων* Jk 5, 12; 1 Pt 4, 8.

[5]) Die nur durch B L, Sah, e bezeugte Stellung von *τῶν Φαρισαίων* hinter *ὑπόκρισις*, wonach der Satz *ἥτις ἐ. ὑπόκρ. τ. Φαρ.* eine Deutung des durch nichts näherbestimmten *τῆς ζύμης* sein sollte, ist sachlich unerträglich. Denn nicht der Sauerteig an sich (Lc 13, 21; 1 Kr 5, 6—8; Gl 5, 9), sondern nur der den Phar. anhaftende, deren ganze Denkweise und Lebenshaltung bestimmende Sauerteig ist Heuchelei, besteht in ihrer Heuchelei (Mr 8, 15; Mt 16, 6 cf Mt 6, 2. 5. 16; 15, 7; 22, 18; 23, 13—15. 28). Dieser Sinn aber könnte bei dieser Wortstellung nur durch ein parenthetisches *τουτέστιν τῆς ὑποκρίσεως* (Hb 10, 20; 1 Pt 3, 20) ausgedrückt werden. Die Worte *ἥτις ἐ. ὑπόκρ.* sind vielmehr einer jener nur der Form nach relativischen, logisch selbständigen, einen neuen Gedanken einführenden Sätze = „und dieser pharis. Sauerteig ist Heuchelei" cf Kl 3, 5; Gl 4, 26; 1 Tm 3, 15, auch Lc 7, 47 (oben S. 326 A 29); 10, 42, auch 12, 1 (s. vorhin A 2) und Bd. VI, 145 A 81. Es ist also mit allen vorher nicht genannten Textzeugen von Mn an *τ. Φαρ.* hinter *ζύμης* zu stellen.

[6]) Mt 16, 6. 11 = Mr 8, 15. Der Anlaß ist ein völlig anderer, als der aus dem Zusammenhang bei Lc (cf 11, 39—48) sich ergebende und es fehlt dort völlig die Deutung des Sauerteigs als Heuchelei. Sachlich näher liegt die Vergleichung mit Mr 7, 1—23 = Mt 15, 1—20, wozu Lc keine Parallele bietet.

[7]) Letzteres, wenn mit Mn, A B C L . . . $\Delta\Pi\Psi$ . . . fam[1]. meisten Lat (b . . . Vulg), Sah Kop, S^1S^3 Text *δέ* gelesen wird, ersteres, wenn *γάρ* mit D, a d, Ss Sc S^3 Raud (wahrscheinlich aus Mt 10, 26; Lc 8, 17 = Mr 4, 22). Vielleicht ist nach ℵ* Ferr., r aur keins von beiden echt. — *συγκεκαλυμμ.* weist bestimmter als *κεκαλ.* Mt 10, 26 oder gar *κρυπτόν* Mr 4, 22; Lc 8, 17 auf eine durch bewußtes Zudecken und allseitiges Verhüllen bewirkte Unsichtbarkeit cf Gen 9, 23; 1 Reg 21, 4; Sirach 26, 8 und war im Unterschied von den genannten Parallelen hier am Platz, weil es sich nur hier um Heuchelei handelt. Cf oben S. 299 zu 6, 42 f.

[8]) *ἀνθ' ὧν* (wofür c gelesen zu haben scheint *ἄνθρωπος* mit folgendem

sie im Finstern gesagt haben, (dereinst) im Licht wird gehört werden und, was sie in den Kammern (einander oder anderen Leuten) ins Ohr geflüstert haben, auf den Dächern wird ausgerufen werden. Die Versuche, ihre wahre Meinung vor den Leuten zu verbergen, werden ihnen also nichts helfen. Vor anderen aber sollen die Jünger solcher Geheimtuerei sich enthalten, mit deren Beruf sie sich am wenigsten verträgt s. oben S. 344 f. zu 8, 16 f. Da es vor allem die Menschenfurcht ist, die sie dazu verleiten könnte, die Wahrheit, welche zu bezeugen aller Jünger Jesu Beruf ist, zu verschweigen oder geradezu zu verleugnen, so richtet Jesus an seine Jünger insonderheit die einerseits ermutigenden, andrerseits aber auch ernst warnenden Worte v. 4—9. Ermutigen muß es sie, daß Jesus sie als seine Freunde (4) nicht nur seinen Feinden gegenüberstellt, sondern auch von der unentschiedenen Volksmasse unterscheidet; ferner der Hinweis auf das Unvermögen seiner und ihrer Feinde, ihnen anderen als leiblichen Schaden zuzufügen, sowie auf die Fürsorge Gottes auch für ihr leibliches Ergehen, und endlich die Verheißung, daß Jesus zu einem jeden, der sich vor den Menschen zu ihm bekennt, also nicht bloß zu dem Martyrer, der sein Leben dafür geopfert, sondern auch zu dem, welchem kein Haar darum gekrümmt wird, sich vor den Engeln Gottes (als zu seinem Angehörigen und Liebhaber) bekennen werde. Als ernste Warnung aber wirkt die Forderung der Furcht vor Gott, ohne welche die Menschenfurcht nicht überwunden wird, und die Begründung dieser Forderung durch die Erinnerung, daß Gott die Macht besitzt, nicht nur zu töten, sondern auch den Gestorbenen an den Ort der Qual zu versetzen (cf 16, 24. 28), und durch die Drohung, daß der Jünger Jesu, der ihn verleugnet, in dem Gericht, in welchem über das schließliche Schicksal der Menschen entschieden werden wird, keinen Fürsprecher haben, sondern verleugnet werden wird. Daß diese Sätze (4—9) Mt 10, 28—33 wesentlich gleichlautend[9]) als Be-

---

ὃς . . . εἶπεν) ist hier nicht wie 1, 20; 19, 44; AG 12, 23; 2 Th 2, 10 und überhaupt gewöhnlich = ἀντὶ τούτου ὅτι *propterea quod*, „in Vergeltung, Erwiderung, Folge davon, daß" (die Lat hier meist *quoniam*, Ss Sc S¹, Kop γάρ), sondern, wie Sah, auch wohl e (*propter quod*) verstanden, umgekehrt das Folgende auf das Vorige gründend = ἀντὶ τούτου Eph 5, 31 (aus Gen 2, 24, wo LXX ἕνεκεν τούτου) cf Blaß Gr. § 40, 1, auch die Bemerkungen zu οὐ εἵνεκεν 4, 18 oben S. 236 A 24.

[9]) Zur Auslegung cf Bd I³, 411 f. und hier oben S. 378 zu 9, 26, einem mit 12, 9 wesentlich gleichbedeutenden Spruch. Weder die Übereinstimmungen noch die Abweichungen zwischen Lc 12, 4—9 und Mt 10, 28—33 sehen darnach aus, daß sie durch Entlehnung oder absichtsvolle Änderung entstanden seien. Cf z. B. Mt 29 mit Lc 6: „Werden nicht zwei (Lc fünf) Sperlinge um einen Aß (Lc zwei Asse) verkauft, und auch nicht einer derselben wird zur Erde fallen ohne euren Vater (Lc ist vergessen vor Gott)." — Daß v. 9 in e u. Ss (nicht Sc) fehlt, erklärt sich

standteil der großen Instruktionsrede zu lesen sind und zwar im Anschluß an zwei Sätze (Mt 10, 26. 27), welche den bei Lc (v. 2. 3) vorangehenden mindestens sehr ähnlich lauten [10]), kann nichts gegen den Eindruck beweisen, daß bei Mt eine vom Schriftsteller mit bewußter Kunst hergestellte Erweiterung einer bei der angegebenen Gelegenheit gehaltenen Rede Jesu durch verwandte, aber bei anderer Gelegenheit gesprochene Worte Jesu vorliegt, Lc dagegen im ganzen c. 12 nichts anderes als die Überlieferung von einer einzigen, einige Male durch Zwischenfälle unterbrochenen Rede Jesu wiedergibt, welche durch die Zeitangaben 12, 1 und 13, 1, sowie durch eine natürliche Gedankenverbindung sowohl mit 11, 37—54 als mit 13, 1—9 verkettet ist. Dies wird auch gelten von dem folgenden Satz (10): „Und jedem, der ein Wort gegen den Menschensohn sagen wird, wird es vergeben werden; dem aber, der gegen den hl. Geist eine Lästerung aussprechen wird, wird sie nicht vergeben werden.“ Dafür, daß Lc diesen Satz nicht nach eigenem Gutdünken hieher gestellt, sondern als einen Bestandteil der mit v. 1. beginnenden Rede und insbesondere des an die Jünger gerichteten Teils dieser Rede (4—12) überliefert bekommen hat, spricht erstens seine Anfügung durch *καί* ohne jede Andeutung einer Unterbrechung der Rede (cf dagegen oben S. 241 A 39). Zweitens der Umstand, daß auch in den durch ein *δέ* wiederum als unmittelbare Fortsetzung der Rede eingeführten Sätzen (11. 12) wiederum vom hl. Geist die Rede ist, und zwar als von einer den Jüngern verliehenen, durch sie sich vor der Welt offenbarenden Kraft. Alles in v. 4—12 den Jüngern Gesagte dient offenbar wesentlich dem gleichen Zweck. Vor den Menschen, die sie hassen und bis auf den Tod verfolgen, sollen sie sich nicht fürchten, sondern vor Gott allein (4. 5). Im Vertrauen auf Gott sollen sie sorglos sein wie die Vögel (6. 7). In der Gewißheit, daß Jesus sich im Endgericht vor Gott zu ihnen bekennen wird, wenn sie ihn vor den Menschen bekannt haben, sollen sie

---

nicht daraus, daß schon Lc 9, 26 = Mr 8, 38 ein sehr ähnlicher Spruch stand; auch nicht daraus, daß die unpersönliche Fassung des Spruchs in Lc 12, 9 im Vergleich mit Lc 9, 26 = Mr 8, 38 und mit der eigentlichen Parallelstelle Mt 10, 33 Anstoß erregte, sondern einfach als mechanischer Schreibfehler infolge des Gleichlautes der Satzschlüsse in Lc 12, 8 und 9.

[10]) Während Mt 10, 26, abgesehen von *κεκαλ.* (s. vorhin A 7), mit Lc 12, 2 übereinstimmt, verbindet nur Mt (27) hiemit ein förmliches Gebot an die Apostel; aber auch Lc 12, 3 wird die vorangehende Regel auf die Jünger angewandt, und aus dem Zusammenhang mit der Warnung von 12, 1 und mit der nachfolgenden Begründung (4—9) ergibt sich auch für 12, 2—3 die Bedeutung einer indirekten Anweisung für die Jünger in bezug auf die Ausübung ihres Berufs. Ganz ähnlich verhält es sich mit der bei anderer Gelegenheit erfolgten Berufung auf denselben Gemeinplatz Lc 8, 17 = Mr 4, 22 vermöge des Zusammenhangs mit dem dort vorangehenden Gleichnis Lc 8, 16 = Mr 4, 21 = Mt 5, 15 f.

sich jederzeit mutig und freimütig zu ihm bekennen (8. 9). Wenn aber die Leute sie vor die Synagogen und die Obrigkeiten bringen, um sie anzuklagen und ihre Bestrafung herbeizuführen, sollen sie sich keine Sorge darum machen, wie oder womit sie sich verteidigen, oder was sie sagen sollen; denn der hl. Geist wird sie in eben der Stunde, in der sie sich zu verteidigen haben, lehren, was sie sagen sollen (11. 12). Aus diesem Zusammenhang ergibt sich auch der Sinn des zwischen v. 9 und 11 gestellten Satzes von v. 10. Er enthält nicht eine Warnung der Jünger vor Lästerung des hl. Geistes, die ihnen ebensofern liegt, wie eine Lästerung Jesu, sondern eine Ermutigung der Jünger, die seine Freunde sind, gegenüber den Menschen, welche jetzt ihren Meister lastern und, wenn er für die Welt nicht mehr sichtbar ist, den hl. Geist lästern werden, der durch seine Jünger reden und das Werk Jesu fortsetzen wird. Für die gegenwärtige Verlästerung Jesu mag seinen Feinden Verzeihung zu teil werden; für die zu erwartende Verlästerung seiner Jünger, sofern sie zugleich eine Verlästerung des durch sie zeugenden hl. Geistes ist, gibt es keine Vergebung. Darum haben die Jünger keinen Grund vor den Lästerern sich zu fürchten[11]). Von Verlästerungen des Menschensohnes durch die Phar. war schon bisher manches bei Lc zu lesen (5, 21. 30; 6, 7; 7, 39; 11, 15), und auf weitere Ausbrüche ihres Zorns war der Leser eben erst 11, 53 f. vorbereitet. Daß aber die von Lc in c. 12 wiedergegebene Tradition auch in diesem Punkt guten Grund hat, zeigt das indirekte, aber auch unabhängige Zeugnis des Mt, der mitten zwischen Sätze, die bei Lc 12, 2—12. 51—53 ihre Parallelen haben (Mt 10, 17—20. 26—36), das Wort Jesu gestellt hat (10, 25): „Wenn sie den Hausherrn Beelzebul genannt haben, wieviel mehr (werden sie) seine Hausgenossen (so nennen)." Eine bessere Grundlage für das Wort Lc 12, 10 wäre nicht zu denken. Wenn aber Lc ein mit Lc 12, 10 sehr ähnliches, nur breiter ausgeführtes Wort Jesu, das wir Mr 3, 28—30 und Mt 12, 31 f. an eine andere Veranlassung angeknüpft finden, in seiner Wiedergabe derselben Erzählung (hinter Lc 11, 23) ausgestoßen hat, so wird er das in der Absicht getan haben, diesen Spruch, der ihm als Bestandteil einer anderen Rede überliefert war, bald darauf in seiner Wiedergabe dieser anzubringen[12]).

[11]) Cf Lc 6, 22; 10, 16; Mt 10, 21 f. 40; Jo 15, 18—21. 27; 16, 1—4. — Rm 3, 8; 1 Pt 3, 13—16; 4, 4 f. — Auch AG 3, 17 (cf Lc 23, 34) wird die Verwerfung Jesu durch das Volk und seine Obrigkeit als eine Versündigung dargestellt, von welcher jeder Einzelne sich bekehren, und für welche er Vergebung empfangen kann. Damit ist nicht verneint, daß auch schon die Ablehnung der Person und des Zeugnisses Jesu eine Auflehnung gegen den hl. Geist sei cf AG 7, 51.

[12]) In Anbetracht der sonstigen Stellung des Lc zu Mr ist nicht anzunehmen, daß Lc der ausdrücklichen Erklärung Mr 3, 30, wonach Jesus

Je weniger eine innere Verwandtschaft zwischen der bis dahin an die Jünger gerichteten Ansprache (1ª—12) und dem nun folgenden Abschnitt (13—21) nachzuweisen ist[13]), um so zweifelloser ist auch, daß der Mann aus dem Volk, der sich an Jesus mit den Worten wendet (13): „Lehrer, sage meinem Bruder, daß er das Erbe (das kürzlich den beiden Brüdern nach dem Tode des Vaters zugefallen sein wird) mit mir teile (statt es ganz für sich zu behalten oder es ungerecht zu teilen)", entweder eine ohnehin eingetretene Pause in der Rede Jesu benutzt oder auch in ungeduldiger Erregung sich durch die Haufen der Hörer hindurchgedrängt und Jesum geradezu unterbrochen hat[14]). Jedenfalls ist ihm sein persönliches Anliegen wichtiger, als alle Predigt Jesu; er will nur das große Ansehen, das Jesus beim Volk noch genoß, benutzen, um durch einen ihm günstigen Spruch Jesu sich einen irdischen Vorteil zu sichern, auf den er einen begründeten Anspruch zu haben meint. Die vielfach von den Rabbinen in ihrer Eigenschaft als *νομικοί* geübte, teils geradezu richterliche, teils gutachtliche und schiedsrichterliche Tätigkeit schien die Zumutung an Jesus zu rechtfertigen. Jesus weist sie kurz und scharf mit den Worten ab (14): „Mensch, wer setzte mich als Richter oder Erbschichter über euch." Die Schlichtung von Rechtsstreitigkeiten um Mein und Dein gehört nicht zu seinem von Gott ihm verliehenen Beruf, verträgt sich darum auch nicht mit diesem und ist unter seiner Würde[15]). Jesus benutzt diesen Anlaß, um nicht nur den einen

---

das Wort von der Lästerung des Menschensohnes und des hl. Geistes aus Anlaß des pharis. Urteils Mr 3, 22 = Mt 12, 24 = Lc 11, 15 gesprochen haben soll, den Glauben versagt habe. Sein Verfahren reiht sich vielmehr den anderen Fällen an, in welchen er einen ihm von Mr dargebotenen Stoff ausscheidet und dafür einen mehr oder weniger verwandten, durch anderweitige Überlieferung im zugekommenen Stoff an anderer Stelle einsetzt s. oben S. 256 A 72. Ein geschichtlicher Grund ist nicht dagegen anzuführen, daß Jesus aus Anlaß der Lästerung in Mr 3, 22 = Mt 12, 24 = Lc 11, 15 das Urteil in Mr 3, 28—30 = Mt 12, 31 f., und daß er das wesentlich gleiche, nur kürzer gefaßte Urteil, welches nur Lc 12, 10 aufbewahrt hat, bei anderer Gelegenheit, wahrscheinlich aus Anlaß nicht derselben, sondern einer nur ähnlichen Lästerung (Mt 10, 25 cf Jo 8, 48) gesprochen hat, cf oben S. 469 f. zu 11, 33 im Vergleich mit 8, 16; auch die vorhin in A 9 berührte Ähnlichkeit zwischen den geschichtlich zu unterscheidenden Sprüchen Lc 12, 9 (= Mt 10, 33) und Lc 9, 26 (= Mr 8, 38).

[13]) Vergeblich suchte Hofm. S. 325 eine solche nachzuweisen.

[14]) Ersteres ist wahrscheinlicher, weil mit v. 12 ein Abschluß erreicht ist, und Jesus nachher nicht wieder zu dem Thema von 1—12 zurückkehrt. Ersteres gilt auch von dem Zwischenstück 11, 27—28, nicht letzteres cf 11, 29 mit 11, 16. — Mag *τίς* durch *αὐτῷ* von *ἐκ τοῦ ὄχλου* getrennt (A D N R u. die große Masse) oder unmittelbar mit demselben verbunden sein (ℵ B F L Q mit *αὐτῷ*, Ol *πρὸς αὐτόν* hinter *ὄχλου*, a c e f q Ss Sc S^1 vor *τίς*), jedenfalls gehört es zu diesem, nicht zu *εἶπεν*. So auch 11, 27 trotz aller Varianten.

[15]) Cf Lc 20, 21 ff. (gegenüber der lügnerischen Anklage 23, 2); auch

Mann, der ihn gebeten hat zu tun, was nicht seines Amtes ist, sondern den ganzen Volkshaufen, aus dem jener hervorgetreten ist[16]), vor jeder Art von Habsucht zu warnen. Er begründet diese Warnung zunächst durch den Satz: „denn nicht vermöge dessen, daß einer reichlich hat[17]), erwächst (ihm) sein Leben aus seinem Besitz". Dies drückt nicht den allgemeinen Gedanken aus, daß des Menschen Leben und zwar sein zeitliches und leibliches Leben überhaupt nicht von seinem Besitz und der damit gegebenen Möglichkeit, sich die erforderlichen Lebensmittel und Lebensbedingungen zu verschaffen, abhänge (cf 4, 4), sondern es wird, wie das durch seine Stellung betonte *ἐν τῷ περισσεύειν τινί* sagt, der Wahn verneint, daß ein besonders reichlicher Besitz, nach welchem zu streben das Wesen der *πλεονεξία* ist, dem Menschen verbürge, daß er von dem, was er sein eigen nennt, sein Leben erhalten werde. Die Torheit dieser Meinung lehrt die demselben Hörerkreis vorgetragene, also unmittelbar an die vorige Warnung sich

Jo 8, 1—11. — 1 Kr 6, 1—8. — Für das abgesehen von LXX in griech. Prosa ziemlich seltene, hier aber stark bezeugte *δικαστήν*, mag eben deshalb früh *κριτήν* ℵ B D L Ol. Ferr., fam[1], Sah, vereinzelt auch *ἄρχοντα* (157) geschrieben worden sein. Letzteres macht den Satz noch ähnlicher mit Ex 2, 14 *τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστὴν* (Clem. 1 Cor. 4, 10 citirt *κριτὴν ἢ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν*. An diese, AG 7, 27. 35 zweimal genau nach LXX citirte Stelle wird nicht nur Lc oder sein Gewährsmann, wie auch spätere Exegeten z. B. Ischodad, sich erinnert haben; Jesus selbst scheint sie im Sinn gehabt zu haben. Wenn Moses, als er noch nicht zum Führer und Richter seines Volks von Gott berufen war, die in einer Frage enthaltene Rüge seines voreiligen Auftretens als Schiedsrichter zwischen seinen Volksgenossen sich hat gefallen lassen müssen, wie sollte dann Jesus, der überhaupt nicht zum Richter in Israel berufen worden ist, diese Rolle sich anmaßen! — Das dem *μεριστήν* (13) entsprechende *ἢ μεριστήν* wurde wegen der äußersten Seltenheit dieses Wortes, überdies auch als entbehrlich von Mn, D e d, Ss Sc fortgelassen. Luther's „Erbschichter" ist wenigstens deutlicher, als das *divisorem* oder *dispensatorem* (h) der Lateiner.

[16]) Die freie Wiedergabe von *αὐτοῦ* durch *τοῦ ὄχλου* (Ss Sc) entspricht dem Zusammenhang mit v. 14, die durch *τοὺς μαθητὰς* (S[1]) ist unmöglich. An die Jünger wendet sich Jesus erst wieder v. 22.

[17]) Diese unvermeidlich freie Übersetzung von *ἐν τῷ περισσεύειν τινί* darf natürlich nicht zu dem Irrtum verleiten, daß das zu dem intransitiven *περισσεύειν* hinzuzudenkende Subjekt hier (wie Rm 15, 13; 1 Kr 8, 8 cf auch *περισσεύεσθαι* als v. l. Lc 15, 17) ein persönliches sei. Es ist vielmehr, wie das *τινί* beweist (so auch Clem. str. IV, 34, 3, *τινα* bei Tschd stammt aus Griesbach, symb crit. II, 377), ein sachliches cf Lc 9, 17; 21, 4; Jo 6, 13, hier nicht ausgesprochenes, aber auch ohne das folgende *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ* leicht zu errathendes, wie in mancher deutschen Redensart z. B. „wer (es) lang hat, läßt (es) lang hängen", „er hat es gut" u. dgl. Die vereinzelte Tilgung von *αὐτοῦ* hinter *ἡ ζωὴ* (D), wohl auch die häufige Änderung in *αὐτῷ* und die freie Übersetzung von Ss Sc „weil nicht in (an) dem Überfluß des (d Sc großen) Vermögens die Menschenkinder das Leben haben" beruhten auf der Deutung von *ζωή* auf das ewige Leben (cf Jo 5, 39), welche schon durch die folgende Parabel widerlegt wird. Die hier angeredeten und dort geschilderten Leute denken gar nicht an das ewige Leben.

anschließende Parabel (16—21)[18]). Vor jeder Art von πλεονεξία hatte Jesus gewarnt; die zum warnenden Beispiel dienende Erzählung kann nur eine Art derselben darstellen. Auch der Arme kann in einer mit der Frömmigkeit unverträglichen Weise nach Reichtum streben (cf 1 Tm 6, 9). Jesus aber schildert die Gedanken und das Schicksal eines Mannes, der bereits reich war, ehe er durch eine außerordentlich reiche Ernte einen bedeutenden Zuwachs seines Vermögens erfuhr (16). Der erste Gedanke, zu dem dieser Segen Gottes ihn anregt (17. 18), richtet sich darauf, durch den Bau neuer und größerer Vorratsräume[19]), als er bis dahin gebrauchte, für die sichere Aufbewahrung des ganzen Ernteertrages und aller seiner Güter zu sorgen. Seinen zweiten und letzten Gedanken spricht er mit den Worten (19) aus: „und ich werde zu meiner Seele sagen: Seele, du hast viele Güter daliegen für viele Jahre, gönne dir Ruhe, iß, trinke, vergnüge dich". Innerhalb seines Selbstgesprächs (cf v. 17) kleidet dieser Reiche seine Pläne und Hoffnungen für die Zukunft in ein Selbstgespräch, das er zu sprechen gedenkt, sobald er alle seine Vorräte in den noch erst zu erbauenden Speichern untergebracht haben wird. Daß er diesem zukünftigen Selbstgespräch nach Art der atl Poesie die Form eines Zwiegesprächs mit seiner Seele gibt[20]), erscheint noch natürlicher, wenn man bedenkt, daß in der Sprache Jesu נַפְשָׁא sehr gewöhnlich das Reflexivpronomen vertritt. Daß aber Lc es hier wörtlich durch τῇ ψυχῇ μου wiedergibt und nicht wie 9, 25 (oben S. 378 A 82) durch das Pronomen (ἑμαυτῷ), erklärt

[18]) Hier zeigt sich besonders deutlich die Unzulänglichkeit der Übersetzung von παραβολή durch Gleichnis. Es ist vielmehr eine, gleichviel ob frei gedichtete, oder der Wirklichkeit entnommene, Beispielerzählung sogut wie die nicht als Parabel bezeichneten 10, 30—37; 15, 11—32; 16, 1—10; 19—31.

[19]) Dies entspricht etwa der weitschichtigen Bedeutung von ἀποθήκη (Scheune, Speicher, Vorratskammer, Keller, Weinlager cf Pauly-Wissowa II, 184; Thes. l. lat. II, 255). Die Verba καθελῶ, οἰκοδομήσω lassen an ganze Gebäude denken, die abgebrochen und durch völlige Neubauten größeren Maßstabes ersetzt werden cf Vulg *horrea*, ebenso Ss Sc S[1]. Lc stellt v. 24 ἀποθήκη neben ταμεῖον, versteht also unter ersterem etwas anderes als eine Vorratskammer. Eine mit καθελῶ schlecht verträgliche Abschwächung bieten Deq ποιήσω αὐτὰς μείζονας cf auch Ss Sc S[1]: „werde sie bauen und vergrößern". — Man erinnert sich leicht an Gen 41, 56 nach LXX, Vulg, Pesch. und die ganze Erzählung Gen 41, 47—57.

[20]) Cf Ps 42, 12; 43, 5; 116, 7 einerseits, Thren 3, 20. 24 andrerseits. — Sachlich sehr vergleichbar ist Sir 11, 18f. (al. 11, 16f.), besonders nach dem hebr. Text. Smend übersetzt: „Mancher will reich werden, indem er sich kasteit, und [nachher] bleibt der Erfolg ihm aus. Wenn er denkt: ich habe Ruhe gefunden und nun will ich essen von meinem Gut, da weiß er nicht, was für ein Tag kommt, und er es einem anderen lassen und sterben muß". Daß Jesus mit diesem Buch vertraut war, kommt auch anderwärts zum Vorschein cf Bd I[3]. 141 A 41.

sich daraus, daß nur so das Treffende der Einrede Gottes ins Ohr fällt. Seiner Seele, ohne die er weder lebendig noch genußfähig wäre, gedachte er zuzureden, auf unabsehbare Zeiten sich es wohlsein zu lassen, als ob seine Seele ihm ebenso unverlierbar gehörte, wie nach seiner Vorstellung sein Reichtum, und nun bekommt er von Gott zu hören (20): „Tor, in dieser Nacht fordert man deine Seele von dir. Was du aber angeschafft hast, wem wird das zu teil werden?“ Als ein Reden Gottes kann hier, wie so oft, nur eine tatsächliche Kundgebung des göttlichen Willens vorgestellt sein [21]). Der Gott, welcher ebensowohl tötet, wie er ins Leben ruft (1 Sam 2, 6; Lc 12, 5), redet gerade mit denen, die für das Wort seiner Offenbarung taub sind, oftmals eine deutlichere Sprache durch Taten, die sie zu fühlen bekommen (Ps 2, 5), so auch dadurch, daß er sie aus diesem Leben abruft. Jesus schließt mit dem Wort (21): „So verhält es sich [22]) mit dem, welcher sich Schätze sammelt und dabei nicht reich ist in der Richtung auf Gott.“ Auch wenn man statt *αὐτῷ* (ℵ* B) mit den meisten Hss (auch N Ol *T*) *ἑαυτῷ* liest, woraus andere *ἐν αὐτῷ* (L) machten, würde damit nicht gesagt sein, daß er für sich selbst, statt für andere Personen Schätze sammele, was erstens die Stellung des Pronomens vor *θησαυρίζει* und zweitens statt des folgenden *καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν* ein *καὶ οὐχ ἑτέροις* oder *καὶ οὐ θεῷ* ohne ein neues Verbum erfordern würde. Alles *θησαυρίζειν* ist, wo nicht das Gegenteil deutlich ausgesprochen ist (2 Kr 12, 14), ein *θησαυρίζειν ἑαυτῷ*, auch das Sammeln eines Schatzes im Himmel (cf Mt 6, 19. 20; Rm 2, 5; Jk 5, 3). Da es sich nach dem Gleichnis offenbar um ein Ansammeln irdischer Güter handelt, braucht dies in dem abschließenden Urteil gar nicht eigens ausgesprochen zu werden, hier um so weniger, weil die folgende negative Charakteristik gar nicht das Gegenteil der positiven Charakteristik ist, sondern, wie das *μή* statt *οὐ* beim Participium zeigt, einen begleitenden Umstand bezeichnet [23]). Nicht das *θησαυρίζειν* an sich und unter allen Umständen wird in diesem Schlußsatz, wie in der Parabel, als äußerste Torheit bezeichnet (cf z. B. Lc 12, 33; 18, 22; 1 Kr 16, 2; 2 Kr 12, 14), sondern das *θησαυρίζειν* eines Menschen, der dieses Geschäft betreibt, ohne dabei in der Richtung auf Gott reich zu sein. Die äußerliche

[21]) Cf Bd IV[1], 468 A 41 zu Jo 10, 34 — Ps 82, 8. S auch Ps 2, 5. 7; 50, 1—23; 10, 3.

[22]) *οὕτως* mit oder ohne *ἐστίν* oder *ἦν* als Prädikat Mt 1, 18; 19, 10. nicht schlechthin = *τοιοῦτος*, sondern wie mit *ἔχειν* AG 7, 1; 12, 15; 17, 11

[23]) Durch das *καί*, welches das zweite Partic mit dem ersten verbindet (cf Lc 1, 20; 6, 49; 12, 47), wird das logische Verhältnis einigermaßen verdunkelt. Stünde *ὁ θησαυρίζων* statt *ὁ θησαυρίζειν*, würde *καί* fehlen, und niemand die Unterordnung des *μὴ πλουτῶν* unter *θησαυρίζων* verkennen.

Ähnlichkeit mit dem von Christus in bezug auf seine Anbeter ausgesagten πλουτῶν εἰς πάντας κτλ. Rm 10, 12 cf Eph 2, 4 kann nicht dazu verleiten, hierunter einen, sei es auch nur indirekt, Gotte gegenüber in reichlichen Gaben an ihn sich darstellenden Reichtum zu verstehen. Da Gott keiner Gaben von Menschen bedarf, sondern aus seinem unerschöpflichen Reichtum den Menschen alles spendet, was ein Gut für sie ist (AG 17, 25), kann hier nur gemeint sein ein innerer Reichtum des Menschen in bezug auf sein Verhältnis zu Gott im Gegensatz zu einem äußerlichen, auf die irdischen Güter und den irdischen Weltlauf beschränkten Besitz [24]). Reich in diesem Sinn sind nur „die Armen", die Gott durch seine Gnade reich gemacht hat an Glaube, Hoffnung und Liebe und damit an allen diesseitigen und zukünftigen Gütern der ewigen Welt [25]).

Unmittelbar nach dieser, durch eine Bitte aus dem weiteren Hörerkreis veranlaßte Warnung der Volksmenge vor aller Art von Habsucht und vor allem gottvergessenen Vertrauen auf irdischen Reichtum (13—21) kehrt Jesus zu der hiedurch unterbrochenen Mahnrede an die Jünger zurück (22). Die Scene bleibt unverändert. Um den engeren Kreis der Jünger stehen noch immer die Volkshaufen (41. 54), und was Jesus nunmehr zu den Jüngern spricht (22—40), steht in engem innerem Zusammenhang sowohl mit der vorangehenden Ansprache an das Volk als mit der dadurch unterbrochenen Mahnrede an die Jünger. Ersteres gilt hauptsächlich von der Warnung vor unfrommer Sorge um die Bedürfnisse des leiblichen Lebens 22—31. Daß solche Sorge ein Gegenstück zu der Habsucht und der unfrommen Überschätzung des Reichtums sei, und daß die irdische Sorge, die besonders dem Armen naheliegt, ebenso wie das Trachten nach Reichtum und das Schwelgen im Reichtum der Aufnahme des Wortes und des Reiches Gottes hinderlich ist, war schon 8, 14 zu lesen. Und wesentlich dasselbe, was Jesus nach diesem Bericht des Lc im Anschluß an die Parabel von dem reichen Toren den Jüngern gesagt hat, hat Mt (6, 25—34) an eine Warnung vor dem Sammeln irdischer Schätze (6, 19—23) angeschlossen, nur durch den auf beide Verkehrtheiten bezüglichen Spruch von der Unvereinbarkeit des Mamondienstes und des Gottesdienstes beide Stücke miteinander verbindend, welchen Lc in anderem Zusammenhang bringt (16, 13). Zu der beiden Evv zu grunde liegenden Überlieferung gehört auch die Anknüpfung an das Vorangehende

---

[24]) Cf 1 Tm 6, 17. Daß alle Syrer, auch Afraat p. 381, also wohl auch Sd, und einige Lat (f ff² q) εἰς θεόν mit *in deo* statt *in deum* übersetzen, bedeutet nichts. Es unterscheidet sich nicht wesentlich von πρὸς τὸν θεόν Rm 4, 2; 5, 1; 15, 17. Cf z. B. Gl 6, 10 πρός mit Rm 15, 26 εἰς. — Der Ausfall von v. 21 in D a b kann nur zufällig sein.

[25]) Cf Lc 1, 53; 4, 18; 6, 20; 7, 22; Jk 2, 5; 2 Kr 6, 10; Ap 3, 17f

durch διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν (Mt 25 = Lc 22), während das, was vorangeht, nur dem Grundgedanken nach gleichartig, aber keineswegs dasselbe ist. Hat Lc im Unterschied von Mt ὑμῖν vor λέγω gestellt [26]), so hat er damit auch betont, daß Jesus die folgende Warnung vor dem ungläubigen Sorgen um Nahrung und Kleidung an die Jünger gerichtet habe, deren Vermögensverhältnisse mit denen des reichen Mannes in der Parabel wenig Ähnlichkeit hatten, und nicht an die Volksmenge, wie die vorige Warnung vor Habsucht und törichtem Vertrauen auf irdischen Reichtum. Da im übrigen die Abweichungen des Lc von Mt in diesem Stück fast nur stilistischer Natur sind, darf auf die Auslegung der Parallele bei Mt verwiesen werden [27]).

Wenn dieses Stück der Rede (22—31) durch mancherlei Fäden mit v. 13—21 verknüpft ist, so ist doch andrerseits nicht zu verkennen, daß der Hinweis auf die Fürsorge Gottes selbst für die Vögel und der Gedanke, daß die Jünger erst recht der Fürsorge Gottes auch für ihr leibliches Leben vertrauen dürfen und sollen (24—29), einen Rückgriff auf die frühere Ansprache an die Jünger (6 f. cf auch v. 11 μὴ μεριμνήσητε) bedeutet. Ebenso deutlich wird die Ermahnung der Jünger zur Furchtlosigkeit gegenüber den sie anfeindenden Menschen (4—5) in dem ersten Satz des nun folgenden Redeabschnittes (32—40) wieder aufgenommen: „Fürchte dich nicht, kleine Herde, denn euer Vater hat beschlossen, euch die Königsherrschaft zu geben.“ Während Jesus das jüdische Volk, wie er es vorfand, als eine Vielheit zerstreuter, verirrter, des Hirten ermangelnder Schafe ansieht (Mt 9, 36; 10, 6; 15, 24), betrachtet er die um ihn gesammelte Jüngerschaft als eine Herde, deren Hirte er selbst ist [28]). Klein ist sie im Ver-

[26]) So (gegen ℵ B D L X Θ, Ss Sc . . . die mit Mt 6, 25 das gewöhnliche λέγω ὑμῖν haben) die Masse der griech. Hss, S^{t} S^{s}, a b c e. Noch stärker bezeugt ist die betonende Voranstellung von ὑμεῖς und ὑμῶν v. 29. 30.

[27]) Bd I^{3}, 297—303. Die bemerkenswerteren Abweichungen des Lc von Mt sind folgende: Statt des jüdischen Ausdrucks „die Vögel des Himmels“ (Gen 1, 26; Ps 8, 9; 1 Reg 14, 11) nennt er die Raben. Er bezeichnet (26) das Zusetzen einer Elle zu der ἡλικία ausdrücklich als etwas Geringfügiges, versteht also unter ἡλικία zweifellos das Lebensalter, die Lebensdauer, nicht die Leibeslänge (cf Bd I^{3}, 290 A 11), was wiederum den engen Zusammenhang mit der Parabel (v. 19 f.) beweist. Lc fügt zu der abschließenden Ermahnung von der Sorge um Speise und Trank das malerische μὴ μετεωρίζεσθε, nicht im Sinne hochmütiger Überhebung (Vulg *nolite in sublime tolli*, wie LXX mehrmals), sondern der Aufgeregtheit und des dadurch bedingten Schwankens zwischen Furcht und Hoffnung, des Hangens und Bangens (*nolite solliciti esse* a b ff^{2}, auch c), cf Jos ant XVI, 4, 6 nach Nieses Konjektur. Zu τὰ ἔθνη setzt er (30) τοῦ κόσμου und om. καὶ γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν hinter τ. βασιλείαν, was bei Mt durch den Zusammenhang mit 5, 20; 6, 1 veranlaßt scheint.

[28]) Cf Mt 26, 31 (Mr 14, 27 fehlt zwar das Wort ποιμήν, aber die Vorstellung ist die gleiche); Jo 10, 14—16; AG 20, 28 f.

gleich mit der Mehrheit des Volks, welche den Hirten haßt und die Herde bedroht (Lc 6, 22f.; 12, 51; 21, 17). Aber alle Furcht vor ihren Feinden sollen die Jünger überwinden in der Gewißheit, daß es Gott ihrem Vater gefallen hat, gerade ihnen, die in diesem Weltlauf um Jesu willen verfolgt werden und ihres Lebens nicht sicher sind, die Königsherrschaft zu verleihen d. h. sie zu Teilhabern seiner zukünftigen königlichen Herrschaft über die Welt zu machen. Der Begriff der *βασιλεία* ist das Bindeglied zwischen dem Schluß des vorigen und dem Anfang des hier beginnenden Abschnittes. Während aber v. 31 die zukünftige und endgiltige Königsherrschaft Gottes (6, 20; 11, 2) als das Ziel alles Strebens der Jünger genannt war, kann *τὴν βασιλείαν* ohne *αὐτοῦ* und als Gabe des himmlischen Vaters an die im Diesseits kleine und wehrlose Jüngerschaft Jesu nur deren Anteil an der endgiltigen Weltherrschaft Gottes und seines Christus bedeuten [29]). Als die Erben der zukünftigen Welt und dereinstige Mitregenten Gottes sollen die Jünger sich nicht nur nicht fürchten vor der Menge oder der Macht der während dieses Weltlaufs ihnen feindlichen Menschen (4—12. 32) und nicht sorgen um die Bedürfnisse des irdischen Lebens (22—31), sondern sollen auch über den irdischen Besitz, der ihnen zufällt, mit fürstlicher Freigibigkeit zu gunsten der Bedürftigen verfügen. So etwa wird der Zusammenhang der Mahnung „Verkaufet euren Besitz und gebt (ihn hin) als Almosen“ (33[a] cf 11, 41) mit dem Vorigen auszudrücken sein. Die weitere Mahnung (33[b]): „Verschaffet euch Geldbeutel, die nicht veralten, (und) einen unerschöpflichen Schatz im Himmel, wo kein Dieb hinkommt und keine Motte (die aufbewahrten Schätze) verdirbt“, nennt nicht eine Folge der Hingabe des Besitzes an die Armen, wie die Sätze, welche 16, 9: 18, 22 (cf auch 11, 41) an die gleiche Forderung sich anschließen, sondern stellt in unzweideutigem bildlichem Ausdruck eine zweite Forderung neben die vorige. Einen Gegensatz zu der Anhäufung von irdischen Gütern, wovor v. 15—21 gewarnt wurde, bildet diese zweite Forderung sogut wie die vorige [30]). Es ist auch der Gedanke,

---

[29]) Lc 22, 29f.; Ap 1, 6; 5, 10; 20, 4. 6; 2 Tm 2, 13; Dan 7, 18. 22. 27, cf Bd I[3], 193. 195f. — Dem *διδόναι τ. βασ.* entspricht *λαβεῖν τ. βασ.* Lc 19, 12. 15; Ap 17, 12; 11, 17.

[30]) So noch deutlicher Mt, der die Gedanken von Lc 12, 33—34 in erheblich abweichender Fassung der Bergpredigt 6, 19—21 einverleibt und der Warnung vor dem Sorgen (6, 25—34) vorangestellt hat, während Lc sie hinter diese (12, 22—31) stellt. Auch bei Mt aber fehlt anderwärts nicht der Hinweis auf den im Himmel anzusammelnden und aufzubewahrenden Lohn der Wohltätigkeit Mt 19, 21 cf 6, 2—4 Bd I[3], 265f. 291f. 596f. — Ist unter *θησαυρός* (so Lc, *θησαυροί* Mt) hier ohne Frage nicht ein Behälter Kasten, Kammer u. dgl. Mt 2, 9), sondern das irgendwo angehäufte und aufbewahrte Geld und Gut zu verstehen, so darf man es auch nicht als

daß die wohltätige Verwendung des irdischen Besitzes eines der Mittel ist, sich ein Kapital anzusammeln, das im Himmel aufbewahrt und dereinst als Lohn heimgezahlt werden wird, darum, weil er hier nicht ausgedrückt ist, noch nicht ausgeschlossen; aber es ist doch eben damit, daß ungesagt bleibt, wodurch man sich einen Schatz im Himmel sammelt, ausgedrückt, daß die zweite Forderung (33b) eine viel umfassendere ist, als die erste (33a). Daß Jesus nicht einer Wohltätigkeit aus Lohnsucht statt aus Liebe das Wort geredet hat, beweist zum Überfluß der alle vorigen Ermahnungen abschließende Satz (34): „Denn wo euer Schatz ist, da wird auch euer Herz sein." Worauf es für die Jünger ankommt, ist, daß ihre Herzen weder durch kleingläubige Sorge noch durch Furcht vor den Menschen, noch durch gottvergessenes Trachten nach vergänglichem Reichtum und selbstsüchtigem Wohlleben zur Erde gezogen werden, sondern auf den Himmel gerichtet seien, von wo Gott schon jetzt väterlich für sie sorgt und sie innerlich reich machen kann, und auf das von oben kommende Gottes-

---

deutende Apposition zu *βαλλάντια* d. i. Geldbeutel fassen, wie etwa Mt 15, 9 Bd I³, 523 A 27. Es sind vielmehr zwei sachlich verschiedene Objekte asyndetisch neben einander gestellt (cf 1 Kr 3, 12; 1 Tm 4, 13), so daß das eine Prädikat *ποιήσατε*, bei dem es Lc der Kürze halber bewenden läßt, zeugmatisch auch zu *θησαυρόν* zu beziehen ist, statt daß durch einen neuen Imperativ (etwa *θησαυρίζετε* cf Mt 5, 2) zwei selbständige Sätze gebildet sind (cf *ἔστωσαν* v. 35, auch zu v. 36 gehörig statt *ἔστε*). Dem Sinn nach sind es zwei Imperativsätze, und bekanntlich ist gerade bei solchen asyndetische Anreihung besonders häufig cf Lc 6, 27—30; 12, 9, Blaß 283 f.). Darum geht es auch nicht an, wie Bengel, Hofmann, *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zu beiden Sätzen zu beziehen. Damit verträgt sich auch nicht der Sinn des ersten Satzes; denn was dieser fordert, läßt sich in keiner Weise als ein im Himmel geschehendes Tun denken, während sich das von dem *θησαυρίζειν ἐν τ. οὐ.* Mt 6, 20 in prägnanter Rede allerdings sagen läßt cf Bd I³, 291. *Βαλλάντιον* ist eben nicht eine Schatzkammer, in der man etwas für künftige Zeiten aufspeichert, oder eine Bank, in der man ein Kapital anlegt (Lc 19, 23), sondern ein Geldbeutel, den man, wie namentlich das *μὴ παλαιούμενον* zeigt, im Handel und Wandel täglich gebraucht und durch längeren Gebrauch abnützt. Die Mahnung, sich solche Beutel anzufertigen oder anzuschaffen, die nicht veralten, bezieht sich also nicht auf die Niederlegung des Geldes in der himmlischen Schatzkammer, sondern auf die Art, wie man mit dem Gelde umgeht, während man es erwirbt. Wer Geld und Gut erwirbt, um es ohne Gedanken an Gott und an die Brüder für sein eigenes Wohlleben zu verbrauchen, gleicht einem Arbeiter oder Handelsmann, der das Geld, das er erwirbt, in einen schadhaft und löchrig gewordenen Beutel steckt (cf Haggai 1, 6). Wer dagegen seinen Gelderwerb dem Trachten nach dem Gottesreich unterordnet, gleicht einem Manne, der seinen Erwerb in einen niemals veraltenden Beutel tut; der hat nicht vergeblich gearbeitet. Bei jenem heißt es: „Wie gewonnen, so zerronnen", wie auch die geplanten Bauten des Reichen in der Parabel Luftschlösser blieben. Dieser dagegen hat nicht für eine kurze Spanne Zeit und schließlich vergebens gearbeitet, sondern einen ewigen, im Himmel deponirten Schatz erworben. Bei Lc im Unterschied von Mt 6, 30 ist *ἐν τ. οὐ.* Attribut zu *θησαυρόν*.

reich, als dessen Bürger sie im Himmel angeschrieben sind (10, 20), und zu dessen Erben Gott sie bestimmt hat (12, 32).

Daß das Gottesreich, welchem das Denken und Streben der Jünger zugewandt bleiben muß, wenn sie seiner teilhaftig werden wollen, nicht zur vollen Verwirklichung und Erscheinung kommen könne, ohne daß Jesus, nachdem er eine Zeit lang den Blicken der Welt und der Seinigen entrückt gewesen ist, wiederkommt, wußten die Jünger längst (cf 5, 34 f.; 9, 26 f.), und durch Worte wie v. 8 f. 32 waren sie eben erst an diesen Abschluß des gegenwärtigen Weltlaufs erinnert worden. Darum konnte es sie nicht befremden, daß Jesus an die bisherigen Mahnungen nunmehr (35—40) auch noch die anschließt, daß sie sich jederzeit bereit halten sollen, ihn, ihren wiederkehrenden Herrn, so zu empfangen, wie es seiner würdig und ihnen heilsam ist. Der Ausdruck dieses Gedankens ist schon in v. 35 bestimmt durch die erst in v. 36 förmlich ausgesprochene Vergleichung der in der Welt ohne Jesus zurückgebliebenen Jünger mit Knechten eines Mannes, der außerhalb seines Hauses, also als Gast eines fremden Hauses an einem Festmahl [31]) teilnimmt und es ungewiß gelassen hat, wann er wieder

[31]) Hier wie Lc 14, 8 scheint die ursprüngliche Bedeutung von *γάμοι* (*γάμος*) „Hochzeit, Hochzeitsmahl" nicht zu passen. An letzterer Stelle entspricht sie weder der Gelegenheit, bei welcher Jesus den Spruch sagt (14, 1 *φαγεῖν ἄρτον*), noch der folgenden Ermahnung (12 *ἄριστον ἢ δεῖπνον*, 13 *δοχήν*), noch auch der sich anschließenden Parabel (16 *δεῖπνον μέγα*, 17. 24). Zu 12, 36 würde sich die Vorstellung ergeben, daß Jesus in der Zwischenzeit zwischen seinem Abscheiden aus der Erdenwelt und seiner Wiederkunft an einem Hochzeitsmahl im Himmel als Gast teilnehme, während doch sonst überall Jesus als der Bräutigam seiner Gemeinde dargestellt wird, der bei seiner Wiederkunft sich endgiltig mit ihr vereinigt, seine Vermählung oder Hochzeit mit ihr feiert cf Lc 5, 34; Mt 22, 1 - 14; 25, 1—12; Jo 3, 29; 2 Kr 11, 2; Eph 5, 22—27; Ap 19, 7—9. Es scheint also *γάμοι* die allgemeinere Bedeutung „Festmahl" angenommen zu haben. Dafür spricht außer Lc 12, 36; 14, 8 die LXX, welche מִשְׁתֶּה, „Trinkgelage, Festmahl", zwar gewöhnlich der Etymologie entsprechend durch *πότος* (Gen 19, 3; 1 Sam 25, 36), zuweilen aber auch durch *γάμος* oder *γάμοι* wiedergibt, und zwar nicht nur da, wo es sich in der Tat um eine Hochzeit (Judc 14, 10—17) oder ein mit einer Hochzeit vergleichbares Festmahl (Esther 2, 18 wechselnd mit *πότος*), sondern auch da, wo es sich um ein festliches Freudenmahl von ganz anderer Veranlassung handelt (Esther 9, 22). Umgekehrt übersetzen SsScS'S³ *γάμοι* sowohl Mt 21, 2—4. 8—12, wo es unzweideutig „Hochzeitsmahl" bedeutet, als auch Lc 12, 36; 14, 8, wo dies nicht der Fall ist, durch das dem hebr. מִשְׁתֶּה entsprechende משתותא, mehrmals, wo dies sachlich angemessen war, mit בית davor, also mit „Haus des Festmahls" cf Dan 5, 10 aram. בית משתיא u. Theodotion). Dies entspricht dem späteren jüdischen und aram. Sprachgebrauch, nach welchem diese hebr. u. aram. Wörter neben der älteren allgemeineren Bedeutung „Trinkgelage, Festmahl" die engere Bedeutung „Hochzeitsmahl" angenommen haben (Jastrow p. 859ᵃ; Payne Smith p. 4350), ähnlich wie unser deutsches „Hochzeit" urspr. jedes hohe Fest bedeutet und erst in neueren Zeiten die heute allein noch geltende engere Bedeutung angenommen hat.

nach Hause kommen werde. Wie solche Knechte sollen die Jünger, bildlich geredet, um die Lenden gegürtet, und ihre Lampen brennend sein. Beides bildet den Gegensatz dazu, daß sie sich's bequem machen möchten, um zu ruhen und vollends einzuschlafen (cf Eph 6, 14; 1 Pt 1, 13; Mt 25, 1—6), was zur Folge haben würde, daß der Herr, wenn er wiederkehrt und an die verschlossene Tür klopft (Ap 3, 20), unziemlicher Weise draußen stehend warten müßte, bis seine Knechte erwacht sind, ihre Kleidung geordnet und ihre erloschenen Lichter wieder angezündet haben. Wie das Gleichnis, schon ehe es förmlich ausgesprochen ist, den bildlichen Ausdruck für die abgebildete Wirklichkeit hergibt (35), so scheint andrerseits in der Fortführung des Gleichnisses (37 f.) die abgebildete Wirklichkeit durch die parabolische Darstellungsform hindurch. Denn dem, was im gemeinen Leben gilt, entspricht zu allen Zeiten nicht [32]), was Jesus (37) sagt: „Glücklich (zu preisen sind) die Knechte, die der Herr, wenn er kommt, wachend finden wird! Wahrlich ich sage euch, er wird sich aufschürzen und sie sich zu Tisch setzen (wörtlich: „sich legen, zurücklehnen") heißen und herantreten und sie bedienen (38). Mag er in der zweiten, mag er in der dritten Nachtwache kommen und so (sie) finden, so sind sie glücklich (zu preisen)" [33]). Das zweimalige, den Anfang und

Daß der Plural *γάμοι* nur bei griechisch schreibenden oder als Übersetzer aus dem Hebr. ins Griech. und aus dem Griech. ins Syrische arbeitenden Semiten die allgemeinere Bedeutung „Festmahl" angenommen haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Schon Schleußner citirt dafür mit Recht die äsopische Fabel von Zeus und der Schildkröte (Halm fab. 154, al. 105), welche beginnt *Ζεὺς τελῶν γάμους*, dafür nachher *τὸ δεῖπνον* setzt und nichts von einer Hochzeit des Zeus oder eines Ungenannten mit einem gleichfalls ungenannten Weibe sagt oder auch nur andeutet.

[32]) Wesentlich dasselbe, was hier den wachsamen Knechten in Aussicht gestellt wird, ist 17, 7—9 als jeder Sitte und der Natur widersprechend dargestellt; eine gewisse Umkehrung des Verhältnisses von Knecht und Herr im Scherz der Saturnalien bestätigt nur die Regel. — Was nach 17, 7 nicht leicht ein Herr zu seinem von der Arbeit heimkehrenden Knecht sagen wird: *εὐθέως παρελθὼν ἀνάπεσε*, entspricht dem *ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς* 12, 37 (cf auch 17, 8 *περιζωσάμενος διακόνει μοι*). An beiden Stellen heißt *παρέρχεσθαι* nicht vorüber- oder vorbeigehen, sondern herantreten cf AG 24, 7 v. 1.

[33]) So nach dem durch ℵ B N Ol T X . . ., Ss S¹ S³, Sah Kop. Vulg f q, im wesentlichen übereinstimmend bezeugten Text I (in Einzelheiten vielfach variierend, z. B. N *καὶ ἐὰν ἔλθῃ ἐν τῇ δευτέρᾳ καὶ ἐν τῇ τρίτῃ φυλακῇ ἔλθῃ . . . μακ. εἰσὶν οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι*). Mindestens ebenso früh bezeugt ist aber auch ein Text II, dessen unterscheidendes Merkmal die Anfangsworte sind: *καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ*. Soweit übereinstimmend Mn (GK II, 476), Iren. V, 34, 2, D, fam¹, (a ist defekt) b c d e ff² i l, Sc. Von diesen haben (1) Mn und b nichts von einer zweiten und dritten Nachtwache, wohingegen (2) fam¹, Iren lat., e ff², Sc zwischen *vigilia vespertina* und *secunda* ein nochmaliges *ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ (παρελθὼν) διακονήσει αὐτοῖς* wie in v. 37 bieten. In bezug auf Breite der Darstellung nimmt (3) D eine Mittelstellung ein, bietet aber offenbar fehlerhaft (so auch e) *εὑρήσει, οὕτω*

beinah gleichlautend den Schluß bildende *μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι* bildet den Rahmen einer überschwänglichen, in der Tat alle Analogie sonst vergleichbarer menschlicher Verhältnisse hinter sich lassenden Ehrung und Beseligung der allezeit zum Empfang des Herrn sich bereit haltenden Knechte. Nicht nur als der auf Erden Lebende, Lehrende und Leidende (Lc 22, 27; Mr 10, 45; Jo 13, 1—17), sondern auch als der in königlicher Herrlichkeit Wiederkehrende will Jesus wie ein Diener seiner Jünger um deren Wohlsein bemüht sein, wenn sie nur mit unerschlaffter Spannung seinem Kommen entgegenharren. Auf die Unbestimmtheit des Zeitpunktes, in welchem der Erwartete kommen wird, ist v. 38 nur in dem Sinn hingewiesen, daß es für die Seligkeit der Knechte, welche der wiederkehrende Herr wachend finden wird, gleichgiltig sei, ob er früher oder später kommt. Aber diese zeitliche Unbestimmtheit schließt auch die Möglichkeit ein, daß er lange ausbleibe, und darin liegt die Versuchung, in der Erwartung zu erlahmen und die Bereitschaft zu vernachlässigen (cf v. 45; Mt 25, 5; 2 Pt 3, 9). Daß aber die zeitliche Unbestimmtheit der Wiederkunft des Herrn vielmehr eine dringende Mahnung zu stetiger Wachsamkeit und Bereitschaft enthalte, zeigt (39) das Gleichnis von dem Hausherrn, der mit Leichtigkeit einen nächtlichen Einbruch in sein Haus verhindern würde, wenn er im voraus die Stunde kennte, in welcher der Dieb kommen wird. Es brauchte nicht erst gesagt zu werden, daß der Hausherr wegen seiner Unkenntnis jener Stunde für beständige Bewachung seines Hauses in der einen oder anderen Weise Sorge tragen muß[34]). Weit entfernt, daß das neue Gleichnis (39) den

ποιήσει (wofür fam[1] richtiger *ποιοῦντας*, Sc *γρηγοροῦντας* ergänzen). Die kürzeste LA II, 1 (d. h. Mn, b) ist sicherlich aus der pedantischen Erwägung entstanden, daß es unschicklich sei, Jesus als einen Menschen vorzustellen, der nicht in der ersten möglichen Stunde, sondern erst tief in der Nacht oder gar erst gegen Morgen vom Festgelage aufbricht und nach Hause kommt cf Lc 7, 34; GK I, 682f. Diese LA macht aber auch unbegreiflich, daß überhaupt ein bestimmter Teil der Nacht genannt wird. Der weitläufigste Text (II, 2) ist vielleicht der ursprüngliche, so daß I, II, 1 u. II, 3 verschiedene Versuche wären, ihn in angemessener Weise zu kürzen. — Ist hier, wie Mt 14, 25 cf AG 2, 4, die bei Griechen und Römern gebräuchliche aber auch den Juden nicht fremde Einteilung der Nacht in 4 Nachtwachen vorausgesetzt (cf Ginzel, Handbuch der Chronologie 1, 165. 505; S. Krauß, Talmud. Archäologie II, 420), so ist zur Zeit der Äquinoctien die „abendliche“ (oder wie Sc übersetzt „erste“) Nachtwache = 6—9 U. Abends, die zweite = 9—12 U., die dritte = 12—3 U. Morgens. Ein noch späteres Nachhauskommen in der 4. Nachtwache, der *extrema pars noctis* (Hier. Vall. VII, 107 zu Mt 14, 25) konnte als ein seltener Ausnahmefall außer Betracht bleiben.

[34]) Mt, der 24, 43 die mit Lc 12, 39f. wesentlich gleichen Sätze an Schilderungen (24, 37—42) anschließt, welche wir Lc 17, 26f. 34f. wiederfinden, hat durch Einschiebung von *ἐγρηγόρησεν ἂν καί* hinter *ἔρχεται* ausgesprochen, was der Leser des Lc leicht ebenso oder ähnlich sich selber sagt. Dieselben Worte sind offenbar aus Mt auch in den Text des Lc ein-

Eindruck des vorigen (35—38) abschwächt oder verwischt, dient es dazu, den Hauptzweck desselben von einer neuen Seite heller zu beleuchten. Die lebhafte Schilderung des seligen Loses der Knechte, die ihres Herrn in stetiger Wachsamkeit und Bereitschaft warten, soll die Jünger, die mit Liebe an ihrem Herrn hängen, locken, seiner Mahnung nachzukommen. Die Vergleichung mit dem Hausherrn, der ahnungslos durch den einbrechenden Dieb überrascht und seines Besitzes beraubt wird, soll die Jünger warnen vor dem Schicksal dessen, der sich nicht für die entscheidende Stunde bereit hält, in welcher der Herr kommt. Die Warnung wird dadurch noch verstärkt, daß in der Anwendung des Gleichnisses auf die Jünger (40) nicht von ihrem Nichtwissen der Stunde der Parusie die Rede ist, sondern gesagt wird, daß der Menschensohn zu einer Zeit kommen werde, da sie es nicht vermuten. Geradezu ist weder hier noch anderwärts als ein Ausspruch Jesu überliefert, daß er selbst wie ein Dieb in der Nacht in die Welt und zu seiner Gemeinde kommen werde[35]). Aber indem Jesus seine zeitlich nicht zu bestimmende Parusie mit dem Kommen eines nächtlicher Weile einbrechenden Diebes vergleicht, ist doch mittelbar gesagt, daß er nicht nur zum Zweck der Beseligung und Verherrlichung derer kommen wird, die ihn als ihren Herrn herbeisehnen und jederzeit darauf gerüstet bleiben, sondern auch zu einem Gericht über die, von welchen das nicht gilt.

Durch eben diese Wendung der Rede und daher auch in bezug auf das neue, erst in v. 39 eingeführte Gleichnis[36]) sieht sich Petrus zu der Zwischenfrage veranlaßt (41): „Herr, sprichst du in bezug auf uns dieses Gleichnis, oder auch in bezug auf alle?“ Das augenscheinliche Mißverhältnis zwischen den beiden Teilen dieser Doppelfrage darf weder durch Überhören des *καί* im zweiten Teil[37]), noch durch Ergänzung eines *μόνον* oder *μόνους* zu *ἡμᾶς* beseitigt werden. Es spiegelt sich darin vielmehr die Unklarheit und Unsicherheit des Fragenden. Weil Pt es nicht fassen kann, daß die Wiederkunft des Herrn über ihn und seine Genossen wie ein unerwartetes Unheil hereinbrechen könne, fragt er in der Hoffnung auf eine

getragen worden (om. ℵ* D, e i, SsSc, Sah, wahrscheinlich auch Mn. s. Tert. IV, 29). — Durch *φυλακῇ* statt *ὥρᾳ* sagt Mt, was auch Lc meint, daß der Dieb die Nacht benutzen wird cf Jer 49, 9, was Pl 1 Th 5, 2—10, cf Rm 13, 11 ff. sinnreich ausbeutet.

[35]) Wie die Evv (auch Lc 12, 46 = Mt 24, 50 fehlt dieser Vergleich) enthalten sich dessen auch die Apostel, wo sie in eigener Person reden, indem sie nur das Kommen des Tages des Herrn mit dem Kommen eines Diebes vergleichen 2 Th 5, 2; 2 Pt 3, 10. Erst Ap 3, 3; 16, 15 hören wir den Herrn von sich selbst das Gleiche sagen in bezug auf die Menschen, für welche sein Kommen ein verderbliches Gericht bedeutet.

[36]) Andrenfalls würde schwerlich *ταύτην* dastehen cf Mt 15, 15 Bd 1², 525.

[37]) Beseitigt in X, manchen Min, f i q, Sah Kop, Orig. lat. ser. in Mt 61.

verneinende Antwort, ob die Vergleichung der Wiederkunft mit dem bei Nacht einbrechenden Dieb ihm und den anderen Jüngern gelte, und nicht vielmehr wie die Worte in v. 13—21 der noch in das Weltleben versunkenen Volksmenge. Sofort aber besinnt er sich darauf, daß das unheimliche Wort vom Dieb in der Nacht der ununterbrochen fortlaufenden Ermahnung zur stetigen Bereitschaft (35—40) und wie diese der mit v. 22 begonnenen Ansprache an die Jünger angehörte. Darum setzt er seine Frage nicht fort mit den Worten: „oder (vielmehr) zu den übrigen, den draußen stehenden Zuhörern“ [38]), sondern mit den Worten ἢ καὶ πρὸς πάντας, welche das Zugeständnis enthalten, daß das Gleichnis vom Dieb in der Nacht in irgendwelchem Sinn oder Maß allerdings den Jüngern gesagt sei, aber auch allen Zuhörern (cf Mr 13, 37), woneben für die Vorstellung Raum bleibt, daß es doch hauptsächlich um der nicht zum Jüngerkreis gehörigen Leute willen gesprochen sei und diesen vor allem zur Warnung dienen solle. Jesus gibt auf die unklare Frage zwar keine unmittelbare, aber doch sehr deutliche Antwort in dem neuen Gleichnis 42—46. Voraussetzung des Verständnisses ist, daß die anwesenden Jünger, in deren Namen Pt gefragt hatte, Inhaber eines Amtes sind, welches sich mit dem eines Knechtes vergleichen läßt, den sein Herr während einer längeren Abwesenheit zum Hausverwalter und Aufseher über sein ganzes Gesinde gemacht hat. Da der Leser seit 8, 1 die 12 Apostel als die beständigen Begleiter Jesu vorzustellen hat und auch da, wo nur von οἱ μαθηταί als der Umgebung Jesu die Rede ist, entweder nur die Apostel zu verstehen, oder doch mitgemeint sind [39]), so werden wir auch zu 12, 1. 22. 41—54, wenn nicht ausschließlich, so doch zunächst an diese zu denken haben. Sollte der eine oder andere aus dem weiteren Jüngerkreis (6, 17) sich unter den hier angeredeten Jüngern befunden haben, so würde das der Angemessenheit der Parabel keinen Eintrag tun; denn wie am Beruf der Apostel in ihrer Eigenschaft als Prediger des Ev noch viele andere Jünger schon zur Zeit des Erdenwandels Jesu und vollends in der Zeit nach seinem Tode beteiligt worden sind (Lc 9, 60; 10, 1), so auch an dem in erster Linie den Aposteln anvertrauten Beruf, die Gemeinde der an Jesus Gläubigen zu leiten und zu pflegen. Diesen Beruf als den eines οἰκονόμος vorzustellen, lag ebenso nahe wie als den eines Hirten; denn die Jüngerschaft Jesu bildete schon damals und noch deutlicher in der Zukunft, in welche das vorliegende Gleichnis die Hörer versetzte,

[38]) Cf Mr 4, 11; Lc 8, 10; AG 5, 13 oben S. 342 A 13.

[39]) Gleich hinter 8, 1 so 8, 9. 22; 9, 18. 40. 43 etc. Cf besonders 9, 14. 16. 18 οἱ μαθηταί mit 9, 12 (17) οἱ δώδεκα oder 17, 1 οἱ μαθ. mit 17, 5 οἱ ἀπ., oder 18, 31 mit 19, 29, oder 22, 14 (30) mit 22, 39. Nur 10, 22. 23 sind die 70 jedenfalls mitgemeint.

ebensowohl ein mit einem Haushalt vergleichbares Gemeinwesen, dessen Herr Jesus ist[40]), wie eine Herde, deren Besitzer und oberster Hirt er ist[41]); und das eine wie das andere Bild bot Mittel zum Ausdruck des Gedankens, daß der alleinige Herr der Gemeinde in der Zeit zwischen seinem Hingang zu Gott und seiner Wiederkunft nicht ohne Vermittlung von Menschen, die darum doch ebensogut wie alle anderen Gemeindeglieder Knechte des einen Herrn sind, die Gemeinde leitet und pflegt. Das Gleichnis (42—46), welches bei Mt (24, 45—51) eine sehr genaue Parallele hat[42]) und Bd I[3], 675 bereits seine Auslegung gefunden hat, lehrt, daß gerade der mit einem Verwalteramt in der Gemeinde betraute Jünger, wie Pt und seine Mitapostel, besonderen Anlaß hat, in treuer Ausübung dieses Berufes seines wiederkehrenden Herrn zu harren; denn diese beharrliche Berufstreue ist die rechte Bereitschaft auf das Kommen des Herrn und wird von dem Herrn, wenn er kommt, in besonderer Weise geehrt und belohnt werden cf 22, 28—30. Dahingegen wird der mit dem Amt eines Verwalters

[40]) Abgesehen von den genauen Parallelen Mt 24, 45—51 cf Mt 10. 25; 16, 18f. (Mr 14, 58; Jo 2, 19); 1 Tm 3, 15; 2 Tm 2, 19f.; Tt 1, 7; 1 Kr 4, 1; 9, 17; Kl 1, 25.

[41]) Lc 12, 32; Jo 10, 1—16; 21. 16; AG 20, 28f.; 1 Pt 2, 25; 5, 2—4; 1 Kr 9, 7.

[42]) Mt schließt dieses parabolische Redestück ohne die Zwischenrede des Pt (Lc 12. 41), welche für eine Erfindung des Lc, statt für Wiedergabe einer ihm zugekommenen Überlieferung zu erklären, ebenso frivol wie grundlos ist, unmittelbar an Mt 24, 43—44 = Lc 12, 39—40 an. Statt *δοῦλος* (Mt 45) sagt Lc gleich im Eingang (42) und nur hier *οἰκονόμος* (ℵ dafür *δοῦλος*), einigermaßen proleptisch, da er statt *καταστήσει* (Mt) *καταστήσει* schreibt, also die Übertragung der Aufsicht über die Dienerschaft an diesen Knecht in die Zukunft verlegt cf die Futura *οἰκοδομήσω*, *δώσω* Mt 16, 18. 19; (Lc 11, 49); Eph 4, 7ff. Weil Jesus erst nach seinem Hingang zu Gott aus seiner Jüngerschaft ein mit einem Hause und Haushalt vergleichbares geordnetes Gemeinwesen herstellt, fällt auch die Bestellung von *οἰκονόμοι* in die, vom Standpunkt der Rede Jesu aus gesehen, zukünftige Zeit. Es bricht bei Lc schon hier die darzustellende Wirklichkeit durch die parabolische Einkleidung hindurch, noch deutlicher am Schluß s. oben im Text. — Statt-*καὶ φρόν.* hinter *δοῦλος*, hat Lc nach starker Bezeugung (B D E G H K N . . . c d, Sah S[3] Rand) *ὁ φρόν.* hinter *οἰκον.*, wodurch dieses Attribut als eine nachträgliche Apposition zu dem gewöhnlichen Epitheton des guten Haushalters, *πιστός* (cf 1 Kr 4. 2) zu stehen kommt. Das verständige Bedenken der zu erwartenden Folgen und das darnach bemessene Handeln (Lc 16, 8; Mt 7, 24) fällt zusammen mit der Treue in der Berufserfüllung. Dazu + *ὁ ἀγαθός* D. 157 . . . „und gut" Se (Sʙ überhaupt nur *πιστός*) c e (Gegensatz zu *κακός*, das aus Mt 24, 48 auch in Lc 12, 45 manchmal eingeschoben wurde). Statt *σιτομετρίας* (bei Mt ziemlich sicher) hat Lc *θερα πείας*, statt *τὴν τροφήν*: *τὸ σιτομέτριον* (in der Bibel nur hier, nur *σιτομετρέω* Gen 47, 12 ein für jede einzelne Person bestimmtes Maß Getreide oder überhaupt Nahrungsmittel zuteilen); statt *σῖτον* (Mt): *σιτηρέσιον*, statt *τοὺς συνδούλους αὐτοῦ* (Mt): *τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας* und st *ἐ τοκριτῶν* (Mt): *ἀπίστων* s. A. 43. Es fehlt bei Lc das Heulen und Zähneknirschen, das abgesehen von Lc 13, 28 überhaupt dem Mt eigentümlich ist.

und Aufsehers über die Gemeinde betraute Jünger, welcher das Kommen des Herrn und die damit verbundene Rechenschaft sich aus dem Sinn schlägt, als ob die Zeit bis dahin noch lange währe, und seine amtliche Stellung wie ein launenhafter Herr (cf 1 Pt 5, 3; 1 Tm 3, 3) dazu mißbraucht, die seiner Aufsicht und Pflege Anvertrauten zu mißhandeln, und selbst ein schwelgerisches Leben zu führen, von dem wiederkehrenden Herrn zu seinem Schrecken überrascht, grausam ums Leben gebracht[43]) und dem Schicksal der Ungläubigen überantwortet werden. In dem Schlußsatz (46) bricht die Wirklichkeit, die dargestellt werden soll, am deutlichsten durch die parabolische Einkleidung hindurch. Während im gemeinen Leben ein Herr und Besitzer eines zahlreichen Gesindes seinen pflichtvergessenen Sklaven im schlimmsten Fall höchstens mit dem Tode bestrafen könnte, zeigt sich nun der Herr des Gleichnisses als der, welcher die Macht besitzt, nach der Tötung des Leibes auch noch die Seele zur Strafe zu ziehen (12, 5). Diese Strafe wird den mit einem Aufseheramt in der Gemeinde betrauten Jünger treffen, der seines Herrn und seiner Pflicht vergessen dahingelebt hat. Ein solcher Jünger kann, ohne den Glauben der Gemeinde mit dem Munde zu verleugnen, durch seine Herzensgedanken und sein Tun und Lassen auf die Stufe der Ungläubigen (s. A 43) herabsinken. Daß er sogar noch schwerere Schuld auf sich lädt (cf 1 Tim 5, 8) und noch härtere Strafe empfangen wird, als jene, lehren die Sätze v. 47 f., welche nicht eine geradlinige Fortsetzung des vorangehenden Gleichnisses sind (cf oben S. 505 f. zu v. 39 f.). Denn das durch seine Stellung betonte ἐκεῖνος vor ὁ δοῦλος (47) weist nicht wie das ἐκεῖνος in v. 43 und 45 auf den vorher als Aufseher seiner Mitknechte gekennzeichneten Mann zurück, sondern weist auf die nachfolgende neue Kennzeichnung einer Klasse von Menschen, welcher eine gegenteilige Kennzeichnung einer anderen Menschenklasse gegenübergestellt wird, der innerhalb des vorigen Gleichnisses nichts entspricht. Ein gewisser Zusammenhang besteht gleichwohl zwischen jenem Gleichnis und der allgemeinen Regel (47): „Derjenige Knecht, welcher den Willen seines Herrn gekannt (zu wissen bekommen und verstanden) hat und nicht seinem Willen gemäß gerüstet oder gehandelt hat, wird viele Schläge bekommen;

[43]) διχοτομεῖν wörtlich „entzweischneiden“ ist ebensowenig wie dieses deutsche Wort buchstäblich nach der Etymologie zu verstehen. Ex 29, 17 von Zerlegung eines geschlachteten Opfertieres, Polyb. 10, 15, 5 Tötung von Hunden. In einer christlichen Grabschrift aus Lykaonien wahrscheinlich des 3. Jahrhunderts (Journ. of hellen. stud. 1902 p. 369 cf Exposit. Times 1903 p. 430) beklagt ein Vater den „herzzerreißenden“ Schmerz, den sein Sohn durch seinen frühen Tod ihm bereitet hat, mit den Worten τῷ διχοτομήσαντί με. — Über μέρος s. Bd. 1³, 675 A 25. Unter τῶν ἀπίστων (dafür Mt ὑποκριτῶν) kann nicht die Klasse der ungetreuen Knechte verstanden werden; denn deren Strafe erleidet der Verwalter schon durch seine Hinrichtung, sondern wie der ganze Satz so tritt auch ἄπιστος aus dem

wer ihn dagegen nicht gekannt, aber solches getan hat, was Schläge verdient, wird wenige Schläge bekommen." Allerdings gilt von jenem ungetreuen und törichten Aufseher des Gesindes, daß er den Willen seines Herrn gekannt hat; aber es gilt nicht nur von ihm, d. h. von denjenigen Jüngern, welche ein Aufseheramt in der Gemeinde empfangen haben, sondern von allen Jüngern Jesu und Gliedern seiner Gemeinde. Der Knecht, welcher ohne Kenntnis des Willens Jesu oder des durch Jesus verkündigten Willens Gottes und darum auch ohne bewußten Ungehorsam gegen diesen strafwürdig gehandelt hat, kann nur solche Menschen darstellen, die außerhalb der Jüngerschaft, der Gemeinde Jesu gelebt haben. Ihr strafwürdiges Tun wird auch in keinerlei Beziehungen zu dem Willen und Wort Jesu gesetzt, und Jesus wird nicht ihr Herr genannt. Jesus ist dies auch nicht, er wird aber ihr Richter sein. Das objektlose ἑτοιμάσας [41]) erinnert unvermeidlich an die Bereitschaft auf die Wiederkunft des Herrn (cf v. 40; Mt 25, 10; 22, 4. 8) und an das Gericht, welches der wiederkehrende Herr ebensowohl über die außerhalb der Jüngerschaft verbliebenen, mit dem Wort und Willen Jesu unbekannt gebliebenen Menschen wie über die Glieder seiner Gemeinde und deren Verwalter halten wird. Dies hat Lc auch nicht erst von Pl gelernt (Rm 2, 6—16), sondern dies ist ein auf mehr als ein Wort Jesu gegründetes Stück des Gemeinglaubens der apostolischen Kirche [45]). Von dem Seitenblick auf die Nichtjünger, der nur dazu diente, die Strafwürdigkeit eines ungetreuen und ungehorsamen Knechts Jesu ins Licht zu setzen, wendet sich Jesus wieder seinen Jüngern zu mit den Worten (48b): „Von einem jeden aber, dem viel gegeben wurde, wird viel gefordert werden." Im Vergleich zu dem, was die Israeliten vor Christus (Lc 10, 23) und vollends die Heiden an Erkenntnis Gottes und seines Willens empfangen haben (Rm 1, 19 f., 2, 14 f., AG 14, 17; 17, 24—28), gilt von jedem, der das Zeugnis Jesu im Glauben aufgenommen hat, daß er viel empfangen hat, und er soll wissen, daß auch der Maßstab, mit dem er im Gericht wird gemessen werden, dem Besitz an Erkenntnis, den er der Gnade Gottes verdankt, entsprechen wird. Darüber hinaus greift der Satz (48c): „Wem man viel anvertraut hat, dem wird man noch mehr abfordern." Denn παραιτεῖσθαι [46]) weist nicht, wie ἐδόθη vorher,

Gleichnis heraus; es heißt hier nicht „untreu", auch nicht „kleingläubig" oder „noch nicht gläubig", sondern „ungläubig, den Glauben verweigernd" cf Lc 9, 41; Jo 20, 27 (Bd IV³, 682); 2 Kr 4, 4; 6, 14 f.; Tt 1, 15; Ap 21, 8.

[41]) Zu ἑτοιμάσας kann nicht ἑαυτόν, sondern nur ein unbestimmtes sachliches Objekt ergänzt werden: „was zu bereiten ist" cf 1 Sam 23, 22; 2 Chr 35, 14 und oben S. 397 A 30.

[45]) Mt 25, 31 ff.; 16, 27; Jo 5, 21—29; Lc 10, 12—15; 11, 31 f.; 19, 27 cf AG 10, 42; 17, 31 und vor allem Rm 2, 6—16, Bd VI, 112—134.

[46]) Cf Lc 23, 46; AG 14, 23; 20, 32; 2 Tm 2, 2. — παραθήκη 1 Tm 6, 20; 2 Tm 1, 14, Wohlenberg Bd XIII², 218, 284.

auf ein Geschenk, wofür der Geber auf Dank und angemessenen Gebrauch seitens des Empfängers rechnen darf, sondern auf ein der Obhut eines anderen anbefohlenes, ihm zur Aufbewahrung anvertrautes Gut, insbesondere auch auf ein beim Bankhalter hinterlegtes und ihm gegen Zinsen zur Verwaltung überlassenes Kapital. Die letztere Vorstellung wird durch *αἰτήσουσιν* geradezu gefordert; denn so gewiß das *πολύ, περισσότερον* syntaktisch dem *πολύ, πολύ* im vorigen Satz entspricht, ist auch der Unterschied der beiden Proportionen zu beachten. Dort ist die Gleichmäßigkeit von empfangener Gabe und geforderter Leistung behauptet, hier dagegen wird gesagt, daß nicht nur das anvertraute Gut zurückgefordert, sondern mehr als dies eingefordert werden wird, nämlich das Kapital samt den Zinsen [47]). Dieser Satz gilt also nicht, wie der vorige allen Jüngern als solchen, welche im Unterschied von den außerhalb der Jüngerschaft verbliebenen Menschen Kenntnis des durch Jesus offenbarten Willens Gottes geschenkt bekommen haben, sondern denjenigen unter ihnen, welche wie die Apostel und andere nach ihnen ein Verwalteramt in der Gemeinde empfangen haben. So lenkt der letzte Satz deutlich zu dem Gleichnis von v. 42—46 zurück, welches auch sonst in v. 47—48 als Hintergrund der Rede hindurchschien. Die Frage des Pt (41) ist hiermit in erschöpfender Weise beantwortet. Aber noch nach einer anderen Seite bedurfte die jener Frage zu grunde liegende, nur nicht offen ausgesprochene Vorstellung von der Weiterentwicklung der Dinge einer Berichtigung. Wenn Pt meinte, daß er und seine Genossen doch wohl nicht eines Hinweises auf die Gefahr bedürften, daß der Herr ihnen zum Schrecken und Verderben wie ein Dieb in der Nacht über sie hereinbreche (s. oben S. 506), so hielt er sich in einseitiger Weise an die Verheißung, daß Gott bereits beschlossen habe, ihnen, die jetzt noch eine kleine Herde bilden, das Gottesreich zu geben (32), und an die verlockende Schilderung der Ehre und Herrlichkeit, die ihrer warte, allerdings unter der Bedingung, daß sie wachend die Wiederkunft ihres Herrn erwarten (37. 38). Den Ernst dieser Bedingung gerade für sie als Träger eines besonderen Berufs in besonderem Maße geltenden Bedingung hat

---

[47]) Cf Lc 19, 13—26, besonders v. 23. — Hier (12, 48) ist *ἀπαιτήσουσιν* (man wird zurückfordern cf 6, 30) neben *αἰτήσουσιν* viel schwächer bezeugt, als 12, 20, aber auch wenig passend, weil durch *περισσότερον* gerade ausgedrückt wird, daß man dem Empfänger mehr d. h. nicht mehr als andere, sondern mehr, als er empfangen hat, abfordern wird. Diejenigen welche *ἀπαιτήσουσιν* bevorzugten, haben teilweise auch den Unterschied von *πολύ* und *περισσότερον* verwischt z. B. D (der schon vorher zu *ζητήσουσιν*, wie er statt *ζητηθήσεται* schreibt, *περισσότερον* und im folgenden Satz *πλέον* setzt); Iust. apol. I, 17 *πλέον, πλέον*, Clem. strom. II, 147, 3 nur einmal *πλεῖον*, welches aber zu *ἀπαιτ.* wieder zu ergänzen ist. Sah zuerst zweimal *πλεῖον*, dann zweimal *πολύ*.

Jesus v. 42—48 den Jüngern eingeschärft. Jene irrige Vorstellung aber von der glatten Fortentwicklung des dermaligen Weltzustandes zu der vollendeten Gottesherrschaft beruht auf Verkennung der Notwendigkeit der Kämpfe und Leiden für Jesus selbst und seine Gemeinde, welche zwischen der Gegenwart und der herrlichen Zukunft liegen. Auf diese weist daher Jesus zum Schluß seiner mit 12, 1 begonnenen Ansprache an die Jünger hin (49—53).

Dieser Redeteil beginnt mit zwei zu einander gegensätzlichen, aber sehr gleichförmig gebildeten Sätzen, deren Text sicher genug überliefert, aber von jeher sehr verschieden aufgefaßt worden ist[48]). Diesmal möge der Auslegung[49]) eine Übersetzung vorausgeschickt werden, welche in sprachlicher Hinsicht deren Ergebnis veranschaulicht: (49) „Ein Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen, und wie sehr würde ich meine Freude daran haben, wenn es bereits angezündet wäre! (50) Mit einer Taufe aber habe ich mich taufen zu lassen, und wie sehr bin ich im Gedränge, bis sie vollzogen ist“[50])! Am deutlichsten ist, daß v. 50^{b} keine wirkliche, eine Antwort heischende Frage sein kann, sondern nur ein Ausruf, aber nicht ein Ausruf der Verwunderung über etwas Unbegreifliches (Lc 6, 42; 11, 18), sondern ein lebhafter Hinweis auf den außerordentlich hohen Grad einer Eigenschaft, eines Zustandes u. dgl.[51]) Das Gleiche wird dann auch gelten von den nach Stellung und Satzbildung genau entsprechenden Worten *καὶ τί θέλω, εἰ ἤδη ἀνήφθη*. Abgesehen von der ins Ohr fallenden Symmetrie der Satzgefüge in v. 49 und 50, läßt sich *τί θέλω* nicht als eine Frage fassen, auf welche *εἰ ἤ. ἀν.* als ein Wunschsatz die Antwort bildete; denn ohne die Frage wäre der Ausdruck des sehnlichen, aber unerfüllbaren Wunsches viel kräftiger ausgedrückt, und ein Grund oder Zweck dieses in Frage und Antwort zerfallenden

[48]) Mn (GK II, 476f.) om. 49^{b}. 50, c om. nur 49^{b}, die meisten Lat, auch Vulg om. *ἤδη* (nur d Ambros.) und haben *accendatur*, davor aber teils *si* b d ff^{1} i q r, teils *nisi* c l d Vulg. Ambros. Ss Sc: „und wie (sehr) wünsche ich, wenn . . .“, S^{1} om. *τί*, sonst ebenso, S^{1} wörtlich *τι θέλω εἰ*.

[49]) Das im wesentlichen richtige Verständnis dieses Redeteils und seines Zusammenhangs mit dem Vorigen hat meines Wissens zuerst Hofmann S. 342—346 vorgetragen.

[50]) *τελεσθῆναι* kann hier nicht die Vollendung von etwas Angefangenem bezeichnen, sondern nur den Vollzug, die Verwirklichung von etwas Gedachtem, Geboten-em, Verheißenem, überhaupt als zukünftig Vorgestelltem cf Lc 18, 31; 22, 37; AG 13, 29; Gl 5, 16. — *συνέχεσθαι* von schwerer Krankheit Lc 4, 38; AG 28, 8 cf Hobart S. 3. von Furcht 8, 37, so *συνοχ.* Lc 21, 25 cf 2 Kr 2, 4.

[51]) Gleichgiltig ist, daß *πῶς* im Sinne von „wie sehr“ häufiger in Form abhängiger Fragesätze (Lc 14, 7; Jo 11, 36) oder in Verbindung mit anderen Adverbien (Lc 18, 24; Epict. I, 16, 13) oder mit Adjektiven (Mr 10, 24) vorkommt. Es wird doch auch in selbständigem Ausruf so gebraucht Mr 4, 40 nach richtiger LA „wie sehr fehlt es euch am Glauben“? auch wohl Jo 7, 15.

Selbstgesprächs wäre nicht zu erkennen [52]) Noch selbstverständlicher ist, daß man, wenn *εἰ ἤ. ἀν.* von *τί θέλω* abhängen soll, nicht mit Luther übersetzen darf: „was wollte ich lieber, denn (d. h. als) es brennete schon“ oder mit Allioli: „was will ich anders, als daß es brenne“. Denn *εἰ* kann ja weder ein *ἤ* noch ein *εἰ μή*, etwa mit folgendem *ἵνα ἀνάπτηται* ersetzen, wenn auch Hieronymus und wenige Lateiner vor ihm das ehrliche *si* der älteren Übersetzung in das gerade Gegenteil *nisi* zu verkehren sich erlaubten. Man hätte zu solchen Gewaltsamkeiten nicht gegriffen, wenn man gewußt oder beachtet hätte, daß *θέλειν* mit folgendem *εἰ* und Indic. aor. bei jüdischen Übersetzern hebräischer Texte heißt: „seine Freude haben, ein Wohlgefallen finden an der durch *εἰ* eingeführten Tatsache“ [53]), und daß *τί* in Ausrufen nicht selten heißt „wie sehr, in wie hohem Grade“ [54]). Was aber den Gedankeninhalt dieses Satzes anlangt, ist nicht zu übersehen, daß das Feuer, von dem Jesus redet, ebensowohl Subjekt von *ἀνήφθη*, wie Objekt von *βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν* ist. Da nun ein Feuer, das noch nicht entbrannt ist, auch noch nicht wirklich existirt, sondern höchstens in einem Feuerzeug (Gen 22, 6), einer Brandfackel oder einer Schaufel mit Kohlenglut eine gewisse ideale Präexistenz hat, so ist auch nicht gemeint, daß Jesus mit diesem Feuer gleichsam in der Hand vom Himmel zur Erde gekommen sei [55]). Der Ausdruck „auf die Erde werfen“ gibt vielmehr die Vorstellung, daß das Feuer auf das Gebot oder das Gebet des auf Erden weilenden Jesus vom Himmel zur Erde herniederfahre (Lc 9, 54), und der folgende Ausruf sagt, daß dadurch ein Feuer auf Erden angezündet werden soll. Die Frage, was dieses Feuer sei, ist schon darum, weil nicht zweierlei Feuer unterschieden werden, ein zündendes und ein dadurch ent-

---

[52]) Wie ganz anders die eine ernstliche Überlegung wiedergebenden Fragen mit Conj. Aor. *καὶ τί εἴπω* Jo 12, 27 oder Lc 16, 3!

[53]) Jes. 9, 4 LXX (nicht im Hebr.) *καὶ θελήσουσιν, εἰ ἐγενήθησαν* (v. l. *ἐγένοντο*) *πυρίκαυστοι*, Sir 24, 13 *θελήσεις, εἰ μὴ ἐγεννήθης*. Daß für beide Stellen das hebr. Original nicht überliefert ist, tut der Deutlichkeit der griechischen Worte in Anbetracht ihres Zusammenhangs keinen Eintrag. Zu diesem Gebrauch von *εἰ* cf *θαυμάζειν* mit *εἰ* Mr 15, 44; 1 Jo 3, 13; Epict. I, 16, 1. Nicht *εἰ* ist hier Einführung eines Wunschsatzes wie Lc 19, 42, sondern der ganze Satz *τί-ἀνήφθη* ist Ausdruck eines Wunsches, daß etwas geschehen sein möchte, was nicht geschehen ist. Zu *θέλειν*, in LXX meistens für יָפֵץ cf Mr 12, 38; Kl 2, 18, in Citaten Hb 10, 5. 8. Das Praesens *θέλω* ist kräftiger, als das sonst übliche *ἤθελον* Gal 4, 20 oder *ἐβουλόμην* AG 25, 22 cf *θέλω* 1 Kr 7, 7; 14. 5.

[54]) Cf Mt 7, 14; 8, 26 (Bd[3]I[3], 314 A 33; 362f. A 30. 31); Mr 4, 40 vor Adjektiven, aber auch vor Verben 2 Sam 6, 20 *τί δεδόξασται ὁ βασιλεύς!* Cant. 7, 7 al. 6 *τί ὡραιώθης!* „wie schön bist du geworden“! Die ältesten syr. Übersetzer (s. A 48) haben die semitische Grundlage des Ausdrucks richtig wiedergefunden.

[55]) Also auch hier findet sich ebensowenig wie 10, 18 ein Zeugnis Jesu von seiner Präexistenz.

zündetes, nicht zu beantworten oder vielmehr ebensowenig aufzuwerfen, wie etwa die Frage, was das Schwert an der vergleichbaren Stelle Mt 10, 34 oder der Speer Lc 2, 35 bedeute. Nicht eine Sache wird bildlich dargestellt, sondern ein Vorgang, und auch dieser nicht in seinem ganzen Verlauf, sondern nur in seinem Anfang. Bleibt doch auch ungesagt, wen oder was das Feuer ergreifen, und welche Wirkung es auf die von ihm ergriffenen Gegenstände oder Personen ausüben soll. Halten wir uns an das, was mit dem Bilde eines vom Himmel zur Erde herniederfahrenden und zündenden Blitzstrahls oder einer von oben herabgeschleuderten und einen Brand entfachenden Brandfackel unmittelbar gegeben ist, so finden wir nur drei Züge des Bildes, welche wir erwarten dürfen in der dadurch abgebildeten Wirklichkeit wiederzufinden. Die einmal ausgebrochene Feuersbrunst frißt um sich und ergreift alles Brennbare, nicht nur einzelne Häuser, sondern ganze Städte und Wälder (Lc 17, 29; Jk 3, 5), bis ihr durch menschliche Kraft und Klugheit Einhalt geschieht. Aber daß eben dies, die Einschränkung und Löschung des Brandes mit allem Ernst wenigstens versucht wird, ist ein zweiter, von der Vorstellung einer Feuersbrunst gar nicht zu trennender Zug des Bildes. Einen dritten fügt der Wunschsatz hinzu: In der Gegenwart der Rede Jesu ist noch nicht geschehen, was er hier als seinen Beruf oder doch als ein wesentliches Stück seines Berufs bezeichnet; und daß dies jetzt noch nicht geschehen kann, bestätigt der durch δέ als ein Gegensatz zu dem sehnlichen Wunsch Jesu, das Feuer sobald als möglich brennen zu sehen, eingeführte Hinweis (50) auf ein anderes Ereignis, welches vorher geschehen muß. Daß Jesus unter der Taufe, die er über sich ergehen lassen muß, nichts anderes als sein Leiden und Sterben verstanden haben wollte, hat man von jeher begriffen[56]). Der feststehende Begriff von βαπτίζεσθαι und zumal von βάπτισμα stellt außer Zweifel, daß Jesus dadurch das seiner wartende Leiden nicht etwa nur mit überströmenden Wasserfluten vergleicht (cf Ps 69, 2 f. 15 f.), sondern es nach der Taufe benennt, die er durch Johannes empfangen hatte. Wie er damals um seines Berufs willen die Taufe der Sinnesänderung und der Sündenvergebung, die dem Volk verordnet war, über sich ergehen ließ (Lc 3, 2 ff. 21), obwohl er weder der Buße noch der Vergebung bedürftig war, so weigert er sich auch nicht des Sterbens, das den sündigen Menschen bestimmt ist; und wenn ihn der Gedanke daran mit Grauen und Angst erfüllt, so zweifelt er doch nicht,

[56]) Cf Mr 10, 38 f. und dazu Wohlenberg Bd II, 285; Forsch VI, 103. 147 ff. Nach Jo 1, 29. 30 hat schon der Täufer die auf die Erlösung der Gemeinde durch den Tod Jesu weissagende Bedeutung der Taufe Jesu erkannt. Zu dem Tode Jesu als Vorbedingung der Ausdehnung der Wirkung Jesu cf Jo 10, 15 f.; 12, 24. 32; 17, 19.

daß es ihm obliegt, und daß es eine Vorbedingung ist für den Ausbruch des Brandes, welchen er auf der Erde anzustiften berufen ist, und für dessen Ausbreitung über die Erde. Es hängt mit der unrichtigen Deutung der Feuertaufe (3, 16) zusammen, daß man von altersher das Feuer, von dem Jesus hier redet, gerne auf den hl. Geist und das Anzünden des Feuers auf die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest (AG 2, 3) deutete[57]). Ersteres ist, wie gezeigt, überhaupt unrichtig und letzteres einseitig. Gewiß bedurfte es ebenso der Sendung des Geistes, wie des Todes Jesu, damit die Predigt des Ev ihren Lauf über die Erde beginne; aber ohne die neue Entzündung des fast erloschenen Glaubens der Jünger durch die Selbstbezeugung des Auferstandenen wäre der Geist nicht über sie gekommen, und neben der apostolischen Predigt des Wortes war es die Kraft und Reinheit des durch Christus in seiner Gemeinde gewirkten neuen Lebens, was die um sich greifende Macht des Christentums erklärt, aber auch sofort die Versuche hervorrief, das von dem erhöhten Christus entzündete Feuer zu dämpfen und geradezu durch das Blut der Märtyrer auszulöschen, wovon Lc in seinem zweiten Buch berichten wird. Hat somit das Wort von dem zu entzündenden Feuer, neben welches das Wort von der Taufe nur darum gestellt war, um zu sagen, warum es nicht schon jetzt brenne, einen Kampf auf Leben und Tod in Aussicht gestellt, so schließt sich hieran passend die Frage: (51) „Meint ihr, daß ich gekommen bin, Friede auf Erden zu schenken? Nein, sage ich euch, nichts anderes[58]) als Zerspaltung", was dann (52. 53) dadurch erläutert wird, daß schon jetzt, von der unmittelbaren Gegenwart an durch Jesus oder um seinetwillen Spaltungen entstehen werden, wodurch die Glieder eines und desselben Hauses von einander getrennt und die innigsten Bande des Bluts und der verwandtschaftlichen Liebe zerrissen werden. Daß das letzte Ziel seines Lebens und Wirkens Herstellung eines Friedenszustandes auf Erden sei, hat Jesus hiemit selbstverständlich nicht bestritten[59]), sondern nur, daß die beabsichtigte und unmittelbare Folge seines Kommens und Auftretens

[57]) Ischodad syr. 46, engl. 176 rühmt sich, in seiner Auslegung der Pfingstgeschichte 17 Gründe für diese Deutung beigebracht zu haben.

[58]) Zu *οὐχί . . . ἀλλ' ἤ* cf 2 Kr 1, 13 s. Kühner-Gerth II, 284f. Infolge dieser Konstruktion ist *λέγω ὑμῖν* hier parenthetisch. Statt *δοῦναι* mit *εἰρήνην* als Objekt (Jo 14, 27; 2 Th 3, 16; Lev 26, 6) haben D und einige Übersetzer (e Sc) *ποιῆσαι*, andere nach Mt 10, 34 *βαλεῖν* (b l q r *mittere*, Ss). — Mt 10, 34—36 hat diese wie andere Stücke der in Lc 12 geschichtlich genauer berichteten Rede an die Jünger seiner großen Instruktionsrede einverleibt s. oben S. 492 ff. A 9—10. Das Bild von der Taufe, das Mr 10, 38 f., nicht Mt 20, 22 f. mit dem vom Kelchtrinken verbunden hat, kann Jesus mehrmals gebraucht haben. Anlaß und Fassung bei Lc ist abweichend genug von Mr.

[59]) Cf dagegen AG 10, 36; Lc 1, 79; Jes 9, 6; Eph 2, 14—17.

ein allgemeiner Friedenszustand auf Erden sei, was ja auch die Engel in der Nacht seiner Geburt keineswegs gesungen haben (oben S. 142ff. zu 2, 14). Eine Scheidung der Geister ist die nächste unausbleibliche Wirkung des Kommens Jesu in die Welt cf Lc 2, 34f.

4. Bußmahnungen an das jüdische Volk 12, 54—13, 9. In 12, 1—53 lesen wir den Bericht über eine einzige, einmal durch eine Bitte aus dem Volk, ein zweites Mal durch eine Zwischenfrage des Pt unterbrochene, trotzdem aber durch eine gleichmäßige Stimmung und einen natürlichen Gedankengang zusammengehaltene, vor den Ohren einer großen Volksmenge gehaltene Ansprache an die Jünger. Daß dieser Bericht auch in 12, 54 sich fortsetze, ist wenig wahrscheinlich. Die Einleitung von 54—59 durch *ἔλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις* verbürgt dies durchaus nicht [58a]). Ein engerer geschichtlicher Zusammenhang zwischen den so eingeleiteten Sätzen und der Ansprache an die Jünger (42—53), oder gar zwischen der Mahnung in v. 57—59 und der lange vorher erledigten Bitte um Schlichtung eines Erbstreites (13—21) ist nicht angedeutet. Daß die äußere Lage die gleiche geblieben sei, wie sie während der Reden v. 1—53 unverändert geblieben ist (s. oben S. 489f.), ist nicht zu erkennen. Die Jünger werden in 12, 54—15, 32 überhaupt nicht erwähnt. Erst 16, 1 und 17, 1 erscheinen sie wieder auf dem Schauplatz. Eine Verbindung zwischen dem Vorigen und dem mit 12, 54 Beginnenden besteht allerdings und ist auch durch das *καί* vor *τοῖς ὄχλοις* ausgedrückt. Aber diese Verbindung ist eine sachliche und wird den Ev dazu angeregt haben, die bei irgend einer anderen Gelegenheit an eine Volksmenge gerichtete Ansprache hier anzureihen. Wie die Jünger den Ernst der schon in der Gegenwart sich anbahnenden nächsten Zukunft außer Acht zu lassen in Gefahr sind (52 *ἀπὸ τοῦ νῦν* cf 9, 43—48), so verkennen erst recht die Volksmassen die Bedeutung der mit dem Auftreten Jesu begonnenen neuen Zeit [60]). Darum sagt ihnen Jesus: (54) „Wenn ihr eine Wolke im Westen aufsteigen sehet, sagt ihr sofort: ‚es kommt Regen‘, und es geschieht so; (55) und wenn ihr einen Südwind wehen (fühlt), sagt ihr ‚es wird eine Gluthitze geben‘, und es geschieht. (56) Ihr Heuchler, das Aussehen der Erde und des Himmels versteht ihr zu prüfen, wie aber

---

[58a]) Cf oben S. 240f. A 39 zu 4, 23; S. 296f. zu 6, 39; S. 376 zu 9, 23. Wollte Lc sagen, daß Jesus nunmehr sich an den Volkshaufen als einen Teil der Anwesenden gewandt habe, um ihnen etwas zu sagen, was ihnen im Unterschied von den Jüngern gelte, würde er *πρὸς τοὺς ὄχλους* geschrieben haben cf 7, 40; 10, 23; 12, 1. 16. 22. 40; 16, 1. Auch der Artikel vor *ὄχλοις* braucht nicht auf die v. 1 erwähnten *ὄχλοι* hinzuweisen cf dagegen z. B. 11, 14; 13, 14.

[60]) Cf mit *τὸν καιρὸν τοῦτον* das Erlaßjahr 4, 19 und das *σήμερον* 4, 21 cf Hb 1, 1; 3, 7—15; 2 Kr 6, 2.

geht es zu, daß ihr diese Zeit nicht prüft“[61]). Ist ohne Frage am Schluß dieses Satzes *οὐ δοκιμάζετε*, nicht *οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν*[62]) zu lesen, so will der Unterschied des Ausdrucks von v. 56 auch gewürdigt sein. Nicht ihr Unvermögen, die in der Gegenwart vorliegenden Anzeichen und Vorboten der nahen Zukunft mit prophetischem Blick zu deuten, macht ihnen Jesus zum Vorwurf, sondern daß sie trotz aller Predigt von dem herannahenden Gottesreich und den Tatbeweisen seiner schon vorhandenen Wirklichkeit (7, 22; 10, 9; 11, 20), es nicht für der Mühe wert halten, die Gegenwart auf ihre Bedeutung für die nähere und fernere Zukunft zu prüfen. Das ist eine Heuchelei der Volksmassen, welche doch immer noch in dichten Scharen sich um Jesus drängen, um seine Predigt zu hören, während sie die unwichtige Frage nach dem Wetter, das zu erwarten ist, mit Sicherheit zu beantworten wissen. Ihre Urteilslosigkeit sucht Jesus ihnen auch noch in anderer Richtung zum Bewußtsein zu bringen, und geht dazu über mit der Frage: (57) „Warum aber fällt ihr nicht auch von euch selbst aus ein gerechtes Urteil“? Da *δοκιμάζειν* und *κρίνειν* sehr nahe verwandte Begriffe sind, so wird das zu *δέ* hinzutretende *καί* den Satzton nicht auf das an die Stelle des *οὐ δοκιμάζετε* tretende *οὐ κρίνετε*, sondern auf das *ἀφ' ἑαυτῶν* werfen, zu welchem es ja auch gestellt ist. Den Gegensatz zu diesem „von sich aus Urteilen“ (cf 21, 30) kann hier aber nicht die Belehrung durch andere Leute bilden, wovon im Zusammenhang keinerlei Andeutung vorliegt, sondern nur das Erkennen und Urteilen nach vorliegenden Anzeichen, wie die Beurteilung des kommenden Wetters nach den Wetterzeichen und die Beurteilung der Gegenwart Jesu nach den Zeichen der Zeit[62a]). Auch abgesehen von der ihnen fehlenden Fähigkeit und Willigkeit, nach den vor aller Augen liegenden Anzeichen die Bedeutung der durch Jesus heraufgeführten Zeit zu würdigen, also auch schon von sich aus könnten und sollten die Angeredeten ein gerechtes und richtiges Urteil fällen über die

---

[61]) Das verwandte apokryphe, aber darum noch nicht geschichtlich unglaubwürdige Wort Mt 16, 2f. Bd I[3], 534 verwendet ganz andere Darstellungsmittel.

[62]) Ersteres die Masse der griech. Hss von A D an (auch ℵ Ol Ψ, wahrscheinlich auch Mu cf Tert. IV, 29 *non dinoscentes*), Sc S[1] S[3] (Text), cf Ss (wünscht ihr nicht zu prüfen), fast alle Lat von b e bis Vulg (a ist defekt). Dagegen *οὐκ οἴδατε δοκ.* ℵ B L T, ff[2] l, Sah Kop S[3] Rand, eine ägypt. LA nach Mt 16, 3, daher auch einige *potestis*.

[62a]) Nach bekanntem Gebrauch von *ἀπό* cf Mt 7, 16[a]; 24, 32 cf Epict. IV, 8, 10 *ἀπὸ τῶν ἐκτὸς μόνον κρίνομεν*. Auch Jo 11, 51 hat *ἀφ' ἑαυτοῦ* nicht andere Personen zum Gegensatz. — *κρίνειν τὸ δίκαιον* heißt nicht „ein Urteil darüber abgeben, was recht sei“, sondern „das was recht und gerecht ist, zum Inhalt seines Urteils machen“, „gerecht urteilen“ cf Job 37, 23 *ὁ τὰ δίκαια κρίνων* = Sach 7, 9 *κρίμα δίκαιον κρίνετε*, opp. Ps 82, 2 *κρίνετε ἀδικίαν*.

Zeit, die sie durchleben, und die Anforderungen, welche diese an alle Miterlebenden stellt. Jeder Jude, auch wer nicht an das Ev glaubt, weiß ja, daß nach dem Ende des irdischen Lebens das Gericht kommt (Hb 9, 27; Lc 16, 18—31), und sollte sein Leben darnach einrichten. Statt dessen leben sie in den Tag hinein und schlagen sich das unentrinnbare Gericht Gottes aus dem Sinn, wie jener reiche Tor das unvermeidliche Sterben (12, 16—21). Unter dem Schein der Aufrechterhaltung ihres Rechts oder der Rechtsordnung überhaupt tuen sie sich in Gedanken, Worten und Taten gegenseitig Unrecht und verleugnen in ihrer Gottvergessenheit auf mannigfaltigste Weise die Bruderliebe, die neben der Liebe zu Gott oberstes Gebot und Maßstab des göttlichen Gerichtes ist (10, 25 ff.). Unter dem Bilde zweier Menschen, die in einem Rechtsstreit mit einander liegen und auf dem Wege zu dem irdischen Richter begriffen sind, der die Streitfrage zu entscheiden und den Schuldigen zur Strafe zu ziehen hat, wird das Verhalten des Menschen geschildert, der ohne Gedanken an Gottes Gericht in Lieblosigkeit gegen seinen Mitmenschen durch das irdische Leben dahingeht, und unter diesem Bilde auch dem, welcher sich gegen seinen Nächsten verschuldet hat, Rat erteilt. Unter dem *ἄρχων* kann schon darum keine andere Person verstanden werden, als die, welche nachher der Richter heißt, weil bei den Juden eine Scheidung zwischen Regierung und richterlicher Rechtspflege nicht vorhanden war[63]). Daß zwei in einem Rechtsstreit mit einander begriffene Menschen wie auf Verabredung den Weg nicht etwa zu einem Schiedsrichter, der den Streit schlichten soll, sondern zu dem Strafrichter gemeinsam gehen, wird freilich im gemeinen Leben selten vorkommen. Und seltsam ist auch die Vorstellung, daß es zwischen denselben Menschen auf dem Wege zum Richter zu Handgreiflichkeiten komme, so daß der als Schuldner gedachte Teil fürchten muß, von seinem Gläubiger gewaltsam vor den Richter geschleppt zu werden[64]). Offenbar bricht auch hier die gemeinte

[63]) Cf Bd I[4], 692 A 77. 78. Die Mitglieder des großen Synedriums, welches oberster Gerichtshof und regierender Senat zugleich war, sind *ἄρχοντες* Lc 23, 13. 35; AG 3, 17; 4, 8; 23, 3. 5. Auf dem höheren Gebiet, welchem die hier parabolisch dargestellten Vorgänge angehören, ist ja Gott, der Weltherrscher und König auch der Richter. In der Parallele Mt 5, 25, wo das Ziel des Gangs der beiden Streitenden zunächst nicht genannt ist, handelt es sich doch um einen Gang zum Richter. Cf überhaupt die Auslegung von Mt 5, 25f. Bd I[4], 232—234.

[64]) Neben *κατακρίνῃ* entstand im Abendland und gelangte von dort auch zu den alten Syrern die LA *κατακριθῇς*. So von den Griechen nur D, aber auch b d ff[2] i q r Ambros. *condemnet* (dagegen c e f d nur *tradat*, wahrscheinlich verschrieben aus *trahat* [so Vulg] unter nebensächlichem Einfluß von Mt 5, 25, wo die Lat jedoch das allein passende *judici* haben), ebenso Ss Sc. Wenn *κατακρίνειν* im Sinn von Lc 11, 31 f. allenfalls in uneigentlichem Sinn auch von einem Ankläger gesagt werden könnte, so doch nicht

Wirklichkeit durch das parabolische Gewand hindurch. In der Tat ist nichts gewöhnlicher, als daß zwei Menschen, zwischen denen Neid, Haß und Streit besteht, als Nachbarn oder Berufsgenossen neben einander durchs Leben gehen, ohne zu bedenken, daß am Ende ihres Lebensweges Gott als der Richter steht. Und nichts ist begreiflicher, als daß der schuldige Teil, wenn er sein Lebensende nahekommen sieht, doch einmal an die Verantwortung denkt, der er entgegengeht, und von der Furcht ergriffen wird, der Andere, dem er Unrecht getan, möge vor Gott als Ankläger gegen ihn auftreten. Dies bei Zeiten, im Bilde geredet, auf dem Wege, d. h. noch vor dem Tode zu bedenken und demgemäß zu handeln, fordert Jesus seine Zuhörer auf. Schwierigkeit hat von jeher die Form des Ratschlags Jesu: *δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ* dem Verständnis bereitet. Nur die lat. Übersetzer haben einstimmig *da operam* meist mit folgendem *liberari ab eo* übersetzt oder vielmehr zurückübersetzt; denn sie haben offenbar erkannt, daß dem befremdlichen griech. Ausdruck jene lat. Ausdrucksweise zu grunde liege, was durch inschriftliche Urkunden schon der vorchristlichen Zeit bestätigt worden ist [65]). Dem wesentlichen Sinn nach kommt die hier vorliegende Mahnung überein mit dem *διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου* und dem *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου* Mt 5, 21f. Jedenfalls folgt Lc hier einer selbständigen Überlieferung [66]). Auf Grund derselben besitzt Lc auch eine Vorstellung

---

mit *πρὸς τὸν κριτήν*, wofür daher Ss Sc setzten „vor dem Richter". An *κατασύρῃ* ist also nicht zu zweifeln cf *σύρειν* AG 17, 6, auch 8, 3.

[65]) Für *liberari ab eo* oder *illo* hat nur e *ut disce*[n]*das ab eo*, d *discedere ab eo*. Ss Sc „daß du von ihm befreit werdest" (S[1] „und du wirst von ihm befreit werden"). Das nicht korrekt gebrauchte Perf. *ἀπηλλάχθαι* ersetzten D und Clem. str. III, 36, 1 durch *ἀπαλλαγῆναι*. — Für *δὸς ἐργασίαν* hat Sc „gib ihm seinen Vorteil", Ss „seine Arbeit" (= Arbeitsgewinn), S[1] „seinen Geschäftsgewinn" (dasselbe Wort wie S[1] AG 16, 16. 19, anders übersetzt 19, 24. 25), was alles schon wegen Mangels eines *τήν* vor und eines *αὐτοῦ* hinter *ἐργασίαν* unmöglich ist. Erst S[3] wörtlich „gib Arbeit" (ܥܒܕ ܦܠܚܐ) mit folgendem Infinitiv, vielleicht im Sinn der Lateiner, mit denen auch der lat. Iren. I, 25, 4 nach gnostischer Quelle (griech. bei Epiph. haer. 27, 5) übereinstimmt. Cf ferner Clem. l. l *φίλος αὐτοῦ πειράθητι ἀπαλλαγῆναι*. Die Richtigkeit der Rückübersetzung der lat. Bibelübersetzer (*operam dare*) beweist ein ohne Frage in Rom aus dem Lat. ins Griech. übersetztes Schreiben des Dictators Sulla aus dem J. 80 v. Chr. an den Stadtrat von Stratonicea in Carien (bei Viereck, Sermo Graecus etc. Göttingen 1888 p. 26, 7), worin es heist: *ἵνα . . . φροντίζωσιν διδῶσιν τε ἐργασίαν, ἵνα . . .*, und ein in Böotien inschriftlich gefundener Senatsbeschluß vom J. 78 (l. l. p. 32 med. cf p. 82f.), wo man liest: *τούτους ἐργασίαν ἔπανδρον καὶ πιστὴν τοῖς δημοσίοις πράγμασιν τοῖς ἡμετέροις παρεσχηκέναι*. Auch Hofmanns ohnehin bedenkliche Deutung „Arbeit bieten", um dadurch die Schuld zu bezahlen, ist damit erledigt.

[66]) Es fehlt bei Mt das anschauliche Bild: wie der Widersacher den Schuldner zum Richter schleppt; Lc hat *πράκτωρ* „Eintreiber der nicht gezahlten Schulden oder Steuern", Gerichtsvollzieher (Herwerden: passim in

von der Zeitlage des Ausspruchs, wie die zeitliche Anknüpfung 13, 1 trotz ihrer Unbestimmtheit beweist. Da ferner Mt 5, 24 f. beinah ebenso wie 6, 8—15 mehr die Symmetrie der Rede stört als den Gedankengang fördert, ist anzunehmen, daß Mt auch an dieser Stelle in den Rahmen der geschichtlichen Bergrede ein Stück anderweitiger Herkunft eingefügt. Lc dagegen geschichtlich genauer berichtet hat, indem er v. 57—59 mit v. 54—56 verkettet. Es ist ein Bußruf an das Volk mit drohendem Hinweis auf das Gericht. Ein zweiter Bußruf folgt 13, 1—9.

Der Anlaß dazu wird mit den Worten angegeben (13, 1): „Es waren aber um eben jene Zeit Leute gekommen, welche ihm über die Galiläer berichteten, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte". Das von Lc nur hier gebrauchte *ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ* wird wohl ein engeres Zeitverhältnis zum Vorigen bezeichnen, als *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* AG 12, 1; 19, 23 cf Mt 11, 25; 12, 1, besagt aber doch nicht, wie *αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* mit oder ohne *ἐν* Lc 2, 38; 10, 21; 13, 31; AG 22, 13, daß in derselben Stunde, in welcher Jesus die vorher berichtete Rede gehalten, jene Leute bei ihm eintrafen, geschweige denn, daß sie schon während derselben anwesend gewesen seien. Denn in Verbindung mit *ἀπαγγέλλοντες* kann *παρῆσαν* nur sagen, daß sie zu Jesus kamen oder, genauer ausgedrückt, gekommen waren [67]), um ihm die Nachricht von dem schauerlichen Untergang jener Galiläer zu bringen. Der Leser soll aber wissen, daß dies ungefähr um dieselbe Zeit und unter den gleichen Verhältnissen geschah, unter welchen Jesus die Worte 12, 54—58 gesprochen hat. Auch hier hat Jesus es nicht nur mit ein paar Leuten zu tun, die ihn aus irgend einem Grunde ansprachen, sondern ist auch jetzt wieder von einer Volksmenge umringt cf 12, 1. 54, wie man der zweimaligen Anrede mit *πάντες* „ihr alle" v. 3. 5 im Gegensatz zu den durch Pilatus hingeschlachteten Galiläern und den 18 verunglückten Jerusalemern entnehmen darf. Aus dem objektiven Ton, in welchem außerdem auch von allen Galiläern und allen Bewohnern Jerusalems geredet wird v. 2. 4, darf man wohl auch schließen, daß ebensowenig Galiläa wie Jerusalem, also wohl Peräa der Schauplatz der Verhandlung war. Endlich ist zu behaupten, daß die Tötung der Galiläer ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit war, welches die Überbringer der Nachricht wahrscheinlich bei Gelegenheit eines Festbesuchs in Jerusalem entweder selbst miterlebt oder doch sofort erfahren haben und jetzt Jesu als etwas Neues melden, wofür

---

papyris) statt *ὑπηρέτης* und das griech. *λεπτόν* statt des lat. *quadrans*, das die alten Lat. auch bei Lc eingeschwärzt haben cf Lc 21, 2; Bd I[3], 233 A 2; Einl II[3], 256; endlich auch *ἀληθῶς* statt *ἀμήν*.

[67]) Für diese klass. Bedeutung von *παρεῖναι* cf AG 10, 21; 12, 20; 17, 6; Mt 26, 50, auch *παρουσία* das Gekommensein 1 Kr 16, 17; 2 Kr 7, 6.

er als Galiläer besondere Teilnahme haben wird, weil es Landsleute von ihm betroffen hatte. Jene Galiläer müssen zum Zweck der Darbringung ihrer Opfer bis in den Vorhof der Priester, in die Umgebung des Brandopferaltars vorgedrungen sein [68]), ebenso aber auch die Soldaten, die auf Befehl des Pilatus sie ebendort niedergemacht haben. Es war dies eine jener rücksichtslosen Verletzungen alles dessen, was den Juden heilig war, durch welche die 10jährige Amtsverwaltung des Pilatus ausgezeichnet war. Daß jene Galiläer zu der von Judas dem Galiläer gestifteten Zelotenpartei gehört haben, ist eine alte, aber unsichere Vermutung (so z. B. Cyrill). Wenn der Umstand, daß sie in Ausübung einer gottesdienstlichen Pflicht durch einen verhaßten heidnischen Beamten ums Leben gebracht worden waren, die Juden geneigt machen konnte, sie als Märtyrer anzusehen, so mußte doch andrerseits, daß Gott dies trotzdem hatte geschehen lassen, die Juden auf den Ge-

---

[68]) Dies war den Laien nicht schlechthin verboten cf Mischna Kelim I, 8 „Der Vorhof der Priester ist noch heiliger (als der Vorhof der Israeliten) denn kein Israelit (Nichtpriester) darf dahin gehen, außer wenn es für ihn nötig ist zur Handauflegung, Schlachtung und Schwingung". Besonders bei Festen, die einen starken Andrang der Opfernden mit sich brachten, wie beim Passa, war dies die Regel, cf Pesachim V, 6 „Es schlachtet der Israelit und der Priester fängt das Blut auf". Nach Philo vita Moys. III, 29; de decal. 30 wäre das nur am Passa gestattet gewesen. Das Eindringen römischer Soldaten bis in den Priestervorhof war eine grobe Verletzung der jüdischen Sitte, da jedem Nichtisraeliten das Betreten schon der Vorhöfe der Weiber und der Israeliten bei Todesstrafe verboten war Schürer II⁴, 329. An eines der jüdischen Wallfahrtsfeste, wenn auch nicht gerade an das Passa, als Zeit des Vorfalls zu denken, drängt sich auch darum auf, weil der für gewöhnlich in Cäsarea residirende Prokurator zu diesen Festen mit starker militärischer Begleitung nach Jerusalem zu kommen pflegte Schürer I⁴, 458. Dies ist für die relative Chronologie der ev Geschichte nicht ohne Bedeutung. Übrigens können wir die hier sehr kurz, aber doch sichtlich nach dem Leben geschilderte Tatsache bei Josephus nicht nachweisen. Was dieser bell. II, 9, 4; ant. XVIII, 3, 2 berichtet, scheint nicht Galiläer, sondern Jerusalemer betroffen zu haben, und daß diese, als sie durch die verkleideten und mit Knütteln bewaffneten Soldaten vom Prätorium und dem Tribunal verjagt und eine Strecke weit verfolgt wurden, bis in den Tempel oder gar in den Priestervorhof geflüchtet und dort mit dem Schwert getötet worden seien, wäre eine gar zu kühne Zudichtung. Josephus sagt nichts von Blutvergießen, sondern nur, daß viele teils infolge der Stockschläge der Soldaten ums Leben kamen, teils im Gedränge der Flucht totgetreten wurden, teilweise auch mit Wunden davonkamen. — Viel verträglicher mit der kurzen Angabe des Lc wäre, was Jos. ant. XIII, 13, 5 aus der Regierung des jüdischen Königs Alexander Jannai (103—76 v. Chr.) erzählt ist. — Was Ephraim ed. Moesinger p. 165 zu Lc 13, 1 und Ischodad syr. p. 47. 87 teils zu 13, 1, teils unter Berufung auf Ephraim zu 23, 12 als geschichtliche Überlieferung geben, gehört offenbar in das Reich der Fabel. Was aber der slavische Josephus (ed. Frey. S. 5. 119. 146) von den Vielen aus dem Volk (v. l. den Völkern) zu sagen weiß, welche Pilatus niederhauen ließ, ist ein blasser Abklatsch der Berichte des echten Josephus, vielleicht auch des Lc, über die Missetaten des Pilatus.

danken bringen, daß jene Männer wegen einer besonderen, vor Menschenaugen verborgenen Sündenschuld von Gott gestraft worden seien, cf Bd IV^3, 433 zu Jo 9, 2. Jesus bestreitet dies nicht, sondern tritt (2) nur der Meinung entgegen, daß die sämtlichen Galiläer, welche nicht von so schrecklichem Unglück betroffen worden sind, darum für weniger sündhaft anzusehen seien. Indem er aber hinzufügt (3), daß die vielen Anwesenden ebenso schrecklich zu grunde gehen werden, wenn sie nicht ihre Gesinnung ändern, fordert er sie in dringendster Weise dazu auf, sich von der Sünde abzuwenden und zu Gott zu bekehren. Durch die als ein Ereignis der letzten Zeit gemeldete Tötung der Galiläer am großen Altar zu Jerusalem läßt Jesus sich an einen anderen Unglücksfall erinnern, der sich gleichfalls in Jerusalem und zwar, da er als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, vor nicht gar langer Zeit zugetragen hatte. Bei Ausführung eines Baues oder eines Umbaues an der Siloah genannten Wasserleitung oder dem ebenso genannten Sammelbecken [69]) war ein Turm eingestürzt und hatte 18 Männer unter seinen Trümmern begraben. Auch an diesen Fall knüpft Jesus mit beinah buchstäblich gleichlautenden Worten [70]) dieselbe Frage (4^b) und die gleiche Androhung eines schrecklichen Untergangs für den Fall, daß die Hörer seiner Rede nicht anderen Sinnes werden (5). Diese durch ihre Gleichtönigkeit äußerst wirksame Weiterführung der Rede über den nächsten Anlaß hinaus erklärt sich nicht daraus, daß es sich in dem von Jesus seinerseits vorgebrachten Fall nicht, wie in dem ihm zugetragenen Fall, um eine durch einen Menschen in feindlicher Absicht herbeigeführte Tötung, sondern um einen bloßen Unglücksfall handelt. Denn dieser Unterschied war ohne Bedeutung für die daran sich anknüpfenden irrigen Gedanken der Juden, denen Jesus beide Male mit so gleichförmigen Worten entgegentritt [71]). Der Zweck dieser Ausführung kann also nur darin begründet sein, daß es sich dort um den Gegensatz einiger und aller Galiläer, hier um den Gegensatz der 18 Jerusalemer und aller Einwohner Jerusalems handelt. Wenn nun außer der ganzen Bevölkerung sowohl Galiläas als Jerusalems auch noch der weder zu der einen noch zu der anderen gehörige Volkshaufe, zu welchem Jesus redet, dermaßen in Sünde und Schuld steckt, daß Gottes Strafgerichte sie treffen müssen,

[69]) Cf Bd IV^3, 437 A 69 zu Jo 9, 7. 11. — Die Erwähnung dieses Unglücks durch Jesus hätte um so näher gelegen, wenn das Ereignis mit den umfangreichen, von Pilatus aus dem Tempelschatz bestrittenen Arbeiten an der Wasserleitung zusammenhing (? Jos. bell II, 9, 4; ant. XVIII, 3, 2).

[70]) Nur *ὀφειλέται* st. *ἁμαρτωλοί* und *ὁμοίως* st. *ὡσαύτως*.

[71]) Jo 9, 1 f. handelt es sich auch nur um ein Unglück; und dem Wort Amos 3, 6 „Geschieht auch ein Unglück in der Stadt und Jahveh hätte es nicht geschaffen (herbeigeführt)“? wird nicht leicht ein Jude widersprochen haben.

falls sie nicht Buße tuen, so liegt darin das Urteil, daß das jüdische Volk in seiner Gesamtheit trotz der Predigt des Täufers und der Taufe, der sich ein großer Teil des Volkes unterzogen hat (3, 21; 7, 29), und trotz der Fortsetzung der Predigt von der μετάνοια durch Jesus (cf 5, 32; 11, 32; Mr 1, 15), bisher sich nicht von seinen Sünden abgewandt und zu Gott bekehrt hat. Die Worte Jesu 13, 2—5 sind ein an das ganze jüdische Volk gerichteter, zwar noch nicht hoffnungslos, aber doch sehr ernst klingender Ruf zur Buße [72]).

Jedenfalls durch sachliche Verwandtschaft, wahrscheinlich aber auch zeitlich schließt sich hieran die Parabel 13, 6—9 enge an [73]). Für deren Verständnis ist wesentlich, daß man sich klar mache, was es bedeutet, daß der Feigenbaum in einem Weinberg gepflanzt ist. Es war zwar nichts Ungewöhnliches, daß in einem einzigen Garten verschiedene Arten von fruchttragenden Bäumen standen [74]); hier aber steht ein einzelner Feigenbaum in einem Garten, der sonst nur mit Weinstöcken bepflanzt ist (6 ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ), und dessen Gärtner (7) ἀμπελουργός heißt, obwohl er es innerhalb der Erzählung nur mit dem einen Feigenbaum zu tun hat. Darnach ist es eine unabweisliche Forderung, daß der Feigenbaum etwas Besonderes innerhalb eines umfassenderen Bezirks, der als Weinberg vorgestellt wird, darstelle. Ist nun der Weinberg von altersher und nicht minder in der Bildersprache Jesu regelmäßige Bezeichnung der israelitischen Gemeinde als des Eigentums Gottes [75]), was anders könnte dann der Feigenbaum in diesem Weinberg bedeuten als Jerusalem? Dies wird dadurch bestätigt, daß Jesus

[72]) Dagegen spricht nicht der Mangel eines πρὸς αὐτούς bei ἔλεγεν δέ v. 6; dies gegen Hofmann, der so urteilt, cf 4, 24. Es konnte hier nicht stehen, da die vorige Rede nicht an die wenigen Überbringer der Nachricht 13, 1, sondern an die anwesende Volksmenge gerichtet war (s. oben im Text), deren Anwesenheit aber nicht ausdrücklich erwähnt war, sondern von uns nur aus v. 3. 5 erschlossen wird.

[73]) Daß Mt 13, 1—9 ausstieß (GK II. 477), erklärt sich sowohl daraus, daß Gott nach diesen Worten Jesu als der strenge Richter der unbußfertigen Sünder dasteht, als auch daraus, daß andrerseits Jesus hier sich um die Bekehrung Israels und Jerusalems eifrig bemüht darstellt.

[74]) Cf Krauß, Talmud. Archäol. II, 203; Midr. r. zu Lev. par. 23 und zu Cant 2, 2 (Wünsche S. 154 bzw. S. 55): ganze Alleen von Feigenbäumen, Weinstöcken, Granatbäumen und Apfelbäumen. Cf auch die im AT so häufige Verbindung von Weinstock und Feigenbaum, z. B. Joel 1, 7, besonders in der Verbindung „unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzen“ 1 Reg 5, 5; Micha 4, 4; Sach 3, 10.

[75]) Jes 5, 1—7; 27, 2—6; Jer 12, 10. (Auch Ps 80, 9—18 ruft das Bild von Israel als einem von Gott gepflanzten Weinstock die Vorstellung eines mit einer Mauer umzäunten Weinbergs hervor, und Jes 1, 8 wird Zion unter dem Bilde einer Hütte im Weinberg von dem ganzen Volk (1, 4—6) und dessen Land (1, 7) unterschieden.) — Ferner Mt 21, 33—46 = Mr 12, 1—9 = Lc 20, 9—16 Bd I³, 626—632.

unmittelbar vorher (4) die Bewohner Jerusalems als einen besonders wichtigen Teil des jüdischen Volks hervorgehoben hat, und Lc bald darauf (22) an die Reise Jesu nach Jerusalem erinnert und von einem Klageruf Jesu über Jerusalem berichtet (33—35). Dazu kommt, daß nach Mt 21, 18—22; Mr 11, 12—14. 19—24 Jesus in seinen letzten Tagen auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem einen unfruchtbaren Feigenbaum zum Sinnbild des sich gegen das Heil verstockenden und dem Gericht entgegengehenden Jerusalems gemacht hat [76]), und es entspricht nur einer auch sonst zu beobachtenden Methode des Lc, daß er jene Geschichte vom verfluchten Feigenbaum, die er aus Mr kennt, fortgelassen und dagegen, gleichsam als Ersatz dafür, diese Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaum aufgenommen hat (oben S. 253 ff., 333 ff.). Ist aber unter dem Feigenbaum die Einwohnerschaft Jerusalems zu verstehen, die trotz aller an sie ergangenen Mahnungen noch immer nicht Buße getan und der Buße entsprechende Früchte getragen hat (Lc 3, 8; 12, 4), so können die seit drei Jahren wiederholten Besuche des Weinbergsbesitzers, sein Befehl, den Baum umzuhauen, und die erfolgreiche Fürbitte des Gärtners, in folge deren der Besitzer gestattet, den Baum noch ein Jahr stehen zu lassen, nicht eine Abbildung der göttlichen Führungen Israels durch alle Jahrhunderte seiner Geschichte bis zur Gegenwart sein, etwa in dem Sinne von AG 7, 51—53 cf Lc 11, 50 f.; 13, 33 f.; 20, 9—16. Denn erstens haben die Offenbarungen Gottes an und durch Moses und manche Propheten nach ihm, wie Samuel, Elias oder Hosea, gar keine besondere Beziehung auf Jerusalem. Zweitens hat es im Laufe der israelitischen Geschichte wahrlich nicht an Strafgerichten gefehlt, wodurch Gott den Ungehorsam gegen seine Forderungen und den Unglauben an seine Verheißungen am ganzen Volk und an Jerusalem insbesondere gestraft hat und zwar bis zur völligen Auflösung des Staatswesens und Zerstörung

[76]) Cf Bd I³, 623, auch Wohlenberg Bd II, 299. Die obige Deutung der Parabel wurde schon Einl II³, 450 f. ziemlich vollständig vorgetragen. Ephraim zu Lc 13, 6 ff. (Moesinger p. 166) gibt zuerst eine Deutung der 3 bzw. 4 Jahre auf die vorchristliche Zeit, dann aber (p. 166 f. cf 213) auf die 3jährige Arbeit Jesu an Israel, bestreitet aber p. 183 f., allerdings nach einigem unklaren Schwanken, die Deutung des verfluchten Feigenbaums Mr 11, 13 ff. auf Jerusalem. Ischodad zu Lc 13 syr. 47 f. erwähnt unter anderem die Auslegung Theodors Mops., wonach die 3 Jahre die Zeit vor Chr., das 4. Jahr die Zeit seit Christus, kommt dann aber auch zu der Deutung, wonach 3 Jahre die Zeit des irdischen Wirkens Jesu, das 4. Jahr die 40 Jahre von der Himmelfahrt bis zum Anfang der Zerstörung Jerusalems bedeuten, welche Titus im folgenden Jahr vollendet habe. — Cyrill (Mai p. 313 f.) schwankt zwischen der Deutung des fürbittenden Gärtners auf den für Jerusalem bittenden Engel Sach 1, 12—17 oder auf Christus, bezieht aber die 3 Jahre auf die ganze Zeit von Moses bis zum Täufer — Wieseler, Chron. Synopse S. 202; Beiträge S. 165 A 1: (die 3 Jahre) „sind wahrscheinlich von den Tagen der Wirksamkeit des Täufers . . . zu datiren".

der Hauptstadt und des Tempels. Wie aber paßte dazu die Parabel, welche Gott darstellt als den Gartenbesitzer, der seit langer Zeit auf ein Fruchttragen des Feigenbaums hofft und eben jetzt erst zur Vertilgung des Baumes entschlossen scheint, sich aber bewegen läßt, mindestens noch ein Jahr lang dieses äußerste Verfahren hinauszuschieben? Drittens läßt sich bei solcher Deutung auf die anderthalb tausend Jahre israelitischer Geschichte nicht erklären, warum diese Zeit unter dem Bilde von 3 Jahren dargestellt und die kurze noch gewährte Gnadenzeit auf ein Jahr bemessen ist[77]). Jesus gibt in dieser Parabel nicht einen Abriß der Geschichte Israels, sondern fährt fort, die Stellung der dermaligen Bevölkerung Jerusalems zu Gott und seinen Offenbarungen während der letztvergangenen Jahre, in der Gegenwart und in der nächsten Zukunft darzustellen. Es heißt nicht, daß der Besitzer in jedem der 3 letzten Jahre einmal seinen Weinberg besucht und nach Früchten des Feigenbaums gesucht habe, was auch sehr sonderbar wäre, da in günstigen Lagen Palästinas während 10 Monaten des Jahres genießbare Feigen an den Bäumen zu finden sind (Jos. bell. III, 10, 8, § 519), sondern daß bereits 3 Jahre verstrichen seien, seit dieses Suchen und Fragen nach Früchten begonnen hat. Und dies ist nicht eine beiläufige Nebenbemerkung, sondern nach dem einleitenden *ἰδού*, nach Wortstellung und Ausführlichkeit die betonte Hauptaussage des Besitzers[78]). Weil er seit nicht weniger als drei Jahren so vergeblich nach Früchten gesucht hat, soll der Gärtner den Baum umhauen. Es scheint erwiesen, daß von ihm nichts mehr zu hoffen ist. Er bringt nicht nur nicht den Gewinn, den man von ihm zu erwarten berechtigt war; er macht auch den Erdboden unfruchtbar, sofern an der

---

[77]) Nicht vergleichbar wären die 3 Maß Mehl Lc 13, 21, die vielmehr wie die Quantitätsangaben in unseren Kochbüchern ein übliches Durchschnittsmaß bezeichnen cf Gen 18, 6. Auch das eine Jahr 4, 19 läßt sich nicht vergleichen, denn diese Bezeichnung der Gnadenzeit ist dem AT entlehnt und gründet sich auf eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes. Auch die Vorschrift des Gesetzes Lev 19, 23—25; Jos. ant. IV, 8, 19, worauf Hofm. sich beruft, daß nämlich die Israeliten während der ersten 3 Jahre, in welchen ein Baum Früchte trägt, nicht davon essen, die Früchte des 4. Jahres Gotte darbringen und erst die des 5. Jahres selbst genießen sollen, paßt doch in keiner Weise hieher; denn hier wird nur erzählt, daß jemand einen Feigenbaum besaß, der seit wer weiß wievielen Jahren in einem Weinberg gepflanzt war, und daß dieser Baum während der 3 letzten Jahre keine Früchte getragen hatte. Wie sollen diese 3 Jahre den 3 Jahren entsprechen, während welcher nach jenem Gesetz ein Baum zum ersten Mal Früchte trägt; und wie genügte der Besitzer, der in diesen 3 Jahren wiederholt nach Früchten sucht, dem Gesetz, nach welchem man die Früchte während der drei ersten Jahre hängen lassen soll?

[78]) Dies verwischten D b c . . . Vulg (nicht so e, sondern *ecce triennium est*), indem sie *τρία* aus der Tonstelle vor *ἔτη* verdrängten und hinter *ἔτη* stellten.

Stelle, wo der unfruchtbare Baum steht und Nahrung aus dem Boden zieht, kein anderer Baum wachsen und Frucht tragen kann, solange jener dort steht [79]). Dem Entschluß des Besitzers tritt der Gärtner, von dem durch nichts angedeutet ist, daß ihm eben erst die Pflege des Weinbergs übertragen sei, von dem also anzunehmen ist, daß er schon seit längerer Zeit damit betraut ist, mit der Bitte entgegen, daß der Besitzer den Feigenbaum, wie in den 3 Jahren vorher, so auch noch in dem beginnenden vierten Jahr stehen lassen möge, und begründet die Bitte mit dem Versprechen, daß er dem Baum nunmehr durch Umgraben und Düngung [80]) seines Standortes eine besonders sorgfältige Pflege wolle angedeihen lassen. Sollte er dann Frucht tragen (so ist der Zweck erreicht) [81]); wenn aber nicht, so will der Gärtner dem Besitzer nicht weiter widersprechen; er mag den Baum künftighin abhauen [82]). Damit bricht die Parabel ab, weil zur Zeit dieser Rede die Bitte des Gärtners zwar anfing erhört zu werden, aber der Erfolg seiner letzten Bemühungen um den Feigenbaum noch nicht entschieden war. Ist Gott der Besitzer des Weinbergs und des darin gepflanzten Feigenbaums d. h. Israels und Jerusalems, wer anders könnte der dem zürnenden Gott in den Arm fallende Gärtner sein, als Jesus? Zu der Meinung, daß Jesus selbst damals bereits 3 Jahre lang dem Volk gepredigt oder gar daß er dreimal in Jerusalem öffentlich gewirkt habe, gibt die Parabel kein Recht. Letzteres verträge sich schlecht damit, daß im Gleichnis nicht der Gärtner, sondern der Besitzer es ist, der sich seit 3 Jahren wiederholt von der Unfruchtbarkeit des Baumes d. h. der Unbußfertigkeit der Jerusalemer überzeugt hat, und daß gar nicht gesagt ist, wie oft diese Heimsuchung sich wiederholt hat. Nach Lc wie nach den übrigen Evv ist nicht das erstmalige öffentliche Auftreten Jesu, sei es in Jerusalem oder in Galiläa, sondern dasjenige des Täufers die Eröffnung der großen neuen Zeit [83]),

[79]) Da *ἀργός* vom brachliegenden Acker gebraucht wird (Jos. Ant. XII, 9, 5; Xen. Cyrop. III, 2, 19) kann *καταργεῖν* hier nur „brachlegen" heißen.

[80]) D und die meisten alten Lat (nicht e, auch nicht SsScS[1]) malen aus: „einen Korb Dünger".

[81]) Die Ellipse des Nachsatzes ist klassisch Kühner-Gerth II, 484 § 577 unter 4d, wo *καλῶς ἔχει* oder *ἔξει* ergänzt wird.

[82]) Die Stellung von *εἰς τὸ μέλλον* vor *εἰ δὲ μήγε* scheint ägyptischen Ursprungs; die Masse der griech. Hss von A D nn, alle Lat, SsScS[1] stellen es dahinter. Zu *εἰς τὸ μέλλον* cf 1 Tm 6, 19 opp. *πρὸς τὸ παρόν* Hb 12, 11.

[83]) Neben 3, 1 ff. s. besonders 16, 16; 7, 24—35; AG 1, 22; 10, 37; 13, 23 f. Daß Lc den Leser nicht in Stand gesetzt habe, die 3 Jahre nachzurechnen, ist doch kein Grund dagegen, daß Jesus am Ende dieser 3 Jahre zu Leuten, die sie miterlebt hatten, so geredet hat. Hat doch Lc auch sonst Jesus und andere in der Erzählung auftretende Personen von Tatsachen, die der Leser nur auf diesem Wege erfährt, reden lassen, ohne

und gerade diese Tatsache ist die einzige im ganzen Geschichtswerk des Lc, welche er chronologisch genau bestimmt hat 3, 1—3. Er konnte also darauf rechnen, daß der für derartige Fragen interessirte Leser von diesem festen Anfangspunkt die 3 Jahre deute und berechne. Die Predigt des Johannes ist aber auch vor allem ein Ruf zur μετάνοια und zwar an die Bevölkerung Jerusalems und Judäas gewesen [84]); und nichts ist wahrscheinlicher, als daß Jesus in bestimmter Erinnerung an die Predigt des Täufers von dem nahegekommenen Gericht unter dem Bilde von Fällung der unfruchtbaren Bäume (Lc 3, 9; Mt 3, 10) diese Parabel gesprochen hat. In die Fußtapfen aber des Johannes ist Jesus getreten, und zwar nicht bloß in Galiläa, sondern im ganzen Lande Israels (Lc 4, 44), so auch in Jerusalem nicht nur nach dem 4. Ev, sondern auch nach Lc 13, 34 (cf oben S. 435 f. zu 10, 38 ff.) wie auch der vorliegenden Parabel. Während der 3 Jahre seit dem ersten Auftreten des Täufers hat Gott nicht aufgehört, auch die Jerusalemer zuerst durch Joh., dann durch den mehrmals in Jerusalem auftretenden Jesus (Jo 2, 13—4, 3; 5, 1—47) zur Buße zu rufen, und auf die Fürbitte Jesu soll dies noch in ein viertes Jahr hinein fortgesetzt werden. Vielleicht war das 4. Jahr noch nicht völlig abgelaufen, als Jesus selbst den unfruchtbaren Feigenbaum verfluchte, und die Jerusalemer ihr σταύρου, σταύρου über ihn ausriefen (Lc 23, 21). Daß das dadurch heraufbeschworene Gericht noch 40 Jahre auf sich warten ließ, widerspricht nicht der bedingungsweise ausgesprochenen Weissagung am Schluß der Parabel. Denn nicht als ein Ereignis des 4. Jahres ist es dort in Aussicht gestellt, sondern ist im Gegensatz zu einem sofortigen Eintritt des Gerichts zur Zeit dieser Rede der Zukunft (εἰς τὸ μέλλον) vorbehalten.

5. Jesus beschämt seine Gegner zur Freude des Volks 13, 10—21. Ohne jede zeitliche oder örtliche Verknüpfung mit dem Vorigen läßt Lc die Erzählung von einer Krankenheilung während des sabbathlichen Gottesdienstes folgen, welche wegen dieses ihres Gegenstandes wohl an 6, 6—10 (cf auch 14, 1—6) erinnert, aber durch alle einzelnen Züge des Bildes gegen den Verdacht gesichert ist, daß sie nur eine andere Überlieferung von derselben Tatsache sei. Während Jesus mit einem Lehrvortrag in der Synagoge beschäftigt ist (10), tritt ein Weib auf [85]), welches

einen gelehrten Kommentar hinzuzufügen (z. B. 9, 9 Enthauptung des Täufers, 10, 13 Chorazin, 13, 4 Einsturz des Turmes am Siloah). Ist Johannes in irgend einem Monat des J. 26 n. Chr. aufgetreten (s. oben S. 184 f.), so würde Jesus die Parabel noch vor Ablauf des J. 29 gesprochen haben, wogegen nichts Triftiges einzuwenden sein dürfte.

[84]) Mt 3, 5; Mr 1, 5 „alle Jerusalemer"; Jo 1, 19; 3, 11 (Bd IV³, 195); 3, 21 ff.; 5, 33—36.

[85]) Ist v. 11 ἰδού (dafür Ss „es war", Sc S¹ + „daselbst") echt, dagegen ἦν (om. ℵ B L N T Ol, 157, S³, Sah Kop, alle Lat außer e) unecht, so ist

bereits 18 Jahre lang einen Krankheitsgeist hatte und in folge davon gebückt war und unfähig, sich völlig gerade aufzurichten[86]). Sowie Jesus ihrer ansichtig wird, spricht er ihr Befreiung von ihrem Gebrechen zu als eine durch seinen Willen bereits vollbrachte Tatsache (12). Aber erst, nachdem er ihr die Hände aufgelegt hat, hat sie den Mut oder auch die Kraft gewonnen, sich aufzurichten, und bricht in Lobpreisung Gottes aus (13). Der darüber ungehaltene Synagogenvorsteher tadelt nicht Jesum wegen Übertretung des Sabbathgebotes, sondern schilt die Volksmenge, daß sie statt an einem Sabbath, nicht vielmehr an einem der 6 Wochentage Heilung bei Jesus suche (14). Darauf nennt Jesus ihn (15) einen Heuchler[87]), weil er seine wahre Meinung, nämlich seinen Unwillen über das durch solche Heilungen wachsende Ansehen Jesu beim Volk verbirgt unter dem Deckmantel seines amtlichen Eifers für die Heilighaltung des Sabbaths, während er und alle seinesgleichen kein Bedenken tragen, am Sabbath Ochs oder Esel von der Krippe loszubinden und zur Tränke zu führen[88]). Wie sollte es dann nicht geradezu Pflicht sein (ἔδει), gegebenen Falls am Sabbath eine Tochter Abrahams (cf 19, 9) von so viel qualvollerer Gebundenheit zu befreien (16)? Etwas wesentlich Neues im Vergleich mit den übrigen ev Erzählungen von Sabbathheilungen bringt der Satz: (17) „Und als er dies sagte, schämten sich alle seine Gegner, und freute sich die ganze Volksmenge über alle seine herrlichen Taten." Die Imperfecta κατῃσχύνοντο[89]) und

auch nicht gesagt, daß sie von Anfang an vorhanden war, sondern daß sie unerwartet hereinkam, oder doch in den Gesichtskreis Jesu trat.

[86]) Nach der Wortstellung ist εἰς τὸ παντελές mit ἀνακύψαι, nicht mit μὴ δυναμένη, zu verbinden; zu πνεῦμα ἔχων ἀσθενείας (dafür D sinnlos ἐν ἀσθενείᾳ ἦν πνεύματος, om. ἀσθενείας SsSc) cf πνεῦμα ἔχειν ἀκάθαρτον Mr 7, 25 cf Lc 4, 33; AG 16, 16 und zu ἀσθενείας zur Bezeichnung der Wirkung des Geistes 2 Kr 4, 13; Eph 1, 17. Die Art der Krankheit wird so genau beschrieben, daß an Besessenheit nicht zu denken ist. Auch v. 16 gibt kein Recht dazu; von allen Krankheiten gilt, wie auch vom Sterben (Hb 2, 14), daß Satan sie bewirkt AG 10, 38; 2 Kr 12, 7. Nach diesen Stellen ist selbst dies nicht mit einiger Sicherheit aus den starken Ausdrücken v. 11 u. 16 zu schließen, daß das Übel in einer „Willensgebundenheit" bestand, „welche sie des Entschlusses, sich gerade aufzurichten, unfähig machte" (Hofmann), obwohl sie in der Tat eine hysterische und neurasthenische Person gewesen sein mag.

[87]) Stärker bezeugt ist ὑποκριταί, was aber leicht wegen des folgenden Plurals ὑμῶν an die Stelle des sachlich natürlicheren ὑποκριτά (D N Ol V X, SsScS[1], Sah) gesetzt werden konnte.

[88]) Dieses mit Mt 12, 11 (fehlt in den Parallelen Lc 6, 6—10; Mr 3, 1—6 und wird von Lc erst 14, 5 gebracht) nur ähnliche Beispiel von Betätigung des Mitleids mit dem Vieh ist dem diesmaligen Anlaß angemessener, als jenes, weil auch das Weib „gebunden" war.

[89]) Daneben ist κατῃσχύνθησαν nur ganz einseitig durch D (nicht d), e, Sah (Kop v. l., kein Syrer) bezeugt. Die Symmetrie mit ἔχαιρεν fordert, daß κατῃσχ. als Med., nicht als Pass. verstanden werde, obwohl tatsächlich

ἔχαιρεν neben dem präsentischen Part. absol. τ. λέγοντος αὐ. können nur die verschiedenartige Stimmung beschreiben, mit welcher einerseits die Gegner, deren Vertreter der Synagogenvorsteher war, und andrerseits die Menge der Besucher des Gottesdienstes die Rechtfertigung Jesu (15. 16) anhörten. Dem widerspricht es nicht, daß die Freude des Volkes sich nicht bloß auf die Rede Jesu, sondern auch auf die dadurch glänzend gerechtfertigte Tat Jesu, und nicht nur auf diese eine, sondern auf alle gleichartigen Taten bezog [90]). Die Sachlage ist eine wesentlich andere als die von 8, 4 an geschilderte. Jesus lehrt wieder in einer stark besuchten Synagoge; es fehlt ihm nicht an Gegnern, aber ihr Wortführer wagt nicht Jesum geradezu als Sabbathschänder anzugreifen; wenige Ausnahmen abgerechnet, trat die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde auf seine Seite (cf 4, 15; 5, 17. 26; 7, 16). Dies alles könnte, wenn Galiläa der Schauplatz war, nur in sehr früher Zeit stattgefunden haben. Wahrscheinlicher gehört die Erzählung ebenso wie die in 12, 1—59; 13, 1—9. 22—35 einer Reise an, deren letztes Ziel Jerusalem war, Jesum aber langsam durch Peräa führte [91]).

Hat Lc den Bericht über den Vortrag zweier kurzer Gleichnisse (v. 18—21), nach ansehnlicher Bezeugung und aus inneren Gründen wahrscheinlich durch ἔλεγεν οὖν ans Vorige angeknüpft [92]), so kann auch keiner Frage unterliegen, daß er damit sagen will, Jesus habe nach Abfertigung der gegnerischen Einrede und veranlaßt durch den verschiedenartigen Eindruck, welchen seine Worte auf den Synagogenvorsteher und auf die versammelte Gemeinde gemacht hatten, die Parabeln vom Senfkorn und darauf auch noch die vom Sauerteig gesprochen. Die Fragen, mit welchen beide Parabeln eingeleitet werden [93]), wollen sagen, daß Jesus das Ergebnis seiner eigenen Erwägung der Sachlage in diese Form ge-

---

Jesus es ist, der durch seine einleuchtende Verteidigung die Gegner beschämt. Über die auch hier Platz greifende urspr. Bedeutung von καταισχύνειν „schämen machen", nicht „zu Schanden machen" cf Bd VI, 245 A 3 zu Rm 5, 5. — Auch λαός st. ὄχλος ist nur schwach bezeugt durch GL, S^2 Rand. Es ist derselbe ὄχλος gemeint wie v. 14.

[90]) Ähnlich 9, 43 aus Anlaß einer einzelnen Heilung; auch 4, 36 wird die erste Heilung eines Dämonischen in Kapernaum sofort verallgemeinert.

[91]) Cf 13, 22. 31—35 mit 9, 51 und unten zu 17, 11.

[92]) οὖν ℵ B L 𝔘Ol, Ferr., 157, alle (?) Lat (*ergo*), Sah (v. l.) Kop, S^3 Rand: δέ die meisten griech. Hss, S^1S^3 Text, καί Sc, om. Ss. Das durch οὖν ausgedrückte Verhältnis begriff nicht jeder. Auch zu 7, 31, einer in jeder Hinsicht vergleichbaren Stelle, hat man früh das οὖν des Lc teils nach Mt 11, 16 durch δέ ersetzt, teils getilgt s. oben S. 315 A 7. S. 317.

[93]) Während τίνι ὁμοιά ἐστιν κτλ. (18) eine gewöhnliche jüdische Formel zur Einleitung von Gleichnissen war (s. Abbreviaturen von Händler hinter Dalman, Lex. p. 59. 61 unter לה״ד und (למה״ד), gilt dies nicht von dem v. 18 daneben gestellten und v. 20 allein gebrauchten τίνι ὁμοιώσω cf 7, 31; Mt 11, 16. In der Parallele zu Lc 12, 18 hat Mr 4, 30 das weniger persönliche πῶς ὁμοιώσωμεν.

kleidet hat. Das Gleichnis vom Senfkorn drückt den Gedanken aus, daß das durch Jesus nicht nur gepredigte, sondern auch zu einer gegenwärtigen Wirklichkeit gewordene Gottesreich trotz der Kleinheit seines dermaligen Umfangs ein die ganze Welt umfassendes Reich werden wird. Dazu fügt das Gleichnis vom Sauerteig den anderen Gedanken, daß das Gottesreich oder, wie dafür in diesem Satz besser gesagt wird [94]), die Gottesherrschaft trotz ihrer dermaligen Verborgenheit und der Unscheinbarkeit ihrer Wirkung allmählich das ganze Leben der ihr unterstellten Menschen, der Bürger des Gottesreichs, durchdringen und dem Willen Gottes des Königs gleichgestalten wird. Der Ausdruck dieser hoffnungsfreudigen Betrachtung ist dadurch hervorgerufen, daß der Leiter eines synagogalen Gottesdienstes durch das, was Jesus zur Rechtfertigung seiner Heiltätigkeit am Sabbath sagt, nicht, wie die Wächter des Gesetzes in Galiläa (Lc 6, 11) und in Jerusalem (Jo 5, 18) zu um so heftigerer Feindschaft gegen Jesus sich reizen läßt, sondern sich unter dessen strafendes Wort beugt und seines Widerspruchs gegen das Verfahren Jesu sich schämt, so daß auch die Freude der Gemeinde an dem herrlichen Wirken Jesu ungetrübt bleibt. Das ist noch nicht allzuviel; erschienen (9, 27; 19, 11) oder gekommen im vollen Sinn (11, 2; 22, 18) ist die Gottesherrschaft noch nicht, und die Jüngerschaft, die daran teilhaben soll, ist noch eine kleine Herde (12, 32; 22, 29); aber es ist doch ein Zeichen, welches den Glauben an das äußere Wachstum und die innere Kräftigung der Gottesherrschaft zu stärken geeignet ist.

6. Ob wenige gerettet werden? 13, 22—30. Da Lc vielfach jede Angabe über Ort und Zeit unterläßt (z. B. 11, 14; 12, 54) und z. B. 13, 10 den Ort der dadurch eingeleiteten Handlung durch *ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν* nur insoweit bestimmt, als zum Verständnis der so eingeleiteten Handlung notwendig war, so befremdet an der Spitze der folgenden Erzählung (23—30) die Angabe (22), daß Jesus durchs Land zog, in Städten und Dörfern

---

[94]) Über die oft nebeneinander Platz greifenden Bedeutungen von *βασιλεία* s. Bd I³, 124 ff. Wo das extensive Wachstum gemeint ist, wie hier v. 19, heißt *βασ.* das von einem König beherrschte Gebiet, also Königreich; wo es sich wie v. 21 um eine intensive Steigerung der Macht oder der Wirkung handelt, heißt *βασ.* Königsherrschaft. Die genauere Auslegung soll hier nicht wiederholt werden cf Bd I³, 499—502; dort S. 500 A 61 auch über das Fremdwort *σάτον, σάτα* aus dem Aramäischen wie *σκέφα* 1, 15. — Das Gleichnis vom Senfkorn ist Mr 4, 30—32 und Mt 13, 31 f. mit dem vom Säemann und anderen mehr verbunden, von Lc dagegen auf grund seiner durch *ἔλεγεν δέ* bezeugten Kenntnis des geschichtlichen Zusammenhangs aus dieser künstlichen Verbindung (cf Lc 8, 4—15) gelöst. Mr gibt die breiteste Darstellung, Lc die knappste. — Das Gleichnis vom Sauerteig hat Mr überhaupt nicht, Mt aber 13, 33 ebenso wie Lc in unmittelbarem Anschluß an das vom Senfkorn. Das *πάλιν* des Lc (cf 23, 20; AG 10, 15) verbürgt die zeitliche Folge.

lehrend und nach Jerusalem reisend [95]). Denn, was folgt, wäre ebenso verständlich, wenn ein Wohnhaus oder der Strand zu Kapernaum der Schauplatz wäre. Dagegen hat, was weiterhin (31—35) folgt, die in v. 22 angegebenen Umstände zur unerläßlichen Voraussetzung. Dorthin, vor v. 31, würde Lc diese Angaben auch gestellt haben, wenn er nicht gewußt und (31) zu sagen beabsichtigt hätte, daß die Aufforderung einiger Pharisäer, die Gegend, in der er sich befand, zu verlassen, in derselben Stunde, also auch bei derselben Sachlage an Jesus gebracht worden sei, in welcher einer aus seiner Umgebung die Frage (23) *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι*; an ihn richtete. Hätte er die Beschreibung der Sachlage bis dahin aufgeschoben, wo sie für das Verständnis wesentlich zu werden anfing (31), würde das Mißverständnis schwer zu vermeiden gewesen sein, daß Jesus zur Zeit der Verhandlungen v. 23—30 nicht auf der Reise nach Jerusalem begriffen oder nicht mit regelmäßiger Lehrtätigkeit beschäftigt gewesen wäre.

Da ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen der an Jesus gerichteten Frage (23), ob nur wenige werden gerettet werden, mit dem Vorigen durch nichts angedeutet ist, so wird Lc durch die Zusammengehörigkeit des von Jesus in den Parabeln (18—21) und des in der Frage eines seiner Verehrer (23) ausgesprochenen Gedankens dazu veranlaßt sein, diese Frage mit der Antwort Jesu hier anzuschließen. Jesus hatte in den beiden Gleichnissen die Tatsache, daß das Gottesreich zur Zeit eine kleine und unscheinbare Sache sei, voll anerkannt. Die Zahl der stetig ihm anhängenden Jünger war vergleichsweise klein (12, 32). Bittere Klagen über die Unbußfertigkeit, Leichtfertigkeit, Verständnislosigkeit der großen Masse des Volkes und seiner Führer hatte man oftmals von ihm gehört (7, 31—35; 8, 10; 11, 29—32. 37—52; 12, 54—59). Auch von der Zukunft seines Volks redete Jesus im Tone ernster Sorge und drohender Weissagung (10, 12—15; 11, 24—26; 13, 1—9); und von dem Haß der jüdischen Obrigkeit, die nicht ruhen wird, bis sie ihn ums Leben gebracht hat (9, 22. 44), sagte er voraus, daß er auch seine Jünger bis aufs Blut verfolgen werde (9, 23 ff.; 11, 49—51; 12, 4—12). Während Jesus durch alles dies sich nicht irre machen ließ in dem Glauben an das unaufhaltsame Wachstum und den endlichen Sieg der Gottesherrschaft, lag darin für seine Jünger damals wie zu allen Zeiten eine schwere

---

[95]) Über *διαπορεύεσθαι* ohne Angabe des durchzogenen Gebietes s. oben S. 336 A 2. Daß auch hier wie 8, 1 *κατὰ π. κ. κ.* nicht zum vorangehenden Verbum, sondern zum folgenden Particip gehört, macht die nur so zu wahrende Symmetrie der participialen Angaben wahrscheinlich. — Die einzige Bezugnahme auf ein Wandern Jesu von Stadt zu Stadt in v. 23—30 liegt in dem Wort *πλατείαις* (26 cf 10, 10; 14, 21), statt dessen man eher *συναγωγαῖς* (4, 15 f. 44; 13, 10) erwarten möchte.

Glaubensprüfung. Soll wirklich das Ergebnis aller Geschichte und aller Heilsveranstaltungen Gottes dieses sein, daß ein kleines Häuflein aus den Gerichten Gottes gerettet hervorgeht? Mag nun die so etwa auszudeutende Frage aus einem bekümmerten Herzen oder aus einem grübelnden Kopf hervorgegangen sein, in beiden Fällen war es gleich bedeutsam, daß Jesus in seiner Erwiderung die Frage selbst unbeantwortet läßt und statt dessen den Anwesenden zuruft (24): „Ringet darnach, durch die enge Tür [96]) hereinzukommen; denn viele, sage ich euch, werden versuchen hereinzukommen und werden es nicht vermögen . . .“ Anstatt sich unfruchtbaren Sorgen um die geringe Zahl der zum Heil Gelangenden hinzugeben, soll man durch den Gedanken an die große Zahl derer, die dereinst vergeblich um das Heil sich bemühen werden, sich anspornen lassen, erstens sich mit äußerster Anstrengung um das Heil zu bemühen, zweitens es rechtzeitig zu tun. Das Erste ist durch *ἀγωνίζεσθε* deutlich ausgedrückt, das Zweite durch die futurischen Zeitformen *ζητήσουσιν, οὐκ ἰσχύσουσιν* wenigstens angedeutet. Denn wenn die vergeblichen Bemühungen der Vielen durchaus der Zukunft angehören sollen, so ist dadurch mittelbar auch ausgedrückt, daß sie in der Gegenwart sich nicht darum bemühen. Aber eben dieser nur andeutende und mittelbare Ausdruck eines Gedankens, der dann erst nachträglich in einer selbständigen Bildrede (25—27) einen ausführlichen, deutlichen und anschaulichen Ausdruck fände, wäre höchst befremdlich, wenn nämlich mit *ἀφ' οὗ* ein neues Satzgefüge begänne. Man müßte auch, da die Bildrede auf alle Fälle die Erklärung für das *οὐκ ἰσχύσουσιν* bringt, zu Anfang der neuen Periode hinter *ἀφ' οὗ* ein *γάρ* unbedingt fordern [97]). Dazu kommt, daß die mit *ἀφ' οὗ* beginnende Periode einen sehr unklaren Verlauf nehmen würde, und namentlich der Anfang des Nachsatzes völlig verschleiert wäre [98]). Es wird also *ἀφ' οὗ* vielmehr einen von *οὐκ*

[96]) Statt *θύρας* (ℵ B D L, fam 1, meiste Lat [nicht b c Vulg], Kop (nicht Sah) haben die Meisten *πύλης* nach Mt 7, 13. Die Syrer bleiben außer Betracht, da sie dasselbe תרעא für *πύλη* Mt 7, 13 und *θύρα* Jo 10, 1. 7 verwenden.

[97]) Ein solches finde ich nur in Ss (nicht Sc S^1 S^3), auch ein *autem* nur bei einigen Lat (a ff^2 Vulg, nicht b d e q).

[98]) Hofm., der die Ansicht, daß der Nachsatz mit *καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ*, oder mit (26) *τότε* beginne, gut widerlegt und ihn dagegen mit (25^b) *καὶ ἀρξησθε* beginnen läßt, hat erstens nicht den naheliegenden Einwand berücksichtigt, daß jeder harmlose Leser ein auf *ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ* alsbald folgendes *καὶ ἀρξησθε* längst als von *ἀφ' οὗ* abhängig verstanden hat, ehe er bemerken kann, daß er sich geirrt hat; und er hat zweitens für den homerischen und spätgriechischen Gebrauch des Conj. Aor. statt Ind. Fut. (Kühner-Gerth I, 218 § 394, 2; Blaß Gr.^{3} 213 A 1) aus den Schriften des Lc und dem NT keinen Beleg anführen können. Auch wäre nicht zu sehen, warum Lc zu dieser einen Sonderbarkeit noch ein irreführendes und überflüssiges *καὶ* als Einleitung des Nachsatzes hinzugefügt hätte.

ἰσχύσουσιν abhängigen Satz beginnen [99]). Daß in diesem Nebensatz an die Stelle der 3. Person (*ἰσχύσουσιν*) die 2. Person (von *ἄρξησθε* an) tritt, ist nur ein noch lebhafterer Ausdruck dafür, daß Jesus manche der Anwesenden zu der Klasse jener *πολλοί* rechnet, als wenn dieser Übergang in einem das Vorige erläuternden selbständigen Satz gemacht würde [100]). Wir dürfen also frei übersetzen: „Viele (und wer weiß, wie viele von euch) werden trotz ihrer Bemühung nicht durch die enge Tür in das Haus einzudringen vermögen von dem Augenblick an, da der Hausherr sich erhoben [1]) und die Türe geschlossen hat, und ihr nun anfangt, draußen zu stehn und an die Türe zu klopfen mit den Worten: ‚Herr, öffne uns,' und er euch antworten wird: Ich kenne euch nicht (und weiß nicht), woher ihr seid". Wenn die Hörer nicht schon aus diesen Worten erkannten, daß Jesus unter dem Hausherrn, der über den Einlaß des als sein Haus vorgestellten Gottesreiches zu verfügen hat, sich selbst verstanden haben wollte (cf Mt 10, 25; Lc 12, 36—38. 42—48; 14, 21), so mußten sie dies aus den folgenden Sätzen entnehmen (26. 27): „Dann werdet ihr anfangen [2]) zu sagen: ‚wir haben vor deinen Augen gegessen und getrunken, und in unseren Straßen hast du gelehrt', und er (der Hausherr) wird sprechen: ‚ich kenne euch nicht (und weiß nicht) woher ihr seid. Tretet ferne von mir, alle ihr Täter von Ungerechtigkeit'." Während sie sich wundern, daß der Hausherr sich stellt, als ob er sie nicht kenne, und dem gegenüber sich auf ihre äußerliche Bekanntschaft mit seiner Person berufen, wiederholt der Hausherr noch einmal seine Versicherung, daß sie ihm wie heimatlose Landstreicher völlig unbekannt seien, und enthüllt ihnen den Grund, warum er sie nicht als seine Hausgenossen anerkennen könne: ihr unsittliches Verhalten beweist, daß sie kein Recht haben, ihn als ihren Herrn anzurufen. Es fehlen ihnen die

---

[99]) So Lachmann, Westkott-Hort, Blaß gegen Tschd. u. a.

[100]) Auch der Übergang von dem einen Fragenden zu der pluralischen Anrede wird v. 23 stillschweigend gemacht.

[1]) Statt *ἐγερθῇ* vor *ὁ οἰκοδ.* haben D Ferr., viele Lat (aber nicht b e) *εἰσέλθῃ* hinter *ὁ οἰκοδ.*, offenbar frei umgedichtet nach Mt 25, 10. Dort handelt es sich um den von außen kommenden und zum Zweck der Vermählung in sein Haus eintretenden Bräutigam, hier um den Hausherrn, der am Abend ruhig in seinem Hause gesessen hat, bis die Nacht anbricht, dann aber sich von seinem Sitz erhebt und in der Voraussetzung, daß alle Hausgenossen daheim sind, als guter Hausvater die Haustüre sorglich verschließt. Aus Mt 25, 11 cf Lc 6, 46; Mt 7, 22 stammt auch die Verdoppelung von *κύριε* in der Masse der griech. Hss (A D . . . auch ℵ 0l Ψ, Ferr), manchen Lat (b d f i q, auch ff^2, unrichtig Tschd. u. Wordsworth), Sc S^1 S^3, dagegen ℵ B L, 157, a c e l Vulg, Ss, Sah Kop nur ein *κύριε*.

[2]) *ἄρξησθε*, wie ℵ A D . . . v. 26 statt *ἄρξεσθε* (B E G . . .) schrieben, und die Versionen wenigstens verstanden haben, wird doch nur mechanisch aus v. 25 wiederholt sein s. vorhin A 98.

Früchte der Buße (3, 8) und des Gehorsams gegen das Wort Jesu, das sie gehört haben (6, 46. 49). Dieses äußerst scharfe Urteil über die angeredete Volksmenge ist nur insofern zu ermäßigen, als es nach v 24 cf 3. 5. 9 nur für den Fall gelten soll, daß auch diese letzten Mahnungen zu entschiedener und rechtzeitiger Sinnesänderung mißachtet werden. Aber wie wenig Hoffnung vorhanden ist, daß sie beherzigt werden, zeigt die Weiterführung des Gleichnisses in v. 28—30. Dort, d. h. da, wo die Angeredeten stehen und vergeblich klopfen werden, draußen vor der Tür des Hauses, dessen Herr Jesus ist, wird das Heulen und das Zähneknirschen (zu hören) sein, zu der Zeit, da sie die Erzväter und alle Propheten drinnen im Hause, oder wie es nunmehr eigentlicher bezeichnet wird, in dem Königreich Gottes, sich selbst aber aus demselben hinausgewiesen sehen werden. Mit dem Ausdruck *ὁ κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* durchbricht offenbar die darzustellende Sache die parabolische Einkleidung[3]), in anderer Weise auch mit dem Wort *ἐκβαλλομένους*, statt dessen man *ἐκκλειομένους* oder *εἰργομένους* erwarten sollte. Denn jenes Wort setzt voraus, daß die vergeblich Einlaß Begehrenden in gewissem Sinn sich schon in dem Hause, dem Gottesreich befinden. Eben dies gilt aber auch von den Angeredeten. Sie sind ja, worauf auch schon die Erwähnung der Erzväter und der Propheten andeutend hinweist, Abrahamssöhne (cf v. 16) und haben als solche eine geschichtlich begründete Anwartschaft auf das Bürgerrecht im Gottesreich. Diese ideelle Zugehörigkeit zur *βασιλεία* sollte auf Kosten des stilistischen Ebenmaßes zum Ausdruck kommen, damit ihr tatsächlicher Ausschluß vom Gottesreich als ein um so schrecklicheres Geschick erscheine[4]). Noch greller wird dasselbe beleuchtet durch die folgende Weissagung (29), daß Leute aus allen vier Himmelsgegenden kommen und im Reiche Gottes sich zu Tische setzen werden, und (30)

[3]) Überall sonst vom Zustand der im Endgericht Verdammten; abgesehen von der Parallele Mt 8, 12 cf Mt 13, 42. 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30. Der überall vor den Substantiven stehende Artikel weist ebenso wie die sonstige Gleichförmigkeit des Ausdrucks darauf hin, daß dies eine in der Schule übliche Formel war. Das *ἐκεῖ* aber läßt sich nicht mit dem *ὧδε* Ap 13, 10. 18; 14, 15 vergleichen (so Hofmann), sondern ist rein örtlich gemeint. An den übrigen Stellen bezieht es sich auf die Finsternis draußen, hier auf das Stehen draußen (v. 25).

[4]) Cf Mt 8, 12 (*οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας*, dahinter wahrscheinlich nicht *ἐκβληθήσονται*, sondern *ἐκλεισθήσονται*, woraus dann einige Lat *claudentur* oder auch *claudentur* machten cf Bd I³, 343 A 26); ferner Lc 3, 8; 16, 24; Jo 8, 33—44; Rm 9, 7, Bd VI, 437f. — Mn (GK II, 478) schrieb *διὰ πατριὰς τοὺς δικαίους, ὄντας ἐν τῇ βασιλείᾳ, ἡμᾶς δὲ κρατουμένους ἔξω*. Der Ersatz für die ihm unerträgliche Seligpreisung der Patriarchen und Propheten durch *τοὺς δικαίους* beweist, daß Mn nicht durch die oben erörterte stilistische Unebenheit, sondern durch dogmatische Gründe veranlaßt wurde, *ἐκβαλλομένους* durch *κρατουμένους* (Tert. c. Marc. IV, 30 übersetzt *detineri*) zu ersetzen. Außerdem tilgte Mn v. 29—35.

durch den ausdrücklichen Hinweis (*ἰδού*) auf das Ergebnis: „Es gibt letzte, die erste sein werden, und es gibt erste, welche letzte sein werden.“ Sind unter den Leuten, die jetzt erste Plätze einnehmen, im Endgericht aber letzte Plätze werden angewiesen bekommen, die anwesenden und angeredeten Juden als Vertreter der Mehrheit des jüdischen Volkes zu verstehen, so können unter den aus den Ländern des Ostens und des Westens, des Nordens und des Südens herkommenden Leuten, die an Stelle der vom Reiche Gottes ausgeschlossenen Juden an dem Freudenmahl im Reiche Gottes teilnehmen [5]), nur Heiden verstanden werden, bei welchen das Ev vom Reich eine bessere Aufnahme finden wird, als bei den Juden. Darin darf uns nicht irre machen, daß die zu spät und vergeblich Einlaß Begehrenden sich nicht ausdrücklich auf ihre Abrahamssohnschaft, sondern nur auf ihre persönliche Bekanntschaft mit Jesus berufen. Es genügt, daß sie Juden waren, daß Jesus sie an die Erzväter und die Propheten erinnert, von deren Gemeinschaft sie im Gericht werden ausgeschlossen werden, und daß, wie gezeigt, durch *ἐκβαλλομένους* ihr äußeres geschichtliches Anrecht auf die Teilnahme am Gottesreich anerkannt wird. Unmöglich ist jedenfalls die Deutung der Letzten, die dereinst erste werden sollen, auf die in der weiten Welt zerstreuten Juden, welche allerdings nicht so sprechen konnten, wie die Juden Palästinas (26). Denn wie sollte Jesus zu der Annahme gekommen sein, daß bei diesen das Ev eine bessere Aufnahme finden werden, als bei den Juden Palästinas? Und wie hätte Lc bei seinen Lesern auf dieses Verständnis rechnen können? Hat er doch von Anfang an dem gesamten Israel die Heiden gegenübergestellt in bezug auf die Bedeutung der durch Jesus erfolgten Offenbarung für sie und ihr Verhalten zu dieser Offenbarung [6]), und wußte er doch, daß, wie er in der AG durch viele Beispiele darlegt, die Juden der Diaspora sich ebenso ablehnend gegenüber dem Ev verhalten haben, wie die Juden des Mutterlandes [7]).

Zu den einzelnen Bestandteilen der nur durch Lc geschichtlich eingerahmten und als ein geschichtliches Ganzes überlieferten Rede (23—30) finden wir bei Mr nur eine Parallele, bei Mt dagegen eine ganze Reihe solcher. Ihr Verhältnis zu Lc ist aber ein mannigfaltiges. Von einem zu vielfacher Anwendung geeigneten Spruch wie v. 30 ist von vornherein anzunehmen, daß der Volks-

[5]) Cf 12, 37; 14, 15. 23. 24; 22, 30; Ap 3, 20; 19, 9.

[6]) Lc 2, 32; 3, 8 (oben S. 193); 4, 25—27 (ein mit 13, 29 besonders vergleichbarer Fall, weil den Nazarethanern ihre genaue Kunde von den persönlichen Verhältnissen Jesu ein Hindernis des Glaubens wurde, und dennoch bilden den Gegensatz zu ihnen nicht die Juden in der Ferne, sondern heidnische Personen der Nachbarländer); 7, 2—10; 10, 12—15; 11, 32—35; 24, 47, um minder zweifellose Stellen zu übergehen.

[7]) AG 13, 8—11. 45—51; 14, 2—6; 18, 6—16; 19, 8 f.; 20, 3; 21, 27; 28, 23—28.

lehrer, der ihn geprägt hat, ihn mehr als einmal gebraucht haben wird. Es läßt sich daher nichts dagegen sagen, daß dieser Spruch sowohl Mt 19, 30 (= Mr 10, 41); 20, 16 als auch Lc 13, 30 einen in geschichtlichem Sinn ihm zukommenden Platz einnimmt. Daß Lc ihn in dem Zusammenhang der Rede, als deren Schluß er ihn Mr 10, 31 gelesen hatte, fortließ (hinter Lc 18, 30) entspricht nur einer wiederholt zu beobachtenden Methode des Lc [8]). Die Wechselreden zwischen dem Hausherrn und den Einlaß Begehrenden (25) haben große Ähnlichkeit mit dem Gespräch zwischen den törichten Jungfrauen und dem Bräutigam Mt 25, 11 f. Aber an beiden Stellen sind die Worte gleich passend, und daran, daß die beiden Reden in Mt 25, 1—12 und Lc 13, 24 ff. nur Varianten der Überlieferung einer einzigen wirklichen Rede Jesu seien, ist doch nicht zu denken. Dazu sind beide viel zu eigenartig und überdies jede in sich einheitlich. Daß die Wechselreden bei Lc sich weiter fortsetzten (26 f.), und daß der Hausherr sie (27) durch Wiederholung seines ersten, diesmal näher begründeten Spruchs abschließt, sieht wahrlich nicht nach einer müßigen Weiterspinnung aus; und daß Jesus nicht nur einmal angekündigt hat, er werde dereinst Leuten, die sich zu ihm als ihrem Herrn bekennen, ein „ich kenne euch nicht" zurufen, wird dadurch bestätigt, daß bei Mt diese abweichenden Worte nicht nur 25, 12, sondern auch 7, 23 zu lesen sind. Letztere Stelle aber ist die genaue Parallele zu Lc 13, 27, wie Mt 25, 12 zu Lc 13, 25; und auf den Schlußteil der Bergpredigt des Mt werden wir um so mehr hingewiesen, als dort Mt 7, 13 f. auch das Wort von der engen Pforte Lc 13, 24, nur in erweiterter Gestalt zu finden ist. Bei so vielfacher Verschlingung der zwischen Lc 13, 22—30 und anderen durch Mt überlieferten Reden Jesu hin und her gehenden Verbindungsfäden ist völlige Sicherheit über alles einzelne nicht zu erreichen. Angesichts der Art der Zusammensetzung größerer Reden bei Mt eignet sich Mt 7 ebensowenig wie Mt 6 dazu, zur geschichtlichen Kritik einer von Lc mit Angabe der geschichtlichen Veranlassung und Zeitlage überlieferten Rede wie die vorliegende. Neben der stets offen zu haltenden Möglichkeit, daß einzelne Sprüche, wie der von dem Eindringen durch die enge Pforte oder von den Ersten und den Letzten, die ihre Plätze vertauschen, von Jesus mehr als nur ein- oder zweimal gebraucht sein können, spricht im allgemeinen die Wahrscheinlichkeit dafür, daß Lc das geschichtlich Genauere gibt, Mt dagegen das ihm durch Überlieferung oder eigene Erinnerung dargebotene Gerüste besonders der größeren, aber auch kleineren Reden durch Einfügung verwandter Aussprüche Jesu ausgefüllt hat. Dies wird auch gelten von Lc 13, 28—29 = Mt 8, 11—12.

[8]) Oben S. 255 f. A 72; S. 333 f. 525 zu 5, 1—11; 7, 36—50; 13, 6—9.

Wenn wir nicht aus Lc 7, 2—10 sähen, daß dem Lc eine sehr reiche und genaue Überlieferung über den Hauptmann von Kapernaum zur Verfügung stand, und daß diese nichts zu melden hatte von einer bei dieser Gelegenheit gesprochenen Weissagung Jesu über die Aufnahme vieler Heiden in das Gottesreich und in die Gemeinschaft mit den Erzvätern Israels an Stelle von Israeliten, welche sich dessen unwert gezeigt haben, so könnte man schwanken, ob von Mt oder Lc die geschichtliche Veranlassung genauer angegeben sei. Bei Vergleichung von Lc 7, 2—10 und 13, 28—29 mit Mt 8, 5—13 müssen wir uns für Lc entscheiden.

7. Klage über Jerusalem die Prophetenmörderin 13, 31—35. In eben der Stunde, in welcher Jesus so weissagte oder nach anderer LA doch noch am gleichen Tage (31) traten einige Pharisäer anscheinend in freundlicher Absicht mit der Aufforderung an ihn heran, er möge seinen Aufenthaltsort verlassen und aus dem ganzen Gebiet, worin dieser lag, weiterreisen, weil Herodes, der Tetrarch von Galiläa und Peräa (3, 1 oben S. 176), ihn töten wolle. Daß Herodes diese Absicht wirklich gehabt haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Die ihm widerwillig abgedrungene Tötung des Täufers beunruhigte ihn noch lange nachher. Dafür zeugen deutlich genug die abergläubischen Vermutungen, welche die Nachrichten über das öffentliche Wirken Jesu in ihm erregten (9, 7—9). Auch der lange gehegte, erst am Todestag Jesu sich erfüllende Wunsch, Jesum selbst und Proben seiner Wunderkraft zu sehen (23, 8), verträgt sich nicht mit der Absicht, ihn ermorden zu lassen. Es fehlte auch für die Anstifterin der Hinrichtung des Johannes der Anlaß zu einer Wiederholung dieser vom Volk nie gebilligten Untat; denn Jesus hat sich nie gedrungen gefühlt, die Sünden der weltlichen Machthaber so rücksichtslos zu strafen wie der Täufer[9]). Andrerseits ist auch nicht anzunehmen, daß die Mitteilung der Pharisäer nur eine lügnerische Erfindung dieser Leute war. Die Antwort Jesu zeigt, daß er den Herodes als den Anstifter erkannte; und daß er damit das Rechte traf, wird dadurch bestätigt, daß schon früher in Galiläa (Mr 3, 6) und später in Jerusalem (Mr 12, 13; Mt 22, 16) Anhänger des Herodes mit Pharisäern gegen Jesus sich verbündeten. Jetzt befand sich Jesus auf einer langsamen Reise von Galiläa nach Jerusalem (oben S. 525 f. 529. 531. zu 13, 1—9. 10—17. 22) und zwar, wie aus v. 32 f. zu schließen ist, nicht mehr allzufern von Jerusalem, also nicht mehr in Galiläa, sondern in dem gleichfalls zum Fürstentum dieses Herodes gehörigen Peräa und entfaltete auch hier eine von der Gunst der Mehrheit der jüdischen Bevölkerung getragene Tätigkeit als Lehrer und Wunderarzt (13, 17. 22. 26. 32 cf Jo 10, 40 f.). Kein Wunder,

[9]) Lc 3, 19; Mr 6, 17 ff. — Lc 20, 6; Jos. ant. XVIII, 5, 2.

daß der schwache Fürst diese volkstümliche Bewegung mit Sorge und Mißtrauen betrachtete [10]) und darum wünschte, daß Jesus sein Gebiet verlasse und die Weiterreise nach Jerusalem beschleunige. Das lag aber auch im Interesse der Pharisäer, die zum Zweck der Beobachtung und Bestreitung Jesu teilweise von Jerusalem nach Galiläa gekommen waren (Mr 3, 22; 7, 1; Mt 15, 1) und nun in Peräa wie vorher in Galiläa durch die Anhänglichkeit der Volksmasse an Jesus in ihrer Gegenwirkung gegen Jesus sich beengt fühlten. In Jerusalem konnten sie eher hoffen, mit Hilfe des großen Synedriums trotz ihres Gegensatzes zu dem dort herrschenden sadducäischen Priesteradel der Wirkung Jesu auf das Volk ein Ende zu bereiten. Die ganze in v. 31—35 vorausgesetzte Sachlage wird verständlich durch die Annahme, daß Herodes auf grund seiner Kenntnis der Gesinnung und der Absichten der Pharisäer in bezug auf Jesus diese hatte wissen lassen, er werde das Treiben des galiläischen Propheten in seinem Lande nicht länger dulden, sondern, wenn dieser nicht bald seine Reise bis Jerusalem fortsetze, ihn aus dem Wege räumen lassen. Arglistig genug war dies ausgedacht und macht es erklärlich, daß Jesus seine Antwort an die Pharisäer mit den Worten einleitet (32): „Gehet hin und saget diesem Fuchs“ [11]). Sie selbst sollen es hören und sollen es den Landesfürsten wissen lassen, daß Jesus dessen schlau ausgedachten Plan durchschaue und durch seine nicht einmal ernst gemeinte Drohung sich nicht einschüchtern und bestimmen lasse, irgend etwas zu tun oder zu lassen. Herodes soll nicht nur durch die Pharisäer von dieser Entschlossenheit Jesu unterrichtet werden, sondern wird es erleben und, wie durch ἰδού ausgedrückt wird,

[10]) Cf die Schilderung der Beweggründe des Herodes Antipas zur Hinrichtung des Täufers bei Jos. ant. XVIII, 5, 2, Niese 118.

[11]) Einer Widerlegung bedarf die schon von Ischodad syr. 49 vertretene Ansicht nicht, daß Jesus nur der Form nach dem Herodes, seiner Meinung nach aber den Pharisäern den Namen Fuchs gebe. Unannehmbar ist auch Hofmann's Ansicht, daß Herodes als Verderber des Weinbergs Gottes ein Fuchs genannt werde, weil die Füchse nach Cant 2, 15 durch ihre Gruben dem Wachstum der Reben schädlich sind. Denn erstens konnte nur ein Hörer oder Leser, der jene vereinzelte Stelle des AT's im Kopf hatte und dies Buch allegorisch zu deuten gewöhnt war, dem einen Wort Fuchs eine sonst nicht nachweisbare Allegorie entnehmen. Der Midrasch zu jener Stelle (übers. von Wünsche S. 77) nennt an erster Stelle eine Deutung auf die Ägypter, „weil sie so listig waren wie die Füchse“: und Typus der Arglist ist der Fuchs in den „Fuchsfabeln“, deren die älteren Rabbinen, unter ihnen auch Jochanan b. Sakk., ein Zeitgenosse Jesu, sich gerne bedienten s. die Literatur Bd I³, 489 A 44. Zweitens werden die Verderber der Gemeinde von Jesus und den Aposteln unter dem Bilde von Räubern, Dieben und Mietlingen oder Wölfen (Jo 10, 1. 12; Mt 7, 15; AG 20, 29), auch wohl einmal von Hunden Phl 3, 2 aber niemals von Füchsen beschrieben. Drittens ist nicht einzusehen, wie die angebliche Absicht des Herodes, Jesum zu töten, die Vorstellung hervorrufen konnte, daß dieser schwache Fürst auf die jüdische Religionsgemeinde einen verderblichen Einfluß übe.

gleichsam mit Augen sehen, daß Jesus auch darnach handelt, daß er nähmlich weder jetzt sofort (*σήμερον*) noch in der nächsten Zukunft (*αὔριον*) aufhören wird, Dämonen auszutreiben und Heilungen zu vollziehen, und darnach erst (*τῇ τρίτῃ*) vollendet werden wird. Jesus nennt von seiner bisher geübten und auch forthin zu übenden Wirksamkeit nur die Heiltätigkeit, weil Herodes nur von dieser, nicht von der Predigt Jesu eine deutlichere Vorstellung sich machen konnte und als Landesfürst sich sagen müßte, daß ein so wohltätiges Wirken [12]) eher gefördert, als durch Tötung oder Verbannung des Wohltäters unterdrückt werden sollte. Anstatt aber einfach zu sagen, daß er dieses sein Wirken bis an sein Lebensende fortsetzen werde (cf Jo 9, 4), bezeichnet er sein Lebensende im Gegensatz zu der Vorstellung, daß es in der Macht des Herodes liege, ihn durch Tötung zu vernichten, durch *τελειοῦμαι* als eine Vollendung seiner Person zu einem höheren Dasein [13]), die selbstverständlich nur von Gott herrühren kann. Damit ist auch die Gewißheit gegeben, daß ihn vor der von Gott bestimmten Zeit seines Todes kein Zufall oder menschliche Bosheit dahinraffen kann, cf das aus gleichartigem Anlaß gesprochene Wort Jo 11, 9. Über die Dauer aber seines sich fortsetzenden Wirkens auf Erden und den Zeitpunkt seines Todes ist damit nichts gesagt. In dem folgenden Satz (33) darf das jeder Näherbestimmung ermangelnde *πορεύεσθαι* freilich nicht ohne weiteres mit *πορεύεσθαι ἐντεῦθεν* (31) oder mit *πορείαν ποιεῖσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα* (22) vertauscht werden, sondern auf die Versicherung, daß Jesus sich durch die Drohung des Herodes nicht bewegen lassen werde, seine bisherige Heiltätigkeit einzustellen, sondern dieselbe noch eine Zeit lang und bis zu seinem Lebensausgang fortsetzen werde, folgt die Erklärung, daß es für ihn eine Pflicht und Notwendigkeit sei, heute und morgen und an dem darauf folgenden Tage [13a]), also während derselben Zeit, während

---

[12]) AG 10, 38 *διῆλθεν εὐεργετῶν κτλ.* cf Jo 10, 32.

[13]) Zu *τελειοῦν* mit Christus als Objekt cf Hb 2, 10; 5, 9; 7, 28, von anderen Personen Hb 9, 9; 10, 1. 14; 11, 40; 12, 23; Jo 17, 23; Phl 3, 12. S. auch Riggenbach Bd XIV, 47 A 20. Bei Jesus als Objekt verbindet sich mit der Vorstellung der Vollendung der Person im Gegensatz zu einem früheren Zustand der Schwachheit und Unvollkommenheit unvermeidlich die Vorstellung der Befähigung und Weihe für ein höheres Wirken cf *ἁγιάζειν* Jo 17, 19; 10, 36. S. auch oben S. 514 zu 12, 50. Die Wahl von *τελειοῦμαι* scheint mitveranlaßt durch das vorangende *ἀποτελῶ* (cf Jak 1, 15, oder vielleicht richtiger mit der großen Masse der griech. Hss *ἐπιτελῶ* cf zu beiden Hobart S. 23f.). Dieses heißt nicht zu Ende bringen, um damit aufzuhören, sondern vollbringen, fertig bringen im Gegensatz zu unvollkommenen Versuchen.

[13a]) Neben *τῇ ἐχομένῃ* (sc. *ἡμέρᾳ*) „an dem angrenzenden d. h. nächstfolgenden Tag" ist hier wie AG 13, 44; 20, 15; 21, 26 den einzigen Stellen des NT's wo es überliefert ist, *τῇ ἐρχομένῃ* (eigentlich: dem zukünftigen Tag) mehr oder weniger stark bezeugt.

deren er seine Heiltätigkeit fortsetzen will, zu wandern, wie er es bis dahin getan hat, anstatt untätig an seinem Aufenthaltsort zu verharren. Daß aber dieses Wandern ein langsames Hinreisen nach Jerusalem war, weiß nicht nur der Leser aus v. 22, sondern, wie wir aus v. 32 entnehmen konnten (s. vorhin S. 537), auch Herodes und die Pharisäer. Tatsächlich ist also sein fortzusetzendes Wandern ein Reisen nach Jerusalem. Und nur wenn Jesus dies als bekannt voraussetzte, konnte er diese Aussage durch ein *πλήν* in einen Gegensatz zur vorigen stellen. Während er nach der vorigen Aussage der ihm hinterbrachten Drohung des Herodes keinen Einfluß auf sein Tun und Lassen einräumt, befolgt er doch nach der Aussage von v. 33ª durch sein fortgesetztes Wandern tatsächlich, wenn auch nur äußerlich und keineswegs im Sinne der Pharisäer deren Aufforderung *πορεύου ἐντεῦθεν* d. h. halte dich nicht länger hier in Peräa auf, sondern begib dich von hier nach Jerusalem. Nur so verstanden findet dieser Satz eine passende Begründung in den weiteren Worten (33ᵇ): „weil es nicht angeht[14]), daß ein Prophet außerhalb Jerusalems ums Leben komme". Damit kann schon darum, weil bereits durch die Meldung der Pharisäer jeder an die Hinrichtung des Johannes außerhalb Jerusalems erinnert wurde (Bd I[3], 509 A 75), nicht gesagt sein, daß dies niemals vorgekommen sei; Jesus würde es aber auch nicht als das Angemessene und Ordnungsmäßige bezeichnen, daß ein Prophet, wie er selbst einer ist, in Jerusalem sterbe, wenn er nicht schon hier meinte, was er sofort (34) deutlicher ausdrückt, daß die Stadt Jerusalem mehr als einen der zu ihr gesandten Propheten getödtet und unter anderem auch solche gesteinigt habe[15]). Mit einer inneren Bewegung, welche schon in der Anrede der Stadt Jerusalem (cf 10, 13—15) und in der doppelten Nennung ihres Namens (cf 10, 41) zum Ausdruck kommt, erinnert Jesus an die Blutschulden, welche die Könige und die Einwohnerschaft der Hauptstadt auf sich geladen haben, natürlich nicht, um die gegenwärtigen Einwohner Jerusalems dafür verantwortlich zu machen, sondern um zu erklären, daß er selbst

[14]) Dieses unpersönliche *ἐνδέχεται* nach klass. Gebrauch, abgesehen vom entsprechenden Gebrauch des Part. in 2 Makk 11, 18; 13, 26 nur hier in der Bibel. — Statt der hellenisirten Form *Ἱεροσόλυμα*, die Lc als Erzähler im Ev nur 4 mal, in der AG mehr als 20 mal gebraucht, bevorzugt er hier dreimal hinter einander wie überall in den Reden Jesu (10, 30; 13, 4. 33. 34; 18, 31; 21, 20. 24; 23, 28; 24, 47; AG 1, 8; 22, 18; 23, 11) das hebr. *Ἱερουσαλήμ*. Cf. Bd. IX[2], 235 A 45.

[15]) An einen dieser von prophetischem Geist erfüllten Märtyrer, den im Tempelvorhof gesteinigten Zacharias 2 Chr 24, 20—22 hat Jesus Lc 11, 51 erinnert. Unsägliche Leiden hatte Jeremia in Jerusalem zu erleiden. Von einem Propheten Uria, der in Jerusalem mit dem Schwert hingerichtet wurde, liest man Jer 26, 20—23. Auf die im AT nicht berichtete Zersägung des Jesaja bezieht sich schon Hb 11, 37 cf Riggenbach XIV, 379. Cf auch Mt 21, 35 f. — Mr 12, 4—5, was Lc 20, 10—12 abgeschwächt ist.

von ihnen, die sich durch das böse Beispiel ihrer Vorfahren nicht davon haben abschrecken lassen, in deren Fußtapfen zu treten (cf 11, 15f.), nichts besseres zu erwarten habe. Zugleich leitet er damit die Klage darüber ein, daß er mehr als einmal den Willen gehabt und betätigt hat, die Kinder Jerusalems d. h. ihre Einwohner (cf 19, 44) unter seinen Schutz zu nehmen und vor dem ihnen drohenden Gericht zu bewahren, wie ein Vogel seine junge Brut vor einem herannahenden Unwetter oder einem über ihnen kreisenden Raubvogel, daß aber sein liebevolles Wollen allemal auf den unüberwindlichen Widerstand ihres Nichtwollens gestoßen ist [16]). Damit ist nicht gesagt, daß er es nicht noch einmal versuchen werde (s. oben S. 526f. zu 13, 8f.), und auch nicht, daß er die Hoffnung hege, Jer. zu retten; denn längst steht ihm fest und eben erst hat er es bezeugt (32f. cf 9, 22. 44. 51), daß er in Jer. durch die Schuld der dortigen Obrigkeit sein Lebensende finden wird. Er würde auch nicht an die Stelle der Stadt deren Kinder gestellt haben, wenn seine Meinung gewesen wäre, daß er die Stadt selbst noch vor dem Gericht schützen könne (cf dagegen 10, 13. 15). Wohl aber wird er noch einmal um die Einwohner Jerusalems werben, ob es gelinge, „etliche von ihnen zu retten“ (Rm 11, 14). Neben die Klage über den geringen Erfolg seiner bisherigen Bemühungen um die Rettung der Jerusalemer tritt ohne grammatische Verbindung als etwas Neues und Selbständiges (35) der weissagende Hinweis auf das Schicksal des Tempels und des ganzen Volkes. Die nur rednerische Anrede Jerusalems und seiner Kinder ist beendet, und das Ihr in v. 35 wendet sich nicht mehr an letztere, sondern, wie besonders auch das λέγω ὑμῖν beweist, an die anwesenden Hörer, an diese aber als Vertreter des jüdischen Volkes [17]). Unter dem Hause, welches alle Israeliten das ihre nennen können, wird nichts anderes als der Tempel in Jerusalem zu verstehen sein, welchen die Juden jener Zeit sehr gewöhnlich הַבַּיִת „das Haus schlechthin“ nannten (Bd I³, 658 A 89). Der Tempel war nicht nur das Wohnhaus des Gottes Israels, sondern auch des ganzen Volkes, und nicht nur die Frommen fühlten sich darin heimischer als irgendwo auf Erden (Lc 2. 37. 49; Ps 27, 4f.; 84, 2—5), sondern auch die Gottlosen glaubten sich darin sicher vor den ver-

[16]) Da v. 34f. beinah wörtlich mit Mt 23, 37—39 übereinstimmt, darf hier für die meisten Einzelheiten auf Bd I³, 657ff. verwiesen werden. Nur dem dort (I³, 648 A 65; 657 A 85) ausgesprochenen Urteil, daß die Verbindung dieser Sätze mit dem, was vorangeht, bei Lc geschichtlich weniger gut begründet sei, als bei Mt, muß ich jetzt widersprechen. Nach Lc 13, 1—9. 21 und der vorstehenden Auslegung von 31—33 ist gerade bei Lc die Klage über Jerusalem vorzüglich vorbereitet.

[17]) Es bedarf kaum der Annahme, daß die Pharisäer, deren Aufforderung die Rede veranlaßt hat, die aber darum nicht die einzigen Hörer gewesen sein werden, teilweise oder sämtlich aus Jerusalem gekommen waren s. oben S. 538.

dienten Strafgerichten Gottes (Lc 19, 46; Jer 7, 4—15; 26, 2—15). Diesem Wahn tritt Jesus entgegen mit den Worten *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν*. Ist das vielfach dahinter geschriebene *ἔρημος* ohne Zweifel aus Mt 23, 38 herübergenommen [18]), wie umgekehrt der spärlich bezeugte Ausfall dieses Wortes im Text des Mt durch den Seitenblick auf Lc veranlaßt ist, so wird der Sinn sehr fraglich. Sprachlich würde statthaft sein zu übersetzen: „euer Haus wird euch überlassen, d. h. ihr könnt damit machen, was ihr wollt“ cf Mt 5, 40. In sittlicher Hinsicht machen die Juden von dieser längst vorhandenen Freiheit jetzt schon den ausgiebigsten Gebrauch (Lc 19, 46); in politischer Beziehung aber gebehrden sich die Einen als Herren im eigenen Hause (Jo 11, 48), während die Anderen über den Druck der Fremdherrschaft klagen (Lc 20, 22; AG 5, 37). Aber Jesus kann ihnen doch nicht verheißen haben, daß sie und ihr Haus in nächster Zukunft, etwa nach seinem Tode oder in irgend einem späteren Zeitpunkt vom römischen Joch werden befreit werden und bleiben sollen bis zu der Zeit, da sie Jesum wiedersehen und freudig begrüßen werden. Ebensowenig kann Jesus, wie Hofmann annahm, die Absicht, durch seinen Abschied aus dem Leben Jerusalem und den Tempel seines Schutzes zu berauben und sie ihrem Schicksal zu überlassen, mit diesen Worten nicht sowohl ausgesprochen als dahinter versteckt haben. Es kann auch *ἀφιέναι* hier nicht, wie es in Verbindung mit einem Adjektiv, Particip oder prädikativen Substantiv gebräuchlich ist, heißen etwas in irgend einem Zustand belassen oder zurücklassen, der ja nicht ungenannt bleiben könnte [19]). Endlich kann auch nicht gemeint sein, daß das Haus werde von Gott verlassen, statt zu Gnaden angenommen zu werden [20]); denn erstens wäre das eine sonderbare Aussage über ein Gebäude und insbesondere den Tempel; und zweitens wäre dann *ὑμῖν* unbegreiflich (s. A 20). Es bleibt nur übrig, daß *ἀφιέναι* hier in der Bedeutung „fahren lassen, auf einen Besitz verzichten und damit ihn verlieren“ [21]) gebraucht ist, und daß nach einem Sprachgebrauch gerade auch des Lc *ὑμῖν* im Sinne von *ὑφ' ὑμῶν* mit dem Passivum des so gemeinten *ἀφιέναι* verbunden ist [22]). Die zunächst angeredeten Pharisaer und das jüdische Volk, welches demnächst durch seine Obrigkeit Jesum in Jerusalem ermorden wird, werden der Idee nach schon durch diese Tat, nicht lange darnach aber auch tatsächlich den Tempel, an

[18]) Om. ℵ A B K L . . ., auch Ol. fam. 1 (gegen D E G . . ., X . . .) Ss (gegen ScS¹S³), c ff² i aur Vulg (beste Hss, gegen die anderen Lat), Sah Kop.

[19]) So mit *ἔρημος* Mt 23, 38 cf Lc 10, 30; Jo 14, 18; Hb 2, 8.

[20]) Cf Lc 17, 34—36; Mt 24, 40 f. So scheinen Ss und wenige griech. Hss und Chrysost. verstanden zu haben, welche *ὑμῶν* fortließen.

[21]) Lc 18, 28 f.; Mt 19, 27 f.; 23, 23; LXX Jer 12, 7.

[22]) Lc 23, 15 *πεπραγμένον αὐτῷ*, 24, 35 *ἐγνώσθη αὐτοῖς* — 24, 31 *ἐπεγνωσαν αὐτόν*, AG 26, 16 ist *ὀφθήσομαί σοι* korrelat mit *εἶδές με*.

dem sie in abergläubischer Verehrung hängen, fahren lassen und anderen überlassen. Durch ihre eigene Schuld werden diese ihren kostbarsten und heiligsten Besitz verlieren. Das ist wesentlich derselbe Gedanke, welchen Jesus nach Jo 2, 19 schon früher einmal in schrofferer, aber auch rätselhafterer Form ausgesprochen hat [23]). Mit der Erfüllung dieser drohenden Weissagung hat aber die Geschichte des Verhältnisses zwischen Jesus und seinem Volk ihr Ende noch nicht erreicht. Mit einem *λέγω ὑμῖν* [24]), welches die selbständige Bedeutung der folgenden Worte ankündigt, leitet Jesus die weitere Weissagung ein: „Ich sage euch, daß ihr mich sicherlich nicht sehen werdet, bis (die Zeit) gekommen sein wird, da ihr sprechet [25]): Gesegnet sei der im Namen des Herrn (Jahvehs) Kommende.“ Wie auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch Nebukadnezar die tempellose und königslose Zeit der Verbannung gefolgt ist, so wird auch auf die Tötung Jesu und das dadurch heraufbeschworene Gericht über Jerusalem und den Tempel eine Zeit folgen, da das jüdische Volk ohne den Tempel, der den Heiden in die Hände und unter die Füße gefallen ist, und ohne den von Gott ihm gesandten König, den es selbst gemordet hat, in der Welt umherirrt, bis es innerlich eine andere Stellung zu seinem Messias Jesus gewonnen hat, so daß es diesen, wenn er selbst wieder in die Erscheinung tritt, nicht wieder als einen falschen Messias verwerfen, sondern als den im Namen Gottes Kommenden, von Gott gesandten König freudig begrüßen wird mit den Worten, mit welchen nach Ps 118, 26 die Priesterschaft die am Festtag zum Tempelberg hinaufziehenden Pilgerscharen begrüßte [26]).

8. Tischgespräche an der Tafel eines Pharisäers. 14, 1—24. Ohne zeitliche oder örtliche Verknüpfung läßt Lc auf die durch eine Mitteilung einiger Pharisäer veranlaßte Rede Jesu den Bericht über ein Gastmahl im Hause eines vornehmen Phar. folgen. Daß dieses ungefähr um dieselbe Zeit wie jene Rede, während der langsamen Wanderung durch Peräa stattfand, ist nach

---

[23]) Cf Bd IV³, 171 ff. Damit ist zu vergleichen die Verdrehung dieses Ausspruchs durch die Juden Mt 26, 61; 27, 40; Mr 14, 58; 15, 29; AG 6, 14 ohne Parallele im Lcev. Dagegen entspricht der Weissagung in Lc 13, 35 die andere in Lc 21, 24, auch die unfreiwillige Weissagung des Kajaphas Jo 11, 48.

[24]) Das am weitesten verbreitete *δέ* hinter *λέγω* om. ℵ* L einige Min, Sc (Ss s. nachher) Sah (auch einige Hss von Kop), b c ff² i l, dafür *γάρ* a e S¹ (nach Mt 23, 39), „und“ Ss, *ἀμὴν δὲ λέγω* Text. rec. nach einigen Min Diese Mannigfaltigkeit spricht gegen jede Anknüpfung.

[25]) So darf man *ἥξει* hier übersetzen, da *ἥκω* auch im NT perfektische Bedeutung hat Lc 15, 27; Jo 2, 4; 8, 42. Statt *ἕως ἥξει ὅτε εἴπητε* (A D . . .) haben ℵ B . . . *ἕως* (mit oder ohne *ἄν*) *εἴπητε* nach Mt 23, 39.

[26]) Vor allem auf dieser Weissagung Jesu beruht die urchristliche Hoffnung für Israel cf Bd VI, 520 ff.

13, 32 gleichwohl eine naheliegende Annahme. Sie wird bestätigt durch die Anknüpfung von 14, 25 und durch die Formen, in welchen der Verkehr Jesu mit den Phar. vor sich geht. Hier wie in c. 13 (oben S. 528. 537. zu 13, 14. 17. 31) hören wir weder von Seiten der Phar. noch von Seiten Jesu etwas von dem scharfen Ton unversöhnlicher Gegnerschaft, wie in den Erzählungen aus der galiläischen Zeit 6, 6—11; 11, 37—54. In Peräa, welches Jesus erst in der letzten Zeit seines öffentlichen Wirkens zum ersten Mal als Lehrer des Volks und Wohltäter der Leidenden durchwandert hat, entwickelt sich sein Verhältnis zum Volk und den pharisäischen Rabbinen einigermaßen wieder von vorne an und allmählich, wie vordem in Galiläa. Die Feindschaft der Phar. hat Jesum nach Peräa begleitet; aber sie hüllt sich anfangs in freundlichere Formen, durch welche jedoch Jesus sich nicht täuschen läßt. Diesmal ist es ein Pharisäer von obrigkeitlicher Stellung[27]), der ihn an einem Sabbath zu einem größeren festlichen Mahl eingeladen hat. Außer Jesus sind nicht seine Jünger (cf 7, 36—50; 11, 37), sondern andere Pharisäer geladen, die dem Rabbinenstand angehörten (s. A 27). Aus den Gesprächen selbst ergibt sich, daß die Tischgesellschaft eine zahlreiche war und aus lauter wohlhabenden Leuten bestand; und von allen Gästen scheint zu gelten, daß sie von vornherein den nicht zu ihrem Kreise gehörigen seltenen Gast beobachteten (1 cf 6, 7). Wenn unmittelbar hieran sich die Bemerkung anschließt (2), daß plötzlich, jedenfalls für Jesus unerwartet (*ἰδού*), ein an Wassersucht leidender Mann vor ihm steht, muß der Leser verstehen, daß der Gastgeber diesen Mann zu sich bestellt hatte[28]), um zu sehen, wie Jesus sich dem Kranken gegenüber verhalten werde, und vor allem, ob er sich durch den Sabbath nicht werde abhalten lassen, ihn zu heilen. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß die an die phar. Gesetzeslehrer gerichtete Frage (3), ob es erlaubt sei, am Sabbath zu heilen, als eine Erwiderung oder doch als eine durch den unerwarteten Anblick des

[27]) Das im NT nur hier zu findende *εἷς τῶν ἀρχόντων τῶν* (dieses zweite *τῶν* om. B K*) *Φαρισαίων* wird, da die Phar. kein Gemeinwesen für sich mit einer besonderen Obrigkeit bildeten, nur im Sinn von Jo 3, 1 zu verstehen sein: ein Mitglied des Gemeinderats (cf Lc 7, 3) oder ein Synagogenvorsteher (8, 41; 13, 14), welcher zur phar. Partei gehörte, und nicht ein führendes, hervorragendes Mitglied der Partei (dies wäre etwa *πρῶτος τῶν Φ.* cf Lc 19, 47; AG 13, 50; Mt 20, 27. oder *ἡγούμενος* Lc 22, 26; AG 15, 22). Zu vergleichen ist *τοὺς γραμματεῖς καὶ Φαρισαίους* v. 3 ohne Artikel vor *Φαρ.* insofern, als auch dort unter den Anwesenden nicht zwei Klassen unterschieden werden, sondern von denselben Personen gesagt wird, daß sie sowohl Gesetzeslehrer als Phar. waren, eine durchaus nicht immer und überall stattfindende Personalunion cf 11, 39. 45 f.

[28]) Nicht ebenso 7, 37; 13, 11, auch nicht 6, 6f., wo zuerst die Anwesenheit des Kranken, darauf das *παρατηρεῖσθαι* der Phar. erwähnt ist.

Kranken veranlaßte Äußerung eingeleitet ist[29]). Auch diesmal kommt Jesus den Gedanken seiner Gegner mit dieser Frage entgegen, als er (4) die Heilung vollzieht. Während aber in der ähnlichen Erzählung (6, 10f.) von einer Gegenäußerung der Phar. nur nichts gesagt und dagegen berichtet wird, daß sie in sinnlose Wut gerieten und über feindliche Maßregeln gegen Jesus berieten, hören wir hier, daß sie sich ruhig verhielten[30]); und auch auf die weitere Frage Jesu (5), ob nicht jeder von ihnen, dem ein Sohn oder auch nur ein Ochse am Sabbath in einen Brunnen fällt, diesen sofort ohne jede Rücksicht auf den Sabbath wieder herausziehen werde[31]), sahen sie sich außer Stande, eine Gegenantwort zu geben. — Soweit hat sich der Verkehr zwischen Jesus und der übrigen Gesellschaft abgespielt, noch ehe man sich zum Mahl niedergelassen hatte (cf dagegen 11, 37). Dies zeigt der Satz, mit welchem die nächstfolgende Äußerung Jesu eingeleitet wird (7): „Er sagte aber zu den Geladenen ein Gleichnis, da er beobachtete[32]), wie sie die ersten Plätze wählten, und sprach zu ihnen“ usw. Eine *παραβολή* kann das so Eingeleitete insofern heißen, als die Ermahnung, wenn man als eingeladener Gast zu einem Festmahl[33]) komme, nicht den Ehrenplatz, sondern den untersten Platz einzunehmen, durch eine anschauliche Schilderung von möglicherweise eintretenden Umständen erläutert wird, durch welche das erstere

---

[29]) Zu *ἀποκρίνεσθαι* in diesem weiteren Sinne cf 3, 16; 13, 14.

[30]) Zu *ἡσυχάζειν* im Sinn von „sich zufrieden geben“ im Gegensatz zu fortgesetztem Widerspruch cf AG 11, 18; 21, 14, zur Sache auch Lc 13, 17.

[31]) Der hier gesetzte Fall erscheint wie eine Fortsetzung des 13, 15 gesetzten Falls. Wenn einer, etwa der Sohn des Besitzers, das Vieh zum Brunnen führt, kann es geschehen, daß er bei der Bemühung, aus dem Brunnen Wasser zur Füllung des Trogs zu schöpfen, in den Schacht (*φρέαρ* cf Bd IV³, 233) hinabstürzt. Ist der Brunnen nicht zugedeckt, kann dies auch dem Vieh widerfahren. Die Erinnerung sowohl an Lc 13, 15, als an Mt 12, 11 (ohne Bestätigung durch die Parallelen Mr 3, 1—6; Lc 6, 6—11) veranlaßte Änderungen. Statt *υἱός* hat D d *πρόβατον* aus Mt. ℵ K L Ol X *Π*, fam 1, a b c ff² i l Vulg Kop *ὄνος* aus Lc 13, 15, Ss dasselbe nach *βοῦς* gestellt, Sc ebenso, aber vor beiden Tieren noch *υἱός*. Das stark genug bezeugte *υἱὸς ἢ βοῦς* (A B E G . . . N . . . e f q, Sah, S¹S³, cf auch die Mischlesart in Sc) wurde mit Unrecht anstößig gefunden. Es ist eine gute Steigerung von dem Sohne, welchen jeder Vater aus natürlicher Liebe unbedenklich auch am Sabbath aus dem Brunnen ziehen würde, zu dem Ochsen, den er, wenn auch nur aus Eigennutz, doch auch schwerlich umkommen lassen würde. Selbst einen Ochsen würden diese Gesetzesmenschen besser behandeln, als nach ihrem Urteil Jesus einen kranken Menschen hätte behandeln sollen.

[32]) *ἐπέχειν* sc. *τὸν νοῦν*, nur hier so im NT, seine Aufmerksamkeit fest auf etwas richten, etwas scharf ins Auge fassen, gut die Lat von b bis Vulg *intendens, c notans sibi.*

[33]) Über *γάμοι* in diesem weiteren Sinn oben S. 503 A 31 zu 12, 36. Über die Tischordnung s. Bd IV³, 544 A 43. Jesus scheint v. 9f. nicht ohne Erinnerung an Prov 25, 6f. gesprochen zu haben.

Benehmen zu einer beschämenden Demütigung führt, das letztere dagegen Ehre einträgt. Über eine Anweisung zu gesellschaftlicher Schicklichkeit und deren Empfehlung durch Erwägungen, welche schon die Klugheit gebietet, wird diese Ermahnung erst hinausgehoben durch den gemeingiltigen Schlußsatz (11): „Denn Jeder, der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöhet werden.“ Überall gilt diese Regel, vor Gott wie vor Menschen, jedoch mit dem Unterschied, daß unter den Menschen Eitelkeit und Hochmut manchmal vorübergehende Erfolge erzielen, vor Gott aber jederzeit ein Greuel sind cf 16, 15; 18, 14; Mt 23, 13. Wie ein Lehrer und Seelsorger hat Jesus hiemit die Gesetzeslehrer, dem Einzelnen ins Gewissen redend [34]), zurechtgewiesen, und in der kleinlichen Eitelkeit ihres gesellschaftlichen Benehmens den Hochmut erkannt und gegeißelt, der ihrem Widerspruch gegen den schon durch den Täufer, wie jetzt durch Jesus verkündigten Willen Gottes zu grunde liegt, cf 7, 30; 16, 14 f.; 18, 9—14. Es kennzeichnet die überlegene Stellung Jesu und die Lage der Dinge, daß keiner der Anwesenden sich dagegen auflehnt oder überhaupt etwas erwidert. Ungehindert kann Jesus in gleichem Ton auch dem Gastgeber eine Anweisung geben, welche dieser bei seiner Einladung offenbar nicht befolgt hatte (12—14). Wenn er in Zukunft wieder ein Gastmahl (*δοχήν* 13) sei es Frühstück oder Hauptmahlzeit (12) veranstaltet, soll er nicht seine Freunde oder Brüder oder seine Verwandten oder reiche Nachbarn [35]) einladen, sondern Arme, Krüppel [36]), Lahme, Blinde. Jenes hat zur

---

[34]) Die singular. Anrede hier nicht ganz so wie 6, 29. 41; 12, 58. wo es sich um das gegenseitige Verhalten nur zweier Personen handelt, sondern im Ton des immer nur mit einem einzelnen beschäftigten Seelsorgers wie Mt 6, 2—4. 6. 17. 22. In a c ff² i l r (mit kleinen Variationen) *cum invitatus quis fuerit*, sofort aber in die 2. Pers. Sing. übergehend; dagegen e konsequent: *cum invitati fueritis ad nuptias, nolite* etc.

[35]) Statt des artikellosen *γείτονας πλουσίους* haben D a b d e ff² i l Cypr. p. 114, 3 (nicht f q r Vulg) *τοὺς γείτονας μηδὲ τοὺς πλουσίους*. Ähnlich und besser, aber gleichfalls unnötig Ferr. *τοὺς γείτονάς σου τοὺς πλουσίους*. Von den Freunden, Brüdern und Verwandten des oder dieses vornehmen Mannes ist bekannt, daß sie der gleichen Schicht der Gesellschaft wie er angehören, und daß er sie zu größeren Festmahlen sämtlich einzuladen pflegt, von den Nachbarn dagegen nur einige und zwar solche, die reich sind. Cf auch die Artikellosigkeit der Objekte in v. 13.

[36]) Statt des korrekten und in den jüngeren Hss alleinherrschenden *ἀναπήρους* scheint Lc hier wie v. 21 *ἀναπείρους* (A B D E*, 157) oder *ἀναπίρους* (ℵ N R) geschrieben zu haben; denn nach Phrynichus, Praepar. sophist. ed. Borries (1911) p. 13, 4 s. v. *ἀναπηρία* war letzteres eine gewöhnliche Schreibweise der Ungebildeten. Jeder Schulmeister konnte dies in *ἀναπήρους* verbessern, wie es eine jüngere Hand in E getan hat, wohingegen die Alleinherrschaft der fehlerhaften Form gerade in den ältesten Hss unerklärlich bliebe, wenn die erst viel später zum Sieg gelangte korrekte Schreibweise auch die ursprüngliche gewesen wäre. — *ἀναπήρους* im NT nur bei Lc, bei Medicinern sehr gebräuchlich (Hobart 148 f.), aber

Folge, liegt meistens auch in der Absicht des Einladenden, daß die von ihm geladenen Gäste ihn wieder einladen und ihm so eine Vergeltung zu teil werde. Aber eben dies sollte der, dem es wie den Phar. um ein Gotte wohlgefälliges Verhalten zu tun ist, eher vermeiden, als erstreben; denn mit der Annahme menschlicher Wiedervergeltung erwiesener Guttaten ist der Lohn, den Gott gibt, verscherzt (cf Mt 6, 2; Lc 6, 24). Selig zu preisen ist dagegen, wer den Rat Jesu befolgt und solche als Gäste an seine Tafel zieht, die nicht in der Lage sind, es ihm wiederzuvergelten. Denn [37]) es wird ihm wiedervergolten werden in der Auferstehung der Gerechten. Mit dem nur hier in einem Ausspruch Jesu aufbewahrten *ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων* [38]) hat er sicherlich nicht darüber belehren wollen, daß es auch eine Auferstehung der Gottlosen gebe, oder daß, wenn es eine solche gibt, diese nicht gleichzeitig mit derjenigen der Gerechten zu denken sei; denn beides wäre für die Verheißung einer jenseitigen Vergeltung wahrhaft guten Tuns gleichgiltig. Jesus durfte als selbstverständlich voraussetzen, daß ein Lohn von Gott nur denen zufallen könne, welche in die zukünftige Welt aufgenommen und der dafür erforderlichen Auferstehung zu ewigem Leben teilhaftig geworden sind (cf Lc 20, 35). Da er aber zu Phar. redet, welche sich selbst für die vor anderen Gerechten hielten (16, 15; 18, 9), so erinnert er daran, daß in der zukünftigen Welt oder in dem kommenden Gottesreich allerdings nur die Gerechten Platz finden werden, daß aber nicht sie, welche den seit den Tagen des Täufers verkündigten Willen Gottes nicht gelten lassen (7, 30), sondern nach dem schlechten Brauch dieses Weltlaufs weiterleben, Anwartschaft auf den Gnadenlohn im

---

auch sonst nicht selten, hat nicht wie *πηρός* die engere Bedeutung „blind“ (cf Bd VI, 618f. unter III, 2) angenommen, konnte daher hier und v. 21 in seiner urspr. Bedeutung „eines Gliedes oder Organs ermangelnd, verstümmelt, verkrüppelt“ vor „blind und lahm“ stehen, wie bei Plato, Crit. 53 mit *καὶ ἄλλοι ἀνάπηροι* als der weitere Begriff hinter „lahm und blind“.

[37]) Statt des viel besser bezeugten *γάρ* nach ℵ* fam. 1, Ferr., 157, c e ff² i l q (dagegen *enim* a b Vulg) *δέ* oder mit Ss Sc *καί* zu lesen, empfiehlt sich nicht. Der Verneinung irdischer Vergeltung gegenüber schien als Einführung der künftigen Vergeltung *δέ* passender und gleich hinter *ὅτι* ein gleichfalls kausales *γάρ* unschön.

[38]) Dagegen *ἐν τῇ ἀναστάσει* ohne Zusatz Lc 20, 33 = Mr 12, 23 = Mt 22, 28 u. 30; Jo 11, 24 (+ *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*), auch sonst entweder nur (*ἡ*) *ἀνάστασις* Lc 20, 27. 36; AG 17, 18; 23, 8; oder mit *νεκρῶν* AG 17, 37; 23, 6; 24, 21; 26, 23 oder *ἡ ἐκ νεκρῶν* Lc 20, 35; AG 4, 2. Während die rabbinische Theologie wenigstens überwiegend eine Auferstehung nur der gerechten Israeliten lehrt (Weber, Jüd. Theol. § 88 cf § 82), hören wir Jo 5, 28f; AG 24, 15 im Einklang mit Dan 12, 2 von einer Auferstehung der Gerechten und der Ungerechten ohne eine Unterscheidung der Zeit, zu welcher die Einen und die Anderen sie erleben werden, und Lc 20, 35 widerspricht dem nicht. Die Unterscheidung zeitlich getrennter Stufen der Auferstehung finden wir erst 1 Kr 15, 23—26; Ap 20, 5. 6.

Gottesreich haben, sondern ganz andere Leute, welche in dieser gegenwartigen Welt nach den Grundgesetzen der zukunftigen Welt leben d. h. in diesem Fall ohne Rücksicht auf Wiedervergeltung denen Liebe erweisen, die der Liebe am meisten bedürfen cf 3, 11 ff.; 6, 27—38; 10, 25—27. Da Jesus dieses Urteil ebenso wie das vorige (7—11) nicht in der schroffen Form einer Verurteilung der ihm vor Augen liegenden eitlen Sitten der vornehmen phar. Gesellschaft ausspricht, sondern in der milden Form eines freundschaftlichen Rates [39]), begreift sich um so leichter, daß (15) einer der Tischgenossen, also sicherlich auch ein phar. Gesetzeslehrer, ergriffen von der einleuchtenden Wahrheit des Gehorten dem letzten Wort Jesu mit dem Ausruf zustimmt: „Selig, wer das Brot essen wird [40]) im Königreich Gottes!" Daran nimmt Jesus Anlaß [41]), in einer neuen Parabel (16—24) die Frage zu beantworten, welcher Art die Leute sind, die an dem Festmahl im zukünftigen Gottesreich teilhaben werden, und die, welche davon ausgeschlossen bleiben.

Der als Gleichnis dienende Vorgang ist verständlich genug. Hier wie in der ähnlichen Parabel Mt 22, 1—14 wird eine doppelte Einladung unterschieden, eine erste, die, wie es bei einem großen Festmahl von jeher üblich gewesen sein wird, geraume Zeit vor dem Tage des Festes den Personen, welche der Gastgeber bei sich zu sehen wünscht, zugestellt worden ist, und eine zweite, wodurch die Gäste, welche längst geladen waren und, wie man hinzusetzen darf, die Einladung angenommen hatten, am Tage des Festes selbst noch einmal hieran erinnert und durch die Mitteilung, daß alles zu ihrem Empfang bereitet sei, aufgefordert werden, sich nun ein-

---

[39]) Das äußerste Gegenteil zeigt sich 11, 39 ff., s. besonders 11, 45 ἡμᾶς ὑβρίζεις.

[40]) Auch hier behauptet φάγεται seinen futurischen Sinn cf Bd IV³, 169 A 13. Statt ἄρτον (ℵ A B D . . . auch N Ol T, Sah Kop, S¹S³, alle Lat, Got, so auch Clem. paed. II, 5, 3 ed. Stählin p. 157. 10, anders Tschd. nach Klotz?, ferner Orig. Eus.) haben Ss Sc Arm, M S U . . . die Korrektoren von E H K, Ferr. . . . ἄριστον. Wenn schon an sich dieses profane Wort (Lc 11, 37. 38; 14, 12) zu dem feierlichen Ton des frommen Wunschsatzes übel stimmt, so wirkt es geradezu komisch, daß dann v. 16 förmlich wie eine Korrektur lauten würde: „nicht ein Frühstück, sondern eine große Hauptmahlzeit".

[41]) Auch wenn man nach dem ungenügenden Zeugnis von D, a b d e αὐτῷ v. 16 streichen wollte, würde ὁ δὲ εἶπεν das Folgende als eine Erwiderung auf v. 15 kennzeichnen, ebenso der innere Zusammenhang. — μέγα om. X e, arm und bereits Mn, dieser vielleicht aus asketischen Gründen (s. oben S. 505 A 33 zu 12, 38), weil neben der folgenden Angabe, daß viele geladen wurden, μέγα nicht auf die Zahl der Gäste, sondern den festlichen oder üppigen Charakter des Mahles schien gedeutet werden zu müssen. — In v. 17 wird ἤδη ἑτοιμά ἐστιν (A B . . ., oder εἰσιν ℵ L . . .) ohne πάντα zu lesen sein, das aus Mt 22, 4 teils hinter ἐστιν teils vor ἑτοιμα eingeschoben wurde. Das Subjekt ergänzt sich von selbst cf oben S. 397 A 30.

zufinden. Da die Geladenen weder hier noch Mt 22, 3 einen Tadel darüber zu hören bekommen, daß sie nicht von selbst auf die frühere Einladung hin zur rechten Stunde gekommen sind, so ist anzunehmen, daß dies kein Verstoß gegen die Sitte war, und daß unter Umständen bei der vorläufigen Einladung der genaue Zeitpunkt des Festmahles noch nicht angegeben und darum am Festtage selbst noch einmal ein Diener zu den geladenen Gästen geschickt wurde, um sie zu Tische zu rufen[42]). Wie viele ihrer in dem durch die Parabel vorgestellten Fall waren (16 *πολλούς*), zeigen sie sich doch sämtlich (18) einig in der entschlossenen Ablehnung der Aufforderung und in dem Versuch, sich bei dem Diener und durch diesen bei dem Herrn desselben zu entschuldigen. Durch drei Beispiele werden (18—20) diese Entschuldigungen nach der Mannigfaltigkeit ihrer Begründung und der Gleichheit ihrer Absicht[43]) veranschaulicht. Da aber die sämtlichen geladenen Gäste fortbleiben, deren Zahl mindestens zehnmal so groß zu denken ist als die Zahl der redend eingeführten typischen Vertreter, und somit alle Vorbereitungen für ein sehr großes Festmahl umsonst getroffen zu sein scheinen, so begreift man den Zorn, in welchem der Hausherr seinem Knechte befiehlt, schleunigst in die Straßen und Gassen der Stadt sich zu begeben, und entsprechend der von Jesus (13) empfohlenen Regel, die Bettler und Krüppel, die Blinden und Lahmen zu Tisch zu laden und sofort mitzubringen. Da der Knecht nach Ausrichtung dieses Auftrags seinem Herrn meldet, daß noch immer leergebliebene Plätze an der gedeckten Tafel vorhanden seien, schickt dieser ihn auf die Feldwege und an die eingezäunten Gärten in der Nähe der Stadt mit dem Auftrag, Leute, die er dort finde, dringend aufzufordern[44]), daß

[42]) Cf außer der Parabel des Jochanan ben Zakkai Bd I³, 633 A 39 auch Midr. r. zu Threni 4, 22, wo die Frage, worin die Vornehmheit der Kinder Jerusalems bestanden habe, so beantwortet wird (übers. von Wünsche S. 135): „Es ging einer von ihnen nicht eher zu einem Gastmahl, als bis er wiederholt eingeladen war."

[43]) Die Ellipse *ἀπὸ μιᾶς*, sonst bisher nicht nachgewiesen, von den Alten sehr verschieden übersetzt (Lat von a b-Vulg *simul*, e *singuli* [om. *omnes*], Ss Sc מחדא [ohne *πάντες*] „sofort", S¹S³ *ab uno*, Sah *at once*, Kop *with one voice*, Got *suns* „sofort"), wahrscheinlich zu ergänzen durch *γνώμης* (cf Philo de leg. spec. 12 *ἀπὸ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γνώμης*, auch sonst *ἀπὸ γνώμης* Esra 6, 14; Thucyd. III, 92, 1; IV, 68, 3, daneben auch *ἐκ μιᾶς γνώμης* Plut. Camillus 40). Schwerlich ist zu ergänzen *ψυχῆς*, da die Geladenen nur in ihrer Abneigung, zu Tische zu kommen, einig, sonst aber keineswegs ein Herz und eine Seele sind (AG 4, 32), auch nicht *φωνῆς*, da sie ja nicht gleichzeitig und im Chor etwas ausrufen (AG 14, 11; 19, 34). Cf übrigens Wettstein und Bengel z. St., Winer Gr. § 64, 5 A 3.

[44]) *ἀναγκάζειν* hier natürlich nicht im Sinn äußeren Zwangs, sondern wie Mt 14, 22; Mr 6, 45; auch klass. von moralischer und logischer Nötigung. Cf auch Lc 24, 29. Augustin c. Gaudentium Donat. I, 25, 28 berief sich auf dieses *compelle* (a d e r *coge*) *intrare* zur Rechtfertigung von Zwangs-

sie in das Haus seines Herrn kommen, damit es voll werde. Jesus selbst [45]) gibt zwar nicht eine förmliche Deutung der Parabel, gibt aber doch den Hörern den Schlüssel zu ihrer Deutung in die Hand, indem er sie mit der Versicherung beschließt (24): „So sage ich euch denn, daß keiner von jenen Männern, die eingeladen waren (und nicht gekommen sind), von meinem Mahl etwas zu schmecken bekommen wird.“ Mußten die Anwesenden aus der Anknüpfung der ganzen Erzählung an den Ausruf eines Mitgastes (15) von vornherein verstehen, daß Jesus von der Einladung zu dem Freudenmahl im zukünftigen Gottesreich, in der Welt der Auferstehung und des ewigen Lebens rede, so bekommen sie jetzt zu hören, daß Jesus dieses Mahl als sein Mahl, den Tisch, an welchem die Gäste sich niederlassen sollen, als seinen Tisch und das zukünftige Gottesreich als sein Königreich betrachtet wissen wolle, cf 22, 30. Er ist nicht nur der prophetische Verkündiger dieses Reiches (4, 17—21. 43; 8, 1), sondern auch der König desselben, der Messias. Daraus folgt aber keineswegs, daß Jesus unter dem Hausherrn und Gastgeber der Parabel sich selbst verstanden haben wollte (cf 13, 25 ff.). Denn dieser an die Mitgäste im Hause des Phar. gerichtete Schlußsatz gehört nicht mehr der Parabel an, gibt auch nicht eine Auslegung der Parabel, sondern spricht in gedrängter Kürze den doppelten Gedanken aus, erstens: keiner jener eingeladenen Männer, d. h. kein Mensch, welcher gegenüber der Einladung zum Gottesreich sich so verhält, wie jene Männer im Gleichnis, wird an der Freude in dem zur Vollendung gekommenen Gottesreich teilhaben; und zweitens: der, welcher dieses in der Parabel selbst bereits enthaltene Urteil zum Schluß noch deutlicher herausstellt, redet, wenn er von dem großen Mahl im

---

maßregeln gegen die Ketzer. Das unausgesprochene Objekt zu *ἀπέχασον* kann nur aus v. 21 ergänzt werden, denn der Übergang zu einer anderen Gattung von Eingeladenen konnte nicht stillschweigend gemacht werden. Der Zusatz *quoscumque inveneris* in ar stammt aus Mt 22, 9, wie auch Mt 22, 14 in jüngeren griech. Hss hinter Lc 14, 24 eingeschoben wurde. — Die Darstellung ist überaus knapp. Während man von der Ausführung des Befehls in 21^{b} wenigstens durch den Bericht des Knechtes (22) hört, wird die Ausführung des Befehls in v. 23 als selbstverständlich gänzlich übergegangen.

[45]) Als Rede des Hausherrn in der Parabel diesen Satz aufzufassen (so Bengel, Hofmann) ist doch unmöglich, da dieser es überall (17, 21. 23) nur mit dem einen Knecht zu tun hat und daher ein *λέγω ὑμῖν* in der Luft schweben würde. Auch wäre nicht einzusehen, warum er seinen letzten Befehl, der schon durch die Zweckangabe (23) genügend begründet ist, und nicht den im hellen Zorn der ersten Entrüstung (21 *ὀργισθείς*) erteilten früheren Befehl durch seine Willenserklärung über die Verächter seiner Einladung begründete. Ist aber hier (ob auch 19, 26 f.? s. unten) zweifellos Jesus der in eigener Person Redende, so ist *γάρ* hier nicht kausale Konjunktion, sondern ein bestätigender Hinweis auf das offenkundig Vorliegende, aus der geschilderten Lage sich Ergebende, s. oben S. 391 A 16.

Reich der Herrlichkeit spricht, damit nicht von einer ihm fremden Sache, sondern als der einzige Sohn und eigentliche Erbe Gottes, dem sein Vater die zukünftige *βασιλεία* mit aller ihrer Herrlichkeit testamentarisch vermacht hat (Lc 20, 14; 22, 29). Aber der Hausherr, welcher das große Mahl bereitet hat, ist nicht Jesus, sondern der Vater; und nicht als seine eigene *βασιλεία*, sondern als diejenige Gottes ist sie der regelmäßige Gegenstand seiner Predigt. Versteht man unter der vorläufigen ersten Einladung die an Israel ergangene Predigt der Propheten, so wäre in dem ersten Akt der Parabel gesagt, daß das jüdische Volk, als ihm nun durch Johannes und Jesus gepredigt wurde, daß die von den Propheten verheißene Gottesherrschaft nahegekommen und in die Wirklichkeit eingetreten sei, und alles Volk gleichzeitig aufgefordert wurde, sich um die Aufnahme in das Gottesreich zu bemühen (13, 24), unter allerlei Vorwänden diese Aufforderung ablehnte. Es wäre dann unvermeidlich, in der doppelten nachträglichen Einladung solcher, die früher noch nicht eingeladen waren, die erfolgreiche Berufung der Heiden zu verstehen. Diese Deutung kann aber weder in bezug auf den ersten noch auf den zweiten und dritten Akt der Parabel befriedigen. Hat denn das ganze jüdische Volk die Predigt des Täufers und Jesu von vornherein in einer Weise abgelehnt, auf welche die Beschreibung in v. 17—20 paßt? Alles, was Lc vom Anfang seines Ev an und gerade auch in der Umgebung dieser Tischgespräche darüber gesagt hat und weiterhin sagt, widerspricht dem [46]). Andrerseits läßt sich aus 14, 21—23 kein Beweis dafür holen, daß die erste oder die zweite Schicht der nachträglich Eingeladenen oder beide zusammen eine passende Abbildung der durch das Ev zu berufenden Heiden seien. In den Straßen derselben Stadt, wo die längst Geladenen wohnen, findet der Diener auch die Bettler und Krüppel. Wie ungeeignet wäre dies etwa im Vergleich mit 13, 29; 24, 47; AG 1, 8 zur prophetischen Vorausdarstellung der Heidenmission! Aber auch zwischen den beiden Schichten in v. 21 und 23 ist ein wesentlicher Unterschied der räumlichen Vorstellung ebensowenig zu erkennen, wie ein Unterschied ihrer persönlichen Eigenschaften angedeutet ist [47]). Sind nun die v. 21 genannten äußerlichen Eigenschaften ohne Frage ein parabolischer Ausdruck für innerliche moralische und religiöse Eigenschaften z. B. die Armut der Bettler ein Abbild jener durch das gleiche Wort *πτωχός* bezeichneten Hilfsbedürftigkeit und Demut

[46]) 1, 16f. 76—79; 3, 7—18. 21; 4, 15; 6, 17; 7, 29f.; 12, 1; 13, 17; 14, 25; 15, 1.

[47]) S. vorhin A 44. Die Unterscheidung der beiden Schichten drückt also nur den Gedanken aus, daß Gott nicht sobald aufhören wird, solche rufen zu lassen, die an die Stelle der Verächter seiner Einladung treten; er wird damit fortfahren, bis sein ganzes Haus voll sein wird.

vor Gott, welche für das Ev und das Heil empfänglich macht (4, 18; 6, 20; 7, 22), so kann Jesus v. 21 nicht von der Heidenmission im Gegensatz zu der Predigt in Israel geredet haben, als ob es nicht auch in Israel in diesem Sinne Arme und Krüppel, Blinde und Lahme gäbe. Andrerseits ist auch die in der Entschuldigung der zuerst eingeladenen Gäste zu Tage tretende weltliche Gesinnung doch wahrlich nichts für die Juden im Unterschied von den Heiden Charakteristisches (cf dagegen 12, 30). Endlich führt auch in dem bisherigen Gang der Tischgespräche nichts auf den Gegensatz zwischen Israel und den Heiden. Neben der lieblosen Gesetzlichkeit (3—6) war es die eitle Ehrsucht (7—11) und die auf Gegenseitigkeit rechnende weltförmige Gastlichkeit (12—14), welche Jesus den phar. Tischgenossen in vergleichsweise mildem Ton aufgerückt hatte. Hieran schloß sich aus Anlaß des Ausrufs (15), welcher Ausdruck eines gewissen Verlangens nach der vollkommenen Erscheinung des Gottesreichs war, als ein gleichartiger Vorwurf an, daß sie in der Gegenwart, wo die Predigt vom Reiche Gottes (4, 43; 8, 1; 9, 2) und die Einladung zum Eintritt in dasselbe seit Jahr und Tag durchs Land getragen wird (12, 31; 13, 24), ihre irdischen Angelegenheiten für wichtiger halten, als das Streben nach dem Reiche Gottes. Der vornehme und reiche Gastgeber (1 cf 16, 14; 18, 18. 23) und seine Verwandten, sowie die reichen Nachbarn (12), die er zu Tisch geladen hatte, werden sich in der Schilderung von v. 18—20 wohl wiedererkannt haben. Von diesen Phar., die großenteils zugleich der Zunft der Rabbinen angehörten (3), konnte im Unterschied von anderen Schichten und der großen Masse des Volks auch gesagt werden, daß sie längst, ehe die neue Predigt des Ev vom Reiche Gottes ihren Lauf begonnen hatte, zum Freudenmahl im Reiche Gottes eingeladen worden seien. Denn gerade die Phar. waren nicht bloß Eiferer um das Gesetz, sondern auch eifrige Bekenner der messianischen Verheißung, insbesondere auch nach ihrer Bedeutung für die persönliche Seligkeit[48]). Bei ihnen also hatte die neue Predigt des Ev am ersten Gehör finden sollen; aber das gerade Gegenteil ist von den Tagen des Johannes an der Fall gewesen. Darum wurde das Ev immer mehr eine Predigt für die Armen in jedem Sinne dieses Wortes (7, 22), für die Zollner und Sünder (3, 12; 5, 27—32; 15, 1), für die Blinden (4, 18; Jo 9, 41) und die wie Kinder Unwissenden (10, 21), und bei diesen, die nicht darauf vorbereitet schienen, fand sie williges Gehör[49]).

[48]) AG 23, 6—9; 26, 5—7; cf die Ps. Salom. 17 u. 18; Jos. ant. XVII, 2, 4; bell. I, 29, 2.

[49]) Zu der unrichtigen Deutung auf den Übergang des Ev von den Juden zu den Heiden trug nicht wenig bei die Meinung, daß diese Parabel als eine bloße Variation der Parabel in Mt 22, 1—14 betrachtet wurde.

9. Völlige Welt- und Selbstverleugnung als Bedingung der Jüngerschaft 14, 25—35. Obwohl die Angabe (25), daß große Volksscharen Jesum auf einer Reise begleiteten, über das zeitliche Verhältnis der folgenden Rede Jesu zum Vorigen keinerlei Aufschluß gibt, sondern nur dasteht, weil die so eingeleitete Rede an den angegebenen Umstand anknüpft, handelt es sich doch wahrscheinlich um die 13, 22 erwähnte langsame Reise durch Peräa nach Jerusalem, welcher alles von 13, 22 vielleicht auch schon von 12, 54 an Berichtete angehört. Denn daß Jesus auf einer längeren Wanderung von großen Volksmassen begleitet wurde, paßt nicht zu der Lage der Dinge in Galiläa bald nach der Speisung der 5000 (Jo 6, 66—7, 4; Mt 15, 21 ff. Bd I[3], 511 f. 526. 537), und daß Jesus, wie die ganze Rede (26—35) zeigt, in solcher andauernden Begleitung die Absicht der Volksmenge ausgesprochen findet, in seine ständige Jüngerschaft einzutreten, paßt nicht in die frühere Zeit des galiläischen Wirkens, wo erstens nicht diese Absicht, sondern vor allem die Heiltätigkeit Jesu die Massen zu ihm führte (Jo 6, 2; Lc 6, 17 ff.), und zweitens sehr bald die Jüngerschaft einen von der Masse des Volks sich abgrenzenden Kreis bildete. Beides dagegen stimmt zu den Anzeichen einer vergleichsweise großen Beliebtheit Jesu bei der Bevölkerung Peräas s. oben S. 528 f. 543 ff. Als ob er das Volk abschrecken müßte, seiner Jüngerschaft beizutreten, fordert er (26) von Jedem, der in solcher Absicht zu ihm kommt, daß er seine nächsten Anverwandten und überdies sein eigenes Leben hasse, und (27) daß er sein eigenes Kreuz, d. h. das Kreuz, an welchem zu sterben er etwa verurteilt werden könnte, auf dem Rücken trage und so Jesu nachfolge [49a]), und daß er ohne Erfüllung dieser Forderungen sein Jünger nicht sein könne. In noch allgemeinerer Fassung wird dieses Urteil nach Mitteilung zweier kleiner Parabeln (28—32) ausgesprochen (33): „Wer sich nicht von allem lossagt, was ihm gehört, kann nicht mein Jünger sein.“ Auch ohne Kenntnis der abgemilderten Fassung, in welcher Mt offenbar dieselben Sprüche seiner großen Instruktionsrede einverleibt hat [50]), sagt sich der

---

Tatian scheint sie geradezu in eins verarbeitet zu haben (cf GK II, 548 § 55[a]; Burkitt, Ev. damephar. II, 101 f.). Dagegen erklärten sich schon Eusebius bei Mai, N. patr. bibl. IV, 1, 188; August. cons. evv. II, 71, und in der Tat entscheidet dagegen die feste historische Verkettung der beiden nur in einzelnen Darstellungsmitteln ähnlichen Parabeln sowohl bei Mt als bei Lc und die gründliche Verschiedenheit des Lehrinhalts cf Bd I[3], 632 f.

[49a]) Die gleiche Forderung hat Jesus nach Lc 9, 23 = Mr 8, 34 an Jünger und Volk, nach Mt 16, 24 an die Apostel nach der ersten deutlichen Leidensankündigung gerichtet s. oben S. 378. Die eigentliche Parallele aber zu Lc 14, 26—27 ist Mt 10, 37—39. Über das Kreuztragen oben S. 378 und Bd I[3], 416.

[50]) Mt 10, 37—39 mildert nicht nur die Forderung (ὁ φιλῶν πατέρα

Leser und werden schon die ersten Hörer sich gesagt haben, daß Jesus hiemit nicht das Gebot der allgemeinen Nächstenliebe und das Gebot der besonderen Ehrung der Eltern außer Geltung hat setzen wollen cf Lc 10, 27; 18, 20, sondern um seinen strengen Forderungen Nachdruck zu geben, einen möglichst harten und, was das Wort μισεῖν betrifft, für den am Buchstaben klebenden Leser mißverständlichen Ausdruck gegeben hat, der aus dem Zusammenhang der Rede verstanden sein will. Da der Haß die Verneinung der Liebe ist, so würde Jesus mit seiner hiesigen Forderung allerdings das Urteil gefällt haben, daß die Liebe zu den Eltern ebensogut wie die zum eigenen Leben und zum irdischen Besitz unverträglich sei mit der Liebe zu ihm, wenn es sich hier um die Gesinnung und jede beliebige Betätigung der Liebe oder ihres Gegenteils handelte. Aber die Liebe, deren notwendige Kehrseite der Haß alles anderen in der Welt sein soll, ist eben nicht jene Herzensgesinnung, sondern der Wille, Jesu nachzufolgen, in seine Jüngerschaft einzutreten, und das Gegenteil der so sich betätigenden Liebe zu Jesus ist ein bewußtes Verfolgen eines anderen Lebenszieles. Dieses aber ist in der Tat ebenso unverträglich mit jenem, wie daß ein Mensch gleichzeitig nach rechts oder nach links, vorwärts oder rückwärts gehe. Wer damals, als Jesus so redete, sich entschloß, ihn als Jünger zu begleiten, mußte auch äußerlich die Liebe zu seinen Eltern und deren Betätigung bis zum Schein der Pietätslosigkeit hintansetzen (cf 9, 59 f.), mußte sein Gewerbe aufgeben und auf jeden Gelderwerb verzichten (Mr 1, 16—20), mußte auch der unaustilgbaren Liebe zum Leben (Eph 5, 29) soweit sich entschlagen, daß er bereit war, in der Nachfolge Jesu den grausamsten und schmachvollsten Tod zu erleiden. Jesus fordert also von dem, welcher in seine Jüngerschaft eintreten will, eine Gesinnung, welche ihn befähigt, die an sich nicht nur berechtigte, sondern auch gebotene Liebe zu den Blutsverwandten, auch den von Gott allen Lebewesen eingepflanzten Willen zum Leben und die Freude am Besitz, welche nur der Undankbare nicht empfindet: dies alles zum Schweigen zu bringen, aus den Beweggründen seines Handelns auszuschließen und mit einem Wort aufzuopfern, sowie es seiner Anhänglichkeit an Jesus als Hindernis sich in den Weg stellt [b1]). So verstanden, ist die Forderung Jesu schon damals auch für diejenigen seiner gläubigen Verehrer giltig

---

καὶ μητέρα ἐπὶ ἐμὲ κτλ.), sondern auch das Urteil (dreimal οὐκ ἔστιν μου ἄξιος).

[b1]) Diesen Sinn hat μισεῖν im Gegensatz von φιλεῖν überall da, wo es sich um die Wahl zwischen zwei der Natur der Sache nach sich ausschließenden Möglichkeiten handelt cf Mt 6, 24 (Bd I², 295); Jo 12, 25 (Bd IV², 513); Rm 9, 13 = Mal 1, 2 f. (Bd VI, 444). Cf auch Hofmann, Schriftbeweis II², 2, 327 f., weniger glücklich im Komm. z. St.

gewesen und von ihnen erfüllt worden, welche wie z. B. die Geschwister von Bethanien Haus und Hof nicht um seinetwillen verlassen haben; und sie ist eben darum auch giltig für alle Zeiten. Daß es für den, welcher dieser Forderung nicht nachzuleben sich entschließen mag, rätlicher sei, gar nicht erst in die Jüngerschaft Jesu einzutreten, zeigt Jesus durch zwei Gleichnisse 28—30 und 31—32. Das erste von dem Mann, der einen Turm zu bauen anfängt, ohne vorher die Kosten des ganzen Baues berechnet zu haben, und bald nach der Grundlegung den Bau aufgeben muß, weil ihm die Geldmittel zu seiner Vollendung ausgegangen sind, lehrt, daß ein Mensch, der sich entschließt ein Jünger Jesu zu werden, hernach aber nicht die sittliche Kraft besitzt, die dazu erforderlichen Opfer zu bringen, mit Recht zu einem Gespött aller Leute wird. Während dieses Gleichnis ein leichtsinniges Unternehmen beschreibt, das so oder ähnlich nicht selten im gemeinen Leben vorkommt, schildert das zweite eine notwendige, nicht leicht zu versäumende Überlegung, welche jeden Verständigen abhalten wird, eine undurchführbare Aufgabe auch nur in Angriff zu nehmen. Kein König, der wohl Anlaß und Lust hätte, mit einem andern König, der über ein doppelt so starkes Heer verfügt, wie er, Krieg anzufangen, wird dies tun, ohne eine Beratung darüber anzustellen oder, wie wir etwa sagen, es sich zweimal zu überlegen, ob und wie er mit seinen schwächeren Streitkräften dem stärkeren Gegner die Spitze bieten könne. Jeder wird, wenn solche Überlegung zu einer Verneinung dieser Frage führt, schleunig durch eine Gesandtschaft um Frieden bitten oder, genauer ausgedrückt, um Einleitung von Verhandlungen bitten, die zum Frieden führen können cf 19, 42. Die unmittelbar aus beiden Parabeln sich ergebende Lehre würde lauten: Ein jeder, der in sich einige Neigung verspürt, ein Jünger Jesu zu werden, soll sich wohl überlegen, ob er auch den ernsten Willen und die sittliche Kraft besitzt, die dazu gehören, ein Jünger Jesu nicht bloß zu werden, sondern auch zu sein und zu bleiben. Andrenfalls soll er lieber darauf verzichten, in die Jüngerschaft Jesu einzutreten. Anstatt diese zur Warnung vor leichtfertigen Anschluß an Jesus dienende Lehre so umständlich auszusprechen und sie neben die ohne Bild und Gleichnis in v. 26—27 ausgedrückte positive Forderung der allseitigen Selbst- und Weltverleugnung zu stellen, fast Jesus beides zusammen in den an die Schlußsätze von v. 26 und 27 wiederanknüpfenden Satz (33): „So — nach diesen abschreckenden Beispielen — kann also ein Jeder von euch, der nicht allem, was ihm gehört, entsagt, nicht mein Jünger sein [52]).“ Die Jüngerschaft Jesu ist nicht eine Sache der

[52]) Dieses abgekürzte Verfahren nötigt doch nicht mit Hofm. *οὕτως-ὑμῶν* und *ὃς-μαθητής* als zwei selbständige Sätze zu fassen, was abgesehen davon, daß kein Leser das erraten konnte und kein Übersetzer es ver-

Massen. Wenn die wachsende Zahl der Jünger ein großer Haufe heißen kann, bleibt sie doch geschieden von der Masse des ab- und zuströmenden Volks (6, 17. 19); und wenn die Frage, ob derer, die selig werden, wenige seien, eher verneint als bejaht werden muß (13, 23), so bleibt es doch dabei, daß die Jünger Jesu, welchen die Weltherrschaft zugedacht ist, eine kleine Herde bilden (12, 32). Sie gleichen dem wenigen Sauerteig, der einen großen Teig durchsäuern soll (13, 21); sie sind oder sollen für die Menschheit sein, was das Salz für die Speise ist. Dieser nach Mt 5, 13 einst von Jesus ausgesprochene Gedanke, bildet die unausgesprochene Voraussetzung der Sätze, womit Jesus seine diesmalige Rede an die ihn begleitende Volksmenge beschließt (34 f.): „Etwas Gutes ist das Salz[53]; wenn aber auch das Salz fade wird, womit wird es dann gewürzt werden? Es ist weder für die Erde noch für den Dünger geeignet; man wirft es hinaus." Als eine sonderlich wichtige Mahnung oder vielmehr ernste Warnung wird diese bildliche Darstellung durch das beigefügte *ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω* den Zuhörern ans Herz gelegt. Gewiß ist die Jüngerschaft Jesu eine edle Genossenschaft von hohem Beruf und daher ein Glück für den Menschen, ihr zugezählt zu werden. Die aber, welche sich leichtfertigen Sinnes zu ihr rechnen möchten, sollen ebenso wie die, welche Jesus selbst seine Jünger nennt[54]), bedenken, welchem Schicksal die Genossen dieses erwählten Kreises anheimfallen, wenn sie verlieren, was sie zu Jüngern und zu Freunden Jesu (12, 4) macht. Sie werden nicht nur unfähig für ihren hohen Beruf, sie taugen überhaupt zu nichts mehr und sie werden schließlich ihren Platz draußen, d. h. außerhalb des Reiches Gottes angewiesen bekommen cf 13, 28.

9. Die Rettung der Verlorenen c. 15. Nachdem wir 14, 1—24 Jesus im Hause eines vornehmen Phar. nur mit Leuten gleicher Denkweise und Lebensstellung verkehren sahen, sodann 14, 25—35 ihn auf einer Wanderung an das in großen Haufen

---

standen hat, auch stilistisch unwahrscheinlich ist, weil Lc statt *ὅ* sicherlich *ὅστις* oder *εἴ τις* geschrieben haben würde wie v. 26. 27.

[53]) Das durch ℵ B L X Ol, Ferr bezeugte *οὔτε* v. 34 entspricht nicht der Selbständigkeit des Gedankens in v. 34 f., hat die Masse der griech. Hss von A D an (auch N Γ) und, abgesehen von einigen Hss des Kop, alle alten Versionen gegen sich, auch Sah cf Woide-Ford p. 65; die kopt.-gnost Schriften ed. Schmidt p. 199, 22 und die oxf. Ausgabe des Sah von 1911 gegen Tschd., der *quia* als LA von Sah angibt. — Für die Einzelheiten der Auslegung cf Bd I[3], 200 ff, besonders A 53. 55. 56.

[54]) Das wesentlich gleiche Wort ist Mr 9, 50 als Schluß einer Rede an den Apostel Johannes und seine Genossen überliefert cf Mr 9, 38 ff. mit Lc 9, 49 f., wo das Wort vom Salz jedoch nicht zu finden ist. Das nur verwandte Wort Mt 5, 13 ist dort Bestandteil der vor den Ohren einer Volksmenge an die Jünger gerichteten Bergpredigt, aber von Lc in seinen Bericht über diese 6, 20—49 nicht aufgenommen.

ihn begleitende Volk Worte richten hörten, die eher geeignet schienen, vor einem engeren Anschluß an ihn zu warnen, als dazu einzuladen, lesen wir 15, 1, daß alle Zöllner[55]) und andere wegen ihres ungesetzlichen Lebenswandels verrufene Leute sich in seiner Nähe einzufinden oder sich nahe an ihn heranzudrängen pflegten, um ihn zu hören; und aus v. 2 entnehmen wir, daß Jesus sie freundlich empfing, leutselig mit ihnen verkehrte und gelegentlich sich auch nicht scheute, ebensogut mit ihnen, jedenfalls als ihr Gast (cf 5, 29), zu Tische zu sitzen, wie er mehr als einmal von Pharisäern sich hatte zu Tische laden lassen (7, 36; 11, 37; 14, 1). Da in c. 15, 1—17, 10 jede Andeutung über Ort und Zeit der hier berichteten Reden und Ereignisse und auch jede äußerliche Anknüpfung derselben an 14, 35 einerseits und 17, 11 ff. andrerseits fehlt, so ergibt sich als Grund der Anordnung des Stoffs eben nur die Angemessenheit der Stufenfolge, in welcher die Personen und Gesellschaftsklassen, mit denen Jesus es zu tun hatte, vorgeführt werden: 1) Die Phar. und Schriftgelehrten (13, 31—14, 24), 2) die Jesu zugeneigte, aber der Mahnung zu ernsterer Auffassung ihres Verhältnisses zu ihm dringend bedürftige Volksmasse (14, 25 bis 35), 3) die Tiefstgesunkenen des Volkes, die Jesus mit besonderer Vorliebe in seine Nähe zieht (15, 1). Die Betrachtung des Verhältnisses Jesu zu dieser dritten Klasse führt aber sofort wieder zu der ersten Klasse zurück; denn wie schon in der ersten Zeit der galiläischen Prophetentätigkeit Jesu[56]) fordert jetzt wieder der leutselige Verkehr Jesu mit den Zöllnern und Sündern die Phar. und Schriftgelehrten zu strenger Rüge heraus (15, 2), wodurch er sich veranlaßt sieht (15, 3—32) in 3 Parabeln sich nicht nur gegen ihren Vorwurf zu verteidigen, sondern auch ihre eigene Stellung zu den verlorenen Söhnen ihres Volkes scharf anzugreifen. Der damit aufs neue eröffnete Kampf gegen die Lehrer und Führer des Volks ist damit nicht sofort wieder zu Ende. Wenn die an die Jünger gerichtete Ansprache 16, 1—13 der losen Anknüpfung wegen (16, 1) ebensogut an irgend einem anderen Tage als die Parabeln in c. 15 gesprochen sein könnte, so ergibt sich doch aus 16, 14 (*ταῦτα πάντα*), daß dieselben Phar., denen Jesus durch die drei Parabeln in c. 15 Antwort gegeben hatte, auch die Ansprache Jesu an die Jünger 16, 1—13 mitangehört haben; und da Jesus ihnen sofort auf ihren Spott mit den Worten in 16, 15 bis 31 antwortet, so folgt, daß diese zweite Ansprache an die Phar.

---

[55]) *πάντες* ist volkstümliche Übertreibung, auch wenn man ergänzt: in der Gegend, wo Jesus sich damals aufhielt, daher om. SsScS^{t}, bclq (nicht a e ff^{2}...) Vulg, einige Hss von Sah.

[56]) Lc 5, 27—35 aus der Zeit vor der Apostelwahl, 7, 34 vor der Hinrichtung des Johannes. Vor diese wird der Leser hinter 9, 7—17 schwerlich noch einmal zurückversetzt.

auch die Jünger zu Zuhörern gehabt hat. Ob auch in 17, 1—10 die Handlung ohne wesentliche Unterbrechung und ohne Veränderung der äußeren Sachlage sich fortsetzt, wird dort zu untersuchen sein.

Auf grund der vom AT her geläufigen Vorstellung von Israel als einer Schafherde, deren Besitzer und Hirt Gott ist, betrachtete Jesus das ganze jüdische Volk seiner Zeit in seiner anscheinenden Gottverlassenheit und seinem Mangel an religiöser Pflege als eine Herde, die keinen Hirten hat (Mt 9, 36; Mr 6, 34), als eine zerstreute Menge von Schafen, die sich verirrt haben und sich in äußerster Gefahr befinden, völlig zu grunde zu gehen (Mt 10, 6; 15, 24). Besonders treffend aber war die Anwendung dieses Bildes auf die ganz aus den Bahnen jüdischer Frömmigkeit und gesetzmäßigen Lebens Gewichenen, die Zöllner und Sünder. An ihnen am offenbarsten bewährte Jesus seinen Beruf, die Sünder zur Buße zu rufen, die Verirrten zu suchen, das Verlorene zu retten (Lc 5, 32; 19, 10; Mt 15, 24). Es hätte daher sehr nahe gelegen, wenn er von dem Phar. wegen seines Verkehrs mit solchen „Sündern" getadelt wurde, sich selbst als den Hirten[57]) hinzustellen, welcher diese verirrten Schafe gesucht und gefunden, sie wieder zur Herde, zur Gemeinde Gottes zurückgebracht habe. Davon aber fehlt in dieser ersten wie in den beiden folgenden Parabeln jede Andeutung[58]). Um zunächst bei der ersten stehen zu bleiben, so beschreibt Jesus wohl mit Wärme das liebevolle Suchen des Verlorenen, legt aber doch, wie die Deutung (7) zeigt, das Hauptgewicht auf die Freude, welche der Besitzer der Herde über das Wiederfinden des verlorenen Schafes empfindet und gerne mit allen seinen Freunden und Nachbarn teilen möchte. Auf die Frage, wer der Besitzer der Herde sei, könnte man nur antworten: Gott. Denn erstens haben die um Jesus sich drängenden Sünder nicht von einer bereits um Jesus als ihren Hirten gesammelten Herde, sondern von der alten israelitischen Gemeinde Gottes sich verirrt. Zweitens aber nennt Jesus in der Deutung (7) als den Ort, wo die Freude herrscht und laut wird, den Himmel oder nach dem entsprechenden Schlußsatz der zweiten Parabel (10) den Kreis der Engel Gottes, also wiederum den überweltlichen Ort und die Umgebung Gottes, nicht die Erde, auf welcher Jesus Sünder zur Buße ruft und Sünden vergibt (Lc 5, 24). In diesen Parabeln redet Jesus nicht von sich, und wie selbstverständlich die Antwort auf die Frage

[57]) Ps 79, 13; 80, 2; 100, 3; Ez 34, 11—16.

[58]) Mehr oder weniger deutlich bezeichnet sich Jesus als den aus den verirrten Schafen Israels eine neue Herde sammelnden Hirten Mr 6, 34 = Mt 9, 36; Mt 10, 6; 15, 24; 26, 31 (= Mr 14, 27); Lc 12, 32; Jo 10, 1—18. 26—29. Diese Gedankenreihe wird weder in Lc 15, 1—7 noch in der ähnlichen Rede Mt 18, 10—14 berührt cf Bd I³, 576f.

ist, wer der Herdenbesitzer der ersten Parabel sei, gibt die Parabel selbst ebensowenig Anlaß, diese Frage eigens aufzuwerfen, wie die Frage, welche Person in der Wirklichkeit dem Weibe in der zweiten Parabel entspreche. Es genügt Jesu, dem Murren der Phar. über seinen freundlichen Verkehr mit den durch ihn zur Buße gerufenen Sündern die Freude Gottes und den Jubel seiner Engel über jeden solchen bekehrten Sünder entgegenzuhalten. Diese Abwehr des Vorwurfs der Phar. wirkt dadurch um so kräftiger, daß Jesus auch diesmal innerhalb des Gleichnisses sich auf das beruft, was sie selbst auf einem niedrigeren Gebiet schon aus Eigennutz unbedenklich tun würden (4—6. 8f. cf 13, 15; 14, 5), und daß er in der Deutung (7. 10) sich in gewissem Sinn und Maß auf den Standpunkt ihres sittlichen Urteils stellt, indem auch er die Zöllner als besonders der Buße bedürftige Sünder betrachtet, und es den Phar. überläßt zu beurteilen, ob sie selbst wegen der größeren Ehrbarkeit ihres Lebens wirklich gerecht und keiner Buße bedürftig seien[59]). Wenn sie nur anerkenen wollten, daß Gott im Himmel und seine Engel über eben das jubeln, worüber sie murren, würden sie auch an ihrer Selbstbeurteilung (16, 15; 18, 9) irre werden. Um die Lehre dieser Parabel nachdrücklicher zu machen, fügt Jesus sofort (8—10) eine zweite Parabel von wesentlich gleicher Bedeutung hinzu[60]). Es bedeutet allerdings einen sachlichen Unterschied, daß das eine Schaf, welches seinem Besitzer verloren gegangen ist, sich zu dessen Gesamtbesitz verhält wie 1 zu 100; dagegen die eine Drachme, welche die Frau verloren hat, zu ihrem bisherigen Besitz wie 1 zu 10. Der wohlhabende Herdenbesitzer liebt das eine Schaf, das er für immer zu verlieren in Gefahr ist, ebendarum so, als ob es sein einziges wäre (cf 2 Sam 12, 3). Für die arme Frau, deren ganzer Besitz aus 10 Drachmen besteht[61]), ist die verlorene Drachme an sich ein empfindlicher Verlust. Es ist damit ein doppelter Gesichtspunkt angedeutet, unter welchem die göttliche Liebe zu den Verlorenen und

---

[59]) Die Gleichartigkeit der hiesigen Gegenüberstellung von Gerechten und Sündern mit der in Lc 5, 32 und Mt 9, 12 = Mr 2, 17 (cf Bd I³, 379, da auch noch Gesunde und Kranke, cf auch Lc 10, 21 = Mt 11, 25 Bd I³, 441 die Gelehrten und die Kinder) gestattet es nicht, an unserer Stelle mit Hofmann unter den 99 Gerechten solche zu verstehen, die bereits früher Buße getan und dadurch gerecht geworden sind. Dies konnte ja nicht ungesagt bleiben, und gegen diese Eintragung entscheidet auch das dritte Gleichnis (11—32).

[60]) Cf Lc 11, 11—12; 13, 2—5; 14, 28—32; Mt 12, 3—6, überall zwei durch ἤ verbundene kurze Gleichnisse oder als Beispiele angeführte wirkliche Tatsachen.

[61]) Da die Drachme mit dem Denar gleichgerechnet wurde (oben S. 150 A 65), so betrug der Geldbesitz der Frau soviel wie das Zehnfache des gewöhnlichen Tagelohns Mt 20,2 oder das Fünffache der Tempelsteuer, die jeder Israelit zu bezahlen hatte Mt 17, 24 Bd I³, 567. 569 A 18. 22.

das Verhalten des in ihren Fußtapfen wandelnden Jesus betrachtet sein will. Die das Verirrte suchende Liebe hat ihren Grund einerseits in dem Erbarmen mit den am tiefsten Gesunkenen, andrerseits in dem Wert, den jede einzelne Menschenseele in ihren Augen hat.

Eine selbständigere Stellung als die zweite Parabel neben der ersten behauptet neben beiden die dritte, was Lc auch durch die Absetzung der Rede mit *εἶπεν δέ* (11) andeutet[62]). Jene dienten der Rechtfertigung Jesu; nur die ihnen beigefügten Sätze der Deutung und Anwendung konnten den Phar. Anregung zu ernster Selbstprüfung geben. Mit der Erzählung vom verlorenen Sohn geht Jesus von der Verteidigung zum Angriff über und stellt seinen Tadlern innerhalb der Parabel selbst in der Gestalt des älteren Sohnes ihr abschreckend häßliches Spiegelbild vor Augen. Da nach altisraelitischem Erbrecht (Deut 21, 17) dem Erstgeborenen vom Besitz seines Vaters doppelt so viel, wie seinen Brüdern, also in dem Fall, daß außer ihm nur ein jüngerer Sohn vorhanden war, zwei Drittel des Ganzen als Erbe zufallen sollten, so konnte der jüngere Sohn, ohne sich unehrerbietig zu zeigen, zu seinem Vater von dem ihm zustehenden Erbteil sprechen und, da dem Erstgeborenen jedenfalls das nächste Anrecht auf dereinstigen Besitz des väterlichen Landgutes zustand, auch um Aushändigung seines Erbteils bitten, um sich auswärts mit dem ihm zufallenden Drittel des väterlichen Vermögens eine unabhängige Stellung zu gründen. Erst nachdem sein Vater ihm ohne Widerrede seine Bitte gewährt und er nach Ordnung seiner Angelegenheiten einige Tage später in die Fremde gezogen ist, beginnt sein tadelnswertes Verhalten und sein Elend. Fern vom Vaterhaus hat er sich (13) durch ein liederliches und verschwenderisches Leben, dessen Bild durch die Rede des älteren Bruders (30) kaum übertrieben geschwärzt wird, in kurzer Zeit um sein Vermögen gebracht[63]). Dazu kommt dann

[62]) An sich könnte in dieser Form auch eine bei anderer Gelegenheit vorgetragene Rede eingeführt sein s. oben S. 241 A 39; S. 267 A 9; S. 273 A 20; S. 296. 374 f. Aber auch abgesehen von 16, 14 (s. vorhin S. 557) ist dies sehr unwahrscheinlich, weil diese Parabel noch genauer wie die beiden vorigen dem 15, 1 angegebenen Anlaß entspricht, und weil sie etwas bringt, was jene vermissen lassen. Dem Sinn nach richtig SsSc + *αὐτοῖς*, Sc auch noch *πάλιν*.

[63]) *ἀσώτως* buchst. heillos (Eph. 5, 18; 1 Pt 4, 4 *ἀσωτία*) vereinigt in sich die Bedeutungen des ungezügelt sinnlichen Lebens und der Verschwendung cf Aristot. Eth. Nicom. 4, 1. In einem wahrscheinlich zur Zeit Domitians (81—96) geschriebenen Papyrus (Pap. Greco-Eg. vol. I Pap. Fiorentini, ed. G. Vitelli 1906 nr. 99) findet sich eine durch Vermittlung des Präfekten von Hermopolis in Oberägypten veröffentlichte Erklärung eines geschiedenen Ehepaares über ihren mißratenen Sohn, worin es heißt: *ἐπὶ δ' υἱὸς ἡμῶν Καισᾶρ μετ' ἑτέρων δαπανήσεως ἐπράξατο τὰ αὐτοῦ πάντα καὶ ἐπὶ τὰ ἡμῶν αἰτιάβας βαίλεται ἀπολέσαι, αἳ χάριν προσοφειλήσω, μήποτε ἐπιφάσεις ἡμῖν κτλ.* Vermutlich ist *ἑτέρων*, hinter dem sonst *τινῶν* schwerlich fehlen würde, für *ἡμῶν* geschrieben, oder besser

noch (14) eine schwere Hungersnot [63a]) im Lande, um seine Mittellosigkeit vollends verzweifelt zu machen. Besonders erniedrigend ist es für ihn, der selbstverständlich als Jude vorzustellen ist, daß (15) der Bürger des fremden heidnischen Landes, dem er sich als Arbeiter anbietet, um nicht hungern oder betteln zu müssen, ihn als Schweinehirten anstellt. Die tiefste Stufe seines Elends aber ist (16), daß er, offenbar weil die Nahrung, die er von seinem Brotherrn erhält, nicht ausreicht seinen Hunger zu stillen, Lust bekam, mit den Schoten des Johannisbrotbaumes, womit die Schweine gefüttert wurden, seinen Bauch zu füllen [64]), und daß ihm niemand solche zu essen gab. Nun geht er in sich und beklagt in seinem Selbstgespräch nicht nur die Not (17—19), in die er geraten ist, indem er sich vergegenwärtigt, wie viel besser als er die vielen Lohnarbeiter seines Vaters es haben [65]), und beschließt nicht nur, durch Rückkehr zu seinem Vater dieser Not zu entrinnen, sondern beklagt vor allem auch seine Verschuldung, und will nicht anders zu seinem Vater zurückkehren als mit dem rückhaltlosen Bekenntnis seiner gen Himmel schreienden und, wenn er nun vor den Vater tritt, auch vor dessen Augen offen daliegenden Versündigung [66]).

für *ἑταιρῶν*, was dann der sehr gebräuchliche Euphemismus für *μετὰ πορνῶν* Lc 15, 30 wäre.

[63a]) Zu *ἐγένετο λιμὸς ἰσχυρά* cf Plut. Camillus 12, 3 *ἰσχυρᾶς ἀπορίας γενομένης* in gleichem Sinn. AG 11, 28 *λιμὸν μεγάλην* (v. l. *μέγαν*) . . . *ἥτις ἐγένετο κτλ.*

[64]) Ein merkwürdiges Beispiel von frühzeitiger Beseitigung derber, aber treffender Ausdrücke ist die LA *χορτασθῆναι ἐκ* (ℵ B D L Ol R, fam 1, Ferr, essen Sc [nicht so Ss], Sah, d e f) statt *γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπό* (A N P . . ., meiste Min, Ss S^1 S^3, Kop, a b c ff^2 i l q Vulg.). — *κερατία* oder *-έα* ist der Johannisbrotbaum, *κεράτιον* die hornförmige Frucht. Diese wurde und wird auch von Menschen gegessen, galt aber überall als geringste Nahrung cf Horat. epist. II, 1, 123; Midr. r. zu Lev 11, 1 ff. (Wünsches Übers. S. 86) „Wenn der Jude Johannisbrot essen muß, dann tut er Buße.“ S. mehr bei Wettstein. Daß der Jude die für ihn unreinen Schweine um ihr Futter beneiden muß, ist nicht nur erniedrigend für ihn, sondern bringt ihn, da er aus Mangel an anderer Nahrung darum bittet, in Gefahr schließlich Hungers zu sterben cf v. 17.

[65]) Hinter *πόσοι* (dafür *πῶς οἱ* X, 157, Amphiloch. ed. Ficker I, 35) haben *ἄρτι* nur L, Ss Sc S^1, wohl im Sinne von *ἕως ἄρτι* und im Gegensatz zu sich selbst, der dieses Glück längst verscherzt hat. *ἐν τῷ οἴκῳ* vor *τοῦ πατρός μου* (so einige Hss und Edd. der Vulg, Ss Sc S^1 Sh cf 16, 27) eine unnötige Zutat; so ist auch das viel besser bezeugte *ὧδε* entbehrlich und wegen seiner schwankenden Stellung verdächtig (ℵ B L Ol, e ff^2, S^3 hinter, D N R U, meiste Lat, Ss Sc S^1, Sah Kop vor *λιμῷ*, om. A P Q . . .).

[66]) Da *ἁμαρτάνειν εἴς τινα* von Versündigung gegen oder an jemand gebraucht wird (Lc 17, 4; AG 25, 8), könnte dieserhalb *οὐρανός* hier nach spätjüdischer Weise Ersatz für *θεός* sein s. Bd I[3], 127 f. A 22. 23. Aber abgesehen davon, daß im NT jedes Beispiel dafür fehlt, würde *ἐνώπιόν σου* einen schiefen Gegensatz dazu bilden; denn dies heißt ja nicht „gegen dich“ oder „an dir“, sondern „in deinen Augen“, so daß du es siehst und hörst (Lc 5, 18. 25; 8, 47; 23, 14; 24, 43) und, ohne daß die räumliche Vorstellung aufgegeben würde, „nach deinem Urteil“ (Lc 16, 15; 24, 11; 1 Sam

Mit der Reue über seine Sünde ist auch schon der Glaube verbunden, daß der Vater ihn nicht von der Tür seines Hauses abweisen werde. Aber zu tief ist er vom Gefühl seiner Schuld durchdrungen, als daß er daran zu denken wagte, er könne je wieder wie früher als Sohn in seines Vaters Haus leben; er will den Vater nur darum bitten, daß er ihn als einen seiner Lohnarbeiter anstelle. Wie muß ihn der Empfang, den er beim Vater findet, die entgegenkommende und in jeder Hinsicht überschwängliche Liebe, die sich darin kundgibt (20—24), überrascht, beschämt, aber auch beglückt haben! Einer der zartesten Züge des ergreifenden Bildes ist, daß der Vater den Heimgekehrten nicht ausreden läßt, sondern ihm die Bitte, ihn als Lohnarbeiter anzunehmen, erspart [67]), indem er sofort seinen Knechten Befehle gibt, den wie ein zerlumpter Landstreicher Heimgekehrten mit allem Schmuck des freigeborenen Sohnes zu zieren und ihm zu Ehren ein Festmahl zu veranstalten, an welchem alle Hausgenossen teilnehmen sollen [68]).

20, 1). Demgemäß ist auch *εἰς τ. οὐ.* hier (18. 21 cf auch v. 7. 10) räumlich zu verstehen. Alles Gute wie alles Böse, was auf Erden geschieht, steigt zum Himmel empor, wird Gotte und seinen Engeln bewußt Gen 4, 10 (Hb 12, 24); Esra 9, 7 (*αἱ πλημμέλειαι ἡμῶν ἐμεγαλύνθησαν ἕως εἰς οὐρανόν*); AG 10, 4; Jk 5, 4; Ap 18, 5. Ganz auf dieser Linie liegt die Vorstellung von dem im Himmel aufbewahrten Lohn s. oben S. 288 A 52. Sachlich wäre ja nichts dagegen einzuwenden, daß alle Versündigung an und gegen Menschen auch eine Versündigung an und gegen Gott sei, und es wird diese Vorstellung Ps 51, 6 neben die andere vom Sündigen „in den Augen" Gottes gestellt. Hier aber wäre jene Vorstellung auch darum nicht am Platz, weil die alles andere überragende Gestalt des irdischen Vaters in der Parabel ein so durchsichtiges Bild Gottes ist, daß daneben für eine Unterscheidung des himmlischen Vaters vom irdischen kein Raum bleibt. Daß eine Vergleichung von 18, 4 dies nicht rechtfertigen würde, bedarf keines Beweises.

[67]) Daß ℵ B D U X, einige Min, S^3, einige Hss der Vulg gegen alle anderen Zeugen (auch N Ol V, Ss Sc S^1 Sh, Sah Kop, Go, fast alle Lat) hinter v. 21 aus v. 19 *ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου* wiederholt haben, ist neben der Textgeschichte von 9, 54—56 ein lehrreicher Beweis für die beschränkte Bedeutung der ältesten griech. Hss.

[68]) Zu den Knechten, von denen die Einen (22) den Sohn festlich kleiden, die Andern (23) das gemästete Rind schlachten, und sicherlich wieder andere sonstige Vorbereitungen zum Fest treffen sollen, spricht der Hausherr, sich und den Sohn mit ihnen zusammenfassend *φαγόντες εὐφρανθῶμεν*. Von diesen allen gilt (24) das *ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι*. — *στολήν* (22 nach ℵ A B D* K* L N ... ohne *τὴν* davor) *τὴν πρώτην* unterscheidet sich von dem später vorherrschenden *τὴν στ. τ. πρ.* und heißt: ein Gewand und zwar das beste, „erstklassige" unter den vorhandenen cf Kühner-Gerth 1, 613 f. dritte Stellung, Blaß S. 161 f. Die vereinzelte LA *τὴν πρ. στ.* (so Ol) will wahrscheinlich in Anlehnung an alte Deutungen (s. A 72) sagen: das früher von ihm getragene Kleid cf *πρῶτος* = *πρότερος* 1 Tm 5, 12; Ap 2, 4. — Zur Schnelligkeit, mit welcher das Mahl bereitet wird cf Gen 18, 6—8; 1 Sam 28, 24. Da Musik und Tanz dem Festmahl erst zu folgen pflegt (Ex 32, 6. 17; Gen 21, 8 f., so setzt die Erzählung in v. 25 voraus, daß das eigentliche Mahl bereits vorüber war, als der ältere Sohn nach

Mit so eilfertigem Eifer werden diese Befehle ausgeführt, daß das Festmahl bereits vorüber ist, und die Musik schon zum Tanz aufspielt, als der ältere Sohn (25), der inzwischen auf dem Acker beschäftigt gewesen ist, heimkehrt. Da er, in der Nähe des Hauses angekommen, die Klänge der Musik und das Stampfen der Tänzer hört, und von einem herbeigerufenen Diener die Ursache der lauten Festlichkeit erfährt (25—27), gerät er in Zorn und weigert sich, ins Haus einzutreten. Obwohl der Vater, welchem der Diener dies gemeldet haben wird, herauskommt und ihn freundlich bittet, sich nicht von der allgemeinen Freudenfeier auszuschließen (28), macht er seinem Unmut in heftigen und wenig ehrerbietigen Worten Luft (29. 30). Indem er seine vieljährige, in stetem Gehorsam gegen alle Gebote seines Vaters geleistete Arbeit dem Lebenswandel seines Bruders gegenüberstellt, der seines Vaters Vermögen im Umgang mit Huren durchgebracht hat, rückt er es seinem Vater als eine unbegreifliche Parteilichkeit auf, daß er diesem liederlichen Menschen zu Ehren den jungen Mastochsen geschlachtet hat, während er ihm, dem allezeit getreuen und gehorsamen Sohn niemals auch nur einen jungen Ziegenbock geschenkt hat, damit er mit seinen Freunden einmal ein bescheidenes Gastmahl halte. Mag er das Leben des Bruders nicht schlimmer geschildert haben, als es gewesen ist, so zeigt sich doch seine vom Neide eingegebene Mißgunst erstens darin, daß er das dem Bruder vom Vater zu eigener Verfügung überlassene Erbteil (12) nicht wie Jesus als Erzähler (13) des Bruders rechtmäßiges Eigentum, sondern des Vaters Vermögen nennt (30), und zweitens darin, daß er dem Heimgekehrten, von welchem der Diener (27) wie der Vater (32) als von seinem Bruder redet, den Brudernamen versagt. Wenn er zum Vater spricht (30) „dieser dein Sohn", will er wohl nicht dem Vater einen Vorwurf daraus machen, daß er einen so verworfenen Sohn habe, wohl aber will er seiner Anklage gegen den Vater wegen parteiischer Bevorzugung des Bruders bittern Hohn hinzufügen. Um so rührender wirkt der milde, ja zärtliche Ton, in welchem der Vater antwortet: (31) „Mein Kind [69]), du bist immer bei mir, und alles Meinige ist dein. (32) Heiter vielmehr und fröhlich sollte man sein [70]), weil dieser dein Bruder tot war und wieder lebendig

---

Hause kam. Die alten Syrer (nicht S^3) haben an den Tänzen (*χοροί*) Anstoß genommen, SsSc „Stimme des Gesangs und der Symphonia", S^1 „Stimme des Gesangs vieler".

[69]) Zu *τέκνον* (om. Dad) cf 2, 48; Mt 9, 2 = Mr 2, 5. Wie die syr. und ägypt. Übersetzer müssen auch wir, um den Sinn zu treffen, mit Luther „mein" dazusetzen, wie Got hier und Mt 9, 2 ein Deminutiv = *τεκνίον*.

[70]) So etwa zu übersetzen *ἔδει* (dafür HL, mehrere Lat, aber nicht a Vulg *δεῖ*) ohne *σέ* (dies + Sc, om. SsS^3 mit allen Griechen, *ἡμᾶς* S^1 Sah Kop). Sehr frei e *jucundatus sum autem et gavisus sum*. Dieser Lat mißverstand das gerade dem lat. *oportebat* entsprechende Imperf. ohne *ἄν* cf Blaß § 63, 4.

wurde, verloren war und gefunden wurde.“ Welchen Eindruck diese schonende väterliche Mahnung auf den unehrerbietigen Sohn und lieblosen Bruder gemacht, hören wir nicht mehr. Die Parabel ist zu Ende, weil auch die Wirklichkeit, die Jesus darin darstellen wollte, noch nicht weiter gediehen war, als er so redete. Läßt man die von Lc überlieferte Veranlassung dieser Parabel wie der beiden vorangehenden als geschichtlich gelten (1 f. s. oben S. 557), so kann auch die Deutung nicht zweifelhaft sein. Die Phar., welche den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern tadelten und das hochmütige Urteil, das sie über Leute dieser Art fällten, auf Jesus übertrugen, mußten in dem verlorenen Sohn eben diese von ihrem sündhaften Leben reumütig und bußfertig sich bekehrenden Leute, sich selbst aber in dem älteren Bruder wiedererkennen. Wie vernichtend das in dieser Parabel ausgedrückte Urteil über sie lautete, ließ doch der milde Schluß der Erzählung Raum für die Möglichkeit, daß auch aus dem Kreise der Phar. und Rabbinen noch einige anderen Sinnes werden möchten. Der Freund des ehemaligen Phar. Saul hat in seinem zweiten Buch berichten können, daß diese Hoffnung nicht ganz ohne Erfüllung geblieben ist [71]). Die sehr früh auftauchende Deutung dieser Parabel wie auch der ähnlichen kürzeren Mt 21, 28—32 (Bd I[3], 624 f.) auf den Gegensatz der Juden und der Heiden in bezug auf ihr Verhältnis zum Ev und zu einander [72]) verträgt sich nicht mit der überlieferten

---

[71]) AG 5, 34—39; 7, 58 f.; 15, 5; 22, 3; 23, 6 ff.; 26, 5 cf auch Jo 3, 1 ff., 7, 50; 12, 42; 19, 38 f. So schroffe Urteile über die Phar. wie Mt 12, 34; 15, 13; 23, 15 fehlen bei Lc.

[72]) Daß Mn die Parabel gänzlich strich, erklärt sich nur daraus, daß er die Deutung des älteren Sohnes auf die Juden, des jüngeren auf die Heiden als selbstverständlich ansah, unmöglich aber zugeben konnte, daß auf das Verhältnis des jüdischen Volkes zu dem Gott und Vater Jesu Christi Lc 15, 29 und vollends 15, 31 anwendbar sei. Tertullian, der als Montanist de pudic. 8. 9 die sogleich zu erwähnende, bei den Katholiken beliebte Anwendung der Parabel auf die strittigen Fragen der Kirchendisciplin bestreitet, kommt schließlich zu dem Ergebnis (ed. Vindob. p. 267 f.), daß der verlorene Sohn die in das Heidentum versunkene, aber durch ihre Bekehrung zum Christentum gerettete Menschheit, der ältere Sohn die über die Berufung der Heiden neidisch murrenden Juden darstelle. Ambrosius, der die Parabel auf die Fragen der Disciplin angewendet wissen will, widerspricht doch schließlich nicht der Deutung des jüngeren Sohnes auf die mit Adam beginnende, natürliche, bald in Heidentum gesunkene, durch Gottes Gnade aber wiederhergestellte und zur Beschämung der Juden zum Heil erwählte Menschheit, und die Deutung des älteren Sohnes auf den neidischen Juden (ed. Vindob. p. 387, 2—9; 388, 21 ff.). Reinlicher durchgeführt findet man diese Ansicht bei August. quaest. evv. II, 33; enarr. in psalm. 138, § 5. Dieselbe blickt bei Orig. zu Rm 2, 12 Delarue IV, 485 durch. Cf auch Theoph. lat. (Forsch II, 73 f.) und vor allem Hieron. epist. 21 ad Damasum, der in bezug auf den jüngeren Sohn die Wahl läßt zwischen der durch den Anlaß der Parabel gebotenen Deutung auf Zöllner und Sünder und der mystischen Deutung auf die Berufung der Heiden. Cyrillus Al.

Veranlassung der einen wie der anderen Parabel und wäre, geschichtlich betrachtet, nur dann erträglich, wenn die um Jesus sich sammelnden Zöllner und Sünder der Anfang einer von vornherein und durchaus heidenchristlichen Gemeinde gewesen wären, welcher die gesamte Judenschaft neidisch und unbußfertig gegenüber gestanden hätte. Damit ist aber nicht verneint, daß die beiden von Israel und der Heidenwelt betretenen Wege der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Geschichte von den beiden ungleichen Söhnen in mehr als einem Stück sehr wohl entsprechen. Ebensowenig ist auch dagegen zu sagen, daß die in dieser Parabel mit unvergleichlicher Schönheit dargestellte innere Verfassung des von Gott abgekommenen, aber wieder nach Gott verlangenden Sünders und die ebenso ergreifende Darstellung der seine Verirrung überdauernden göttlichen Liebe von altersher als Richtlinien für die kirchliche Behandlung der in schwere Sünde gesunkenen Glieder der christlichen Gemeinde gedient haben. So wenig man dies einen Mißbrauch des Wortes Jesu nennen kann, so verzeihlich ist jene unhaltbare religionsgeschichtliche Deutung. Weder das Eine noch das Andere gilt von der in neuerer Zeit oft gehörten Behauptung, daß in der Geschichte vom verlorenen Sohn das echte, noch nicht durch die Theologie der Apostel und apostolischen Gemeinde verdunkelte Evangelium Christi enthalten sei. Unglaublich ist dies schon darum, weil dann diese Parabel unter allen, die uns von Jesus überliefert sind, die einzige wäre, die als ein Abriß des von ihm gepredigten Ev gelten könnte. Vorgänge und

(Mai p. 342 ff.) kennt sie, verwirft sie aber ebenso wie die Deutung des älteren Sohnes auf die Engel, des jüngeren auf die Menschen. — Die Katholiken, welche Tert. l. l. bestreitet und Nachfolger derselben, welche im Gegensatz zu den Novatianern die gleiche Ansicht vertraten, sahen im verlorenen Sohn ein Abbild der Kirchenglieder, die nach Empfang der Taufe wieder in schwere Sünden geraten sind, später aber um Wiederaufnahme in die Kirche bitten, und in dem Verhalten des Vaters zu ihm ein Vorbild für eine milde Handhabung der Kirchenzucht gegenüber diesen Gefallenen seitens der Kirchenvorsteher. Kurz angedeutet ist diese Auffassung bei Clemens, quis dives s. 39, vorausgesetzt von Afraat hom. 7 p. 142; Amphilochius ed. Fick I, 34—36, von Ambrosius zu Lc 15 p. 387, 16—388, 20 neben allerlei anderen Auslegungen vorher und nachher. Ferner const. apost. II, 41 (das Citat fehlt in der Didascalia, Ausg. von Funk I, 128 f.); VIII, 10. Weder in der ersten noch in der zweiten Richtung bewegt sich Cyr. Alex. p. 344 f. und der Anonymus in Cramer's Cat. II, 117—121, der sich am Schluß für die Ablehnung der schon von Cyrill verworfenen zwei Deutungen (s. vorhin) ausdrücklich auf diesen beruft, in der positiven Deutung aber sich so nahe mit Ischodad syr. p. 55—60 berührt, welcher seinerseits p. 59 für Einzelheiten auf seine Hauptauktorität Theodor sich beruft, daß Theodor wahrscheinlich als Urheber der Deutung gelten darf, welche im engeren Anschluß an die Veranlassung der drei Parabeln in den beiden Söhnen ganz allgemein die beiden Klassen der Sünder und der Gerechten, der noch nicht getauften Heiden und der Kirchenglieder abgebildet findet.

Verhältnisse des religiösen und sittlichen Lebens stellen sie alle dar, aber jede einzelne tut dies mit bewußter Beschränkung auf einen besonderen Lehrzweck und daher auch mit einseitiger Betrachtung ihres besonderen Gegenstandes. Das Wesentliche des Ev kann man am wenigsten in einer solchen Parabel zu finden erwarten, welche ebenso wie die beiden ihr vorangehenden dem offenbaren Zwecke dient, den Phar. zum Bewußtsein zu bringen, wie unrecht sie daran tun, auf die von ihrem Sündenleben zu Gott sich bekehrenden und um Jesus sich scharenden Zöllner verächtlich herabzusehen, und — was nur von der dritten Parabel gilt — wie sehr sie selbst der Bekehrung von ihrem Hochmut und ihrer Lieblosigkeit bedürfen, um des gnädigen Wohlgefallens Gottes sich getrösten zu können. Was die Parabel zu diesem Zweck lehrt, ist kein Ev und ebensowenig eine neue, zuerst durch Jesus verkündigte Wahrheit. Denn daß Gott nicht den Tod des Sünders, sondern dessen Bekehrung und Rettung wünscht; daß er mit väterlicher, ja mit mehr als mütterlicher Liebe die schwachen und sündhaften Menschen, insbesondere sein Volk und dessen Glieder trägt und jederzeit bereit ist, den Sündern, die in aufrichtigem Schmerz über ihre Sünde vor ihm sich demütigen und von ganzem Herzen seine Gnade suchen, alle ihre Sünde zu vergeben, und zwar ohne Rücksicht auf menschliche Leistungen, Opfer oder Gelübde: das alles steht ja im AT mit leuchtender Klarheit geschrieben [78]). Wie sehr diese Wahrheiten damals durch die Gesetzlichkeit der rabbinischen Lehre und des phar. Lebens zurückgedrängt waren, so sieht doch auch der Ungelehrte aus Lc 1, 15 f. 50—55. 76—79 und aus der Predigt des Täufers, daß sie in den Kreisen der wirklich Frommen fortlebten. Und wenn es sich anders verhielte, wenn Jesus sie wirklich aus dem Staub der Vergessenheit hervorgeholt und einem kleinen Kreise von Menschen glaubhaft gemacht hätte, so wäre er doch nicht ein „Religionsstifter“ und alles das nicht, was er seiner Gemeinde von ihren ersten Tagen an gewesen ist, sondern etwa ein auf die hl. Schrift seines Volkes sich stützender Reformator von zunächst sehr bescheidenem Erfolg. Wenn er nichts weiter und nichts wesentlich anderes gelehrt hätte, als was die Parabel vom verlorenen Sohn lehrt, wäre seine Lehre nicht nur keine neue Lehre, sondern vor allem kein Evangelium; denn vom Begriff des Ev ist schon dem Wortlaut nach das Wesentliche dies, daß es Botschaft, Meldung, Benachrichtigung von Ereignissen und Handlungen ist, die entweder bereits geschehen sind oder demnächst geschehen sollen, und nicht eine Lehre von dem, was seit Menschengedenken unendlich oft sich wiederholt hat. Lc nennt als Gegen-

[78]) Ez 18, 23. 32; 33, 11; Ps 51, 3—19; 103, 3—14; Micha 6, 3—8; 7, 18—20; Jes 49, 15; 54, 4—10; 63, 13; Dan 9, 5—19.

stand der ev. Predigt mit Vorliebe die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* [74]) d. h. die Herstellung der endgiltigen und vollkommenen Gottesherrschaft und bezeichnet daher auch mit Recht die Predigt schon des Täufers als ein *εὐαγγελίζεσθαι* (3, 18), obwohl er weder seine noch Jesu Predigt in eine Formel dieses Inhalts zusammenfaßt (Mt 3, 2; 4, 23; Mr 1, 15). Dafür aber bietet Lc als vollgiltigen Ersatz die Angabe, daß Johannes das baldige Kommen des stärkeren Mannes ankündigte, der durch Geist und durch Feuer die von altersher verheißene Gottesherrschaft aufrichten werde (Lc 3, 15—17). Denn in folge einer vielhundertjährigen Geschichte und nach der um die Zeit der Geburt Jesu von den Frommen in Israel gehegten Hoffnung waren es zwei unlöslich mit einander verbundene Tatsachen: ein Kommen Gottes zur Erlösung seines Volkes und zur Aufrichtung seiner ausschließlichen Herrschaft auf Erden und das Kommen des verheißenen Königs aus dem Hause Davids, dessen Reich ein ewiges ist, weil es eins ist mit dem Reiche Gottes selbst (cf z. B. Lc 1, 32 f.; 68—79). Wie von der Predigt des Täufers gilt dies auch von der Predigt Jesu. Es gehört zu den unbegreiflichsten Verirrungen neuerer Theologie, daß man dies geleugnet hat. Freilich hätte es nicht der äußeren Gestalt des geschichtlichen Verlaufs entsprochen, wenn Lc von der Predigt Jesu selbst gesagt hätte, was er vom Ev der Apostel mehr als einmal sagt, daß sie die Person Jesu zum hauptsächlichen Gegenstand gehabt habe [75]); denn aus leicht begreiflichen Gründen hat Jesus nicht den Satz „ich bin der Messias" zum Thema seiner Predigt gemacht (s. oben S. 247. 376 zu 4, 35; 9, 21). Aber noch viel sicherer ist, daß er das Ev vom Reich nicht predigen konnte, ohne in einer für den gutwilligen und verständigen Hörer unmißverständlichen Weise zu bezeugen, daß er und kein anderer der von Gott gesandte Gründer und König dieses Reiches sei. Ohne das klare Bewußtsein, daß er der Messias sei, und ohne die bestimmte Absicht, als solcher erkannt zu werden, konnte er das *σήμερον πεπλήρωται κτλ.* 4, 21, oder das *ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (11, 20, cf 17, 21) oder Worte wie 10, 24; 11, 31. 32 und viele ähnliche gar nicht sprechen. Daß Lc schon die Verkündigung der eben geschehenen Geburt Jesu ein *εὐαγγελίζεσθαι* nennt 2, 10 f., entspricht der Selbstbezeugung Jesu. Denn auch nach dieser gründet sich alles Hohe, was von seinem Berufswerk zu sagen ist, auf die Eigenart seiner Person und die Sonderstellung zu Gott, die er unter den Menschen einnimmt. Mit dem Dasein dieses Menschen ist der Grund zu einer neuen Weltordnung gelegt, und durch sein Wirken in Rede und Tat wird diese aufgerichtet. Weil er im Unterschied

[74]) 4, 43; 8, 1; 9, 2. 11. 60; 10, 9; 16, 16; AG 8, 12.

[75]) AG 5, 42; 8, 35; 9, 20 (10, 37); 11, 20; 17, 3. 18; 18, 28; 19, 25 cf *τὰ περὶ Ἰησοῦ* 18, 25; 28, 31, auch 8, 12; Lc 24, 19.

von allen Propheten vor ihm der Sohn Gottes ist, ist er auch der Erbe der zukünftigen Gottesherrschaft (Lc 20, 13 f.; 22, 29) und schon während seines irdischen Wirkens befähigt und berufen, die zum Heil notwendige Erkenntnis Gottes, wem er will, mitzuteilen (10, 22). Weil er stärker ist, nicht nur als Johannes (3, 16), sondern als alle andern Menschen, hat er schon vor Beginn seines öffentlichen Wirkens ein für allemal den Versucher zur Sünde und Ankläger der Menschen zu besiegen und zu entwaffnen vermocht, und die selbstverständliche Folge davon ist, daß er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens alle verderbliche Wirkung desselben, wenn er will, wie spielend hinwegräumt (11, 20—22; 10, 17—19; 4, 1—12) und auch den Tod für sich und für andere ohne neuen Kampf überwindet (7, 14. 22; 8, 52—55; 9, 22; 18. 33). Wenn er den Tod leidet, so erfährt er damit nicht eine Strafe seiner Sünde (23, 31. 41), sondern geht damit den in der hl. Schrift ihm vorgezeichneten Weg seines Berufs (9, 22; 18, 31: 24, 26 f.). Weil er nach aller Überlieferung niemals in die Lage gekommen ist, ein Bewußtsein von sündiger Verschuldung vor Gott oder Menschen auszusprechen, ist er für alle Sünder der rechte Fürbitter bei Gott (13, 8; 22, 32; 23, 34 cf 12, 8), und als der allein gerechte Mensch ist er auch befähigt zum Amt des Richters aller Menschen; aber richten wird er nicht nach einem außer ihm liegenden Gesetz, sondern, wenigstens soweit es sich um Menschen handelt, die das Ev gehört haben, nach der Stellung, die sie zu seiner Person und seiner Predigt eingenommen haben (6, 47 ff.; 13, 25—27; 14, 26). Von diesen nur aus Lc geschöpften und nur beispielsweise angeführten Selbstzeugnissen Jesu, welche doch wohl ausreichen zur Widerlegung der sonderbaren Meinung, daß Jesus seiner eigenen Person und seinem beruflichen Wirken keinen Platz in seinem Ev gegeben habe, sind einige in die Form eines Gleichnisses gefaßt z. B. 11, 22; 13, 6—9; 20, 13—15. Viel größer aber ist die Zahl derjenigen Gleichnisse, in welchen Jesus ohne jede Berücksichtigung seiner Person und seines Berufs irgend welche Vorgänge des religiösen und sittlichen Lebens oder Verhältnisse des Gottesreichs darstellt [76]). Sind schon überhaupt einzelne Gleichnisse wenig geeignet, uns ein Gesamtbild vom Ev Jesu zu geben, so am allerwenigsten die Gleichnisse der zuletzt bezeichneten Art, zu welchen auch die Erzählung vom verlorenen Sohn gehört.

10. Der ungerechte Haushalter 16, 1—13. Daß die nun folgende Ansprache an die Jünger und somit auch die hierauf

[76]) Lc 8, 5—18; 10, 30—37; 11, 5—8; 12, 16—21. 57—59; 13, 18—21; 14, 16—23 (wozu erst das außerhalb der Parabel stehende Wort Jesu v. 24 einen Hinweis auf seine Person hinzufügt). 15, 1—16, 31; 17, 7—10; 18, 1—14; Mt 13, 1—23. 31—33. 44—50. Ohne die nachfolgende Deutung Mt 13, 36—43 könnte auch das Gleichnis 13, 24—30 hier angeführt werden.

folgende Rede an die Phar. 16, 14—31 ohne Veränderung der Scene an den Vortrag der drei Parabeln in c. 15 sich anschloß (s. oben S. 557), drückt Lc auch durch die einleitenden Worte 16, 1 aus, wenn anders das καί vor πρὸς τ. μαθ. ursprünglich ist[77]). Denn dies will sagen, daß Jesus bei der 15, 1—2 geschilderten Gelegenheit nicht nur den Phar., sondern weiterhin auch den Jüngern etwas zu sagen für gut fand (s. A 77). Dazu kommt, daß die Bezeichnung dessen, was die Phar. aus Jesu Munde gehört hatten, bevor Jesus zu ihnen sprach, was 16, 15—31 berichtet ist, durch ταῦτα πάντα 16, 14 sich nicht wohl nur auf 16, 1—13 beziehen kann. Es muß ein größerer und mannigfaltigerer Stoff gemeint sein[78]). Es besteht auch ein sachlicher Zusammenhang zwischen den Reden in c. 16 und c. 15, zwar nicht ein so inniger, daß es sich daraus erklären ließe, wenn Lc diese Reden lediglich wegen ihrer Sachverwandtschaft zusammengestellt hätte, wohl aber eine Reihe von Anklängen, wie sie sich im ungezwungenen Verlauf lebendiger Unterredungen von selbst einzustellen pflegen. Der ältere Sohn, in welchem die Phar. sich selbst wiedererkennen sollten, rechnet es seinem Bruder als ein unverzeihliches Verbrechen an (15, 30), daß er seines Vaters Gut verpraßt hat, eben das, was 15, 13 durch διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ bezeichnet wurde, und der Haushalter, der mit seines Herrn Vermögen umgegangen war, wie ein leichtsinniger, aber darum noch nicht unehrlicher Mensch mit seinem eigenen, wird (16, 1) seinem Herrn angezeigt ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ [78a]) und wird sogar als Vorbild hingestellt. Die beiden Gleichnisse in c. 16 handeln von der richtigen und der falschen Stellung zum irdischen Besitz. Sowohl die wenig oder nichts besitzenden Jünger bedürfen der Belehrung hierüber [79]), als die das Geld liebenden Phar., welche den armen Jesum

[77]) Es fehlt nur in wenigen griech. Hss (SV...), wurde aber von den Übersetzern meist nicht beachtet, bei den Syr erst von S^3, bei den Lat noch nicht von b d (gegen D) e f l r, om. auch Got, Sah Kop. Es vergleicht sich also nicht 9, 43; 17, 1, sondern 12, 54, auch das δὲ καί 5, 36; 6, 39 zur Einführung eines neuen Objekts im Laufe einer und derselben Unterredung. Anders wird ein Wechsel der angeredeten Personen ohne Veränderung der Scene ausgedrückt 9, 23; 10, 23.

[78]) 16, 1—13 füllt nur 29 Teubner'sche Zeilen; die Bergpredigt, auf welche 7, 1 nach überwiegender Bezeugung mit πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ auf die Reden Mt 24, 4—25, 46 mit einem Umfang von 171 Z., während die Schlußformeln Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 die doch auch auf größere Redemassen sich beziehen, kein πάντα oder πάντας enthalten.

[78a]) Auch die Gesinnung, in welcher es geschieht, ist in beiden Fällen wesentlich die gleiche s. weiter oben im Text. — Zu εἶπεν ἐν ἑαυτῷ 16, 3 cf εἰς ἑαυτὸν ἐλθὼν ἔφη 15, 17. Auch die Lage, in welche der Haushalter zu kommen fürchtet 16, 3, gleicht der des Sohnes nach 15, 14—17.

[79]) Cf 12, 22—34, wo die Warnung der Reichen, die in c. 16 folgt, vorangegangen ist 12, 16—20. Cf auch 14, 33.

wegen solcher Ermahnung seiner armen Jünger verspotten (16, 14). Die Phar., denen Jesus die Parabel 16, 19—31 vorträgt, sind reiche Leute. Dies gilt aber überhaupt von den Phar., mit welchen es Jesus um jene Zeit zu tun hatte, und spiegelt sich wider in den Stoffen, in welche Jesus seine ihnen gewidmeten Lehrreden kleidet [80]).

Die Ansprache an die Jünger beginnt mit der Parabel vom „ungerechten Haushalter" (16, 1—8), welche ohne ausreichende Gründe ein Stein des Anstoßes für viele und darum ein Spielball mutwilliger Ausleger geworden ist. Wenn der reiche Herr, welchem hinterbracht worden ist, daß sein Verwalter ihm sein Vermögen verschleudere, daraufhin diesen zu sich ruft und ihm sagt: „Was höre ich da von dir [81])? gib Rechenschaft von deiner Haushaltung", so könnte man, ohne zu wissen, was weiter folgt, einen Augenblick auf den Gedanken kommen, daß unter *διεβλήθη αὐτῷ* eine grundlose Verleumdung zu verstehen sei. Aber schon der Schluß der Rede des Herrn: „denn du kannst nicht mehr Verwalter sein", zeigt, daß der so Redende keinen Augenblick an der Schuld seines Verwalters zweifelt, daß also die Ankläger genügende Beweise für ihre Beschuldigung beigebracht haben. Die Rechenschaft über seine Verwaltung, die dem ungetreuen Verwalter abgefordert wird, kann nur den doppelten Zweck haben, erstens ihn von seiner Schuld zu überführen und ihm jeden Versuch der Leugnung abzuschneiden, und zweitens eine klare Einsicht in den Vermögensstand zu gewinnen, ohne welche das Amt füglich nicht einem Nachfolger übertragen werden konnte. Jeden Zweifel schließt das folgende Selbstgespräch des Verwalters (3—4) aus. Im vollen Bewußtsein seiner unentschuldbaren Verfehlungen weiß er ganz gewiß, daß sein Herr ihm sein Amt nehmen wird, und sinnt während der zum Zweck der Herstellung eines Rechenschaftsberichtes ihm vergönnten Frist nur darüber nach, was er anfangen soll, um sich gegen die schlimmen Folgen seiner unvermeidlichen Amtsentsetzung im voraus sicherzustellen. Die gegen ihn vorgebrachte Beschuldigung war also eine wohlbegründete [82]). Sie lautete aber, wie schon der Ausdruck

---

[80]) 14, 1. Jedes der 3 Redestücke 14, 7—11; 12—14; 16—23 gibt die Vorstellung eines reichen und vornehmen Hauses. Der Herdenbesitzer 15, 4—6 ist wenigstens im Vergleich mit dem Weibe in 15, 8—9 ein wohlhabender Mann. Der Vater der beiden Söhne ist ein Großgrundbesitzer, der mit vielen Lohnarbeitern und Haussklaven wirtschaftet (15, 17. 22. 26). Die Männer in 16, 1. 19 werden als reiche Herren nicht bloß dargestellt, sondern auch ausdrücklich so genannt.

[81]) *τί-τοῦ* liest man abgesehen von einem nicht einstimmig bezeugten *ὁ* hinter *τοῦτο* ebenso mit folgendem *ὅτι χλίστης* Test. XII patr. Joseph 13, 1 cf auch AG 14, 15.

[82]) *διαβάλλειν*, im NT nur hier, bezeichnet keineswegs immer eine lügnerische üble Nachrede oder Anklage. Von gehässiger, aber wahrer Denuntiation Dan 3, 8 Theod. u. LXX, 6, 24 (al. 25) nur Theod., wo LXX dafür *κατηγορεῖν*, im aram Original derselbe Ausdruck, wie SsScS^t in

διασκορπίζων (1 cf 15, 13) erkennen läßt, nicht auf Unterschlagung der ihm anvertrauten Gelder oder sonstigen bewußten Mißbrauch des ihm eingeräumten Rechtes der Verfügung über das Vermögen des Herrn; in diesem Fall hätte er auch nicht nur Enthebung von seinem Amt, sondern Bestrafung zu gewärtigen gehabt. Es kann sich also nur um Nachlässigkeiten und Pflichtversäumnisse handeln, die im Leichtsinn begangen wurden, aber einen für den Wohlstand seines Herrn so bedrohlichen Umfang angenommen hatten, daß, wie sein Herr sofort (2) noch vor der Rechnungsablage urteilt, und er selbst nicht bestreitet, seine Unfähigkeit zur Fortführung seines Amtes dadurch erwiesen war. Zum Verbrechen, nämlich zur Urkundenfälschung und bewußten Veruntreuung des Eigentums seines Herrn zu seinem eigenen Vorteil entschließt er sich erst bei der Überlegung, wie er für seine Zukunft nach der unvermeidlichen Amtsentsetzung sorgen könne (3. 4). Zur Garten- oder Feldarbeit fehlt ihm die Kraft [83]), und zum Betteln ist er zu stolz. Darum faßt er den Plan, dessen Ausführung v. 5—7 beschrieben wird, in der Hoffnung dadurch Freunde zu gewinnen, welche ihn später, wenn er Amt und Brot verloren hat, aus Dankbarkeit gastlich in ihre Häuser aufnehmen werden. Die Schuldner seines Herrn beruft er einzeln zu sich, um keine Zeugen seines betrügerischen Verfahrens zu haben, fragt jeden Einzelnen nach der Höhe seiner Schuld, um ihm bewußt zu machen, wieviel er der Güte des gewissenlosen Haushalters zu verdanken hat; gibt ihm dann erst seine mit den übrigen Wertpapieren seines Herrn aufbewahrte Schuldverschreibung zurück und veranlaßt ihn, eine neue von geringerem Betrage auszufertigen [84]). Daß er den Einen auffordert,

---

Lc 16, 1. Wo wie hier von Anzeige gegen einen Sklaven bei seinem Herrn die Rede ist, Prov 30, 10 (al. 24, 33) gebraucht Symm. διαβάλλειν, LXX παραδιδόναι, Vulg. *accusare*. Der διάβολος im engsten Sinne, der Ankläger der Menschen vor Gott, der gelegentlich auch κατήγωρ Ap 12, 10 = κατήγορος genannt wird, hat bekanntlich meistens Recht mit seinen Anklagen.

[83]) Der Sykophant bei Aristoph. Av. 1432 sagt: τί γὰρ πάθω; σκάπτειν γὰρ οὐκ ἐπίσταμαι. Cf Philo quod omn. prob. liber § 6. Noch mehr bei Wettstein.

[84]) Cf Hofmann z. St. Daß nur eine Änderung der Ziffern in dem alten Schuldschein gemeint sein sollte, ist ganz unglaublich; denn erstens sind weder im griech. noch in einem der in Betracht kommenden semit. Alphabete die Zeichen für 100 (ק, *P*), 80 (פ, *Π*), 50 (נ, *N*) einander sonderlich ähnlich. Zweitens würde eine unmerkliche Änderung, wenn sie mit einem Federstrich zu machen wäre, am besten von dem schreibgeübten Buchhalter selbst etwa im Beisein des Schuldners ausgeführt werden. Eine neue Schuldverschreibung dagegen muß der Schuldner schreiben und jedenfalls nicht der Verwalter, dessen Handschrift die Fälschung verraten würde. Drittens zeigen die Worte καθίσας ταχέως γράψον, daß es sich nicht um einen Federstrich, sondern um eine Schreibarbeit handelt, zu der man sich hinsetzt, und zu deren schneller Erledigung aufgefordert werden kann,

die Summe, zu deren Zahlung er sich schriftlich verpflichtet hat, um die Hälfte, den Anderen, sie nur um ein Fünftel herabzusetzen [85]), veranschaulicht die völlige Willkür, mit der er seines Herrn Eigentum, wie wenn es ihm selbst gehörte, verwendet, wird aber seinen Grund darin gehabt haben, daß er bei dem einen Schuldner eine größere, bei dem anderen eine geringere Scheu vor der Beteiligung an der Fälschung voraussetzt. Die eigentliche Erzählung ist hiemit beendigt. Man hört nicht einmal, ob die Schuldner den Rat des Verwalters befolgt haben, und ebensowenig, was aus diesem geworden ist. Nur das Eine fügt Jesus hinzu (8): „Und es lobte der Herr den ungerechten Haushalter, weil er verständig gehandelt hatte; denn verständiger sind die Söhne dieses Weltlaufs über die Kinder des Lichtes hinaus im Verkehr mit ihrem eigenen Geschlecht". Daß Jesus diese Sätze über den Hausherrn in der Parabel und nicht etwa Lc über Jesus ausspricht, hätte nie in Frage gestellt werden sollen [86]). Jesus nennt den

weil sie auch längere Zeit in Anspruch nehmen kann, was die Gefahr einer Überraschung und Entdeckung vergrößern würde.

[85]) Obwohl nur Quantitäten von Öl und Getreide genannt sind, können doch nur die Kaufpreise gemeint sein, welche die Schuldner dem reichen Mann für geliefertes Öl und Getreide schuldig geblieben sind. Denn Naturallieferungen, wie sie Pächter an den Grundherrn zu entrichten hatten cf Lc 20, 10, mochten etwa in einem Pachtvertrag ziffernmäßig angegeben sein, auf welchen der Besitzer sich bei ungenügender oder verspäteter Lieferung berufen konnte, aber nicht in einer nur einseitig vom Schuldner ausgestellten Schuldverschreibung. — Neben *τὰ γράμματα* v. 6 u. 7 (ℵ B D L N ...) ist das seltene *τὸ γράμμα* = *ἡ γραφή* stark bezeugt durch die Masse der griech. Hss von A an, ScS^{1}S^{3}, Sah (nicht Kop), a *cautionem* (so auch Vulg v. 6, aber *litteras* v. 7), e l *chirographum*, so auch Epiph. de mens. 21, 4 griechisch. — Völlig abweichend gibt Ss v. 6f. hinter dem zweiten *ὁ δὲ εἶπεν*: „und er (der Haushalter?) setzte sich sofort nieder und schrieb 50" (resp. 80). — *βάτος* (dafür ℵ L Ol X . . . Epiph. l. l. *βάδος*, derselbe 21, 10 *βάδον* als neutr., D* e f l Vulg *κάδος*) ist nicht das griech. *βάτος* (Lc 6, 44 Dornstrauch), sondern das hebr. בַּת (Ez 45, 11 LXX *χοεύς*, 55, 14 *χοεῖς*, Jes 5, 10 *κεράμιον*, ebendort interpr. incert. *βάτος*, 2 Chr 2, 9 *μέτρον* und daneben auch *κάδος*, 2 Chr 4, 5 *μετρητής*, dagegen für בַּת 1 Reg 5, 25 LXX von Weizen *κάδος*, von Öl *βαθ*, Jos. ant. VIII, 2, 9 *βάτος* v. l. *βάδος*. Lc 16, 16 gibt S^{3} und der syr. Übersetzer von Epiph. l. l. אבת, dasselbe wie das jüdische בת, אבת Ölkelter cf auch dazu Epiph. mens. 21, 10. — Derselbe erklärt mit Recht auch *κάδος* für identisch mit hebr. כד 1 Reg 4, 22 und öfter; Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griechischen S. 116.

[86]) Wenn auch Lc als Erzähler Jesum zuweilen *ὁ κύριος* nennt (oben S. 308 A 95), kann das doch hier nicht der Fall sein; denn was sollte ihn veranlaßt haben, während vorher und nachher (1—7. 9—13) Jesus der Redende ist, mitten in die übrigens ununterbrochen fortlaufende Rede die Worte *ἐπήνεσεν — ἐποίησαν* einzuschieben, die nur den Inhalt eines nicht mitgeteilten Redeteiles angeben. Ganz anders verhält es sich mit 18, 6. Es ergäbe sich auch das Unglaubliche, daß Lc sich berufen gefühlt hätte, das angebliche Urteil Jesu über den Haushalter (8^{a}) durch den Satz (8^{b}) *ὅτι οἱ υἱοὶ — ἰδίαν γενεάν* seinerseits zu bestätigen. Endlich fehlte beim Übergang zu v. 9 jede Andeutung davon, daß nicht mehr Lc, sondern wieder

reichen Mann, wo es sich um dessen Urteil über seinen Verwalter handelt, ganz unmißverständlich *ὁ κύριος*, wie der Verwalter denselben (3. 5) *ὁ κύριός μου* nennt (cf 12, 36 f.; 14, 16. 21). Er führt ihn aber nicht wieder wie in v. 2 oder den Haushalter (3—4) und die Schuldner im Gespräch mit diesem (5—7) in eigener Person redend ein, sondern charakterisirt seine Rede durch eine kurze Wiedergabe ihres wesentlichen Inhalts, weil eine fortgesetzte dramatische Darstellung alles dessen, was zwischen den in v. 2—7 so dargestellten Vorgängen und dem Schlußurteil des Herrn über seinen Verwalter in v. 8ª geschehen sein muß, viel zu weitläufig geworden wäre, ohne für den Zweck der Parabel etwas auszutragen. Dagegen war das anerkennende Urteil des Herrn in der Parabel für den Lehrzweck Jesu sehr wesentlich, weil Jesus an dieses Urteil seine Nutzanwendung anschließen wollte. Das durch seine Voranstellung betonte *ἐπῄνεσεν* legt Gewicht darauf, daß der reiche Herr seinen ungetreuen Haushalter nicht etwa getadelt, sondern gelobt hat; und der Nachdruck, womit dies geschieht, wird dadurch noch gesteigert, daß der Haushalter erst hier und nur hier *ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας* genannt wird [87]). Sein Herr lobt ihn, obwohl er ihn als einen nicht nur nachlässigen, sondern bewußter Maßen gegen Pflicht und Recht handelnden Beamten erkannt hat, der ihm neuerdings durch seine Schliche und Kniffe Schaden zuzufügen versucht hat; und eben deshalb lobt er ihn. Dadurch ist sein Urteil über jeden Verdacht der Parteilichkeit oder der aus Unkenntnis der Tatsachen zu erklärenden Fehlsamkeit erhaben. Er lobt ihn allerdings nicht wegen seiner Ungerechtigkeit, sondern darum, weil er verständig d. h. zweckmäßig, man könnte sagen, mit Schlangenklugheit (Mt 10, 16) gehandelt hat. In diesem Sinn bestätigt Jesus (8ᵇ) sein Urteil durch den Satz: *ὅτι φρονιμώτεροι οἱ υἱοὶ κτλ.* [88]). Da vorher weder in direkter noch in indirekter Redeform Worte des reichen Mannes berichtet sind, sondern nur gesagt ist, daß er ein Lob ausgesprochen habe, so kann dieser

---

Jesus der Redende sei, und es bliebe unverständlich, zu wessen Rede Jesus durch *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* seine neue Aussage als eine gleichartige oder gegensätzliche hinzugefügt haben sollte.

[87]) Dies ist dem Sinn nach nicht zu unterscheiden von *ὁ ἄδικος οἰκονόμος*, wie die Konstruktion von *ὁ μαμωνᾶς* mit *τῆς ἀδικίας* (9) ohne Änderung des Sinnes ersetzt wird durch die mit *ἄδικος* (11, so D a auch schon v. 9, umgekehrt Ss Sc v. 11 ebenso wie v. 9). Der Artikel vor *οἰκονόμος* hat den Artikel vor *ἀδικίας* zur Folge. Die semitische Grundlage dieser ungriechischen Redeweise kommt klarer zur Erscheinung bei Artikellosigkeit beider Substantiva wie *υἱὸς εἰρήνης* Lc 10, 5, *θυσία δικαιοσύνης* Ps 51, 21. Cf im allgemeinen Bd I³, 601 A 74; 695 A 53 zu Mt 19, 28; 26, 28; Bd VI, 361 f. A 19.

[88]) Nach ℵ Sah Ss (dieser jedoch „und“ für *ὅτι*) wird *φρονιμώτεροι* hierhin und nicht erst vor *ἐπέρ* zu stellen sein. Zu *φρονίμως* cf Mt 7, 24; 10, 16 Bd I³, 404 A 29.

Satz selbstverständlich auch nicht Rede oder Gedanken des reichen Mannes enthalten. Auch sachlich unmöglich wäre dies, da dieser von Kindern des Lichts im Unterschied von Weltkindern nichts weiß. Es ist also vielmehr Jesus [89]), der (8b) das Urteil des Herrn im Gleichnis erklärt und bestätigt. Jesus stellt den Menschen, welche ihrer Art nach diesem gegenwärtigen Weltlauf angehören, diejenigen gegenüber, welche die Art des Lichtes an sich tragen: ein nur scheinbar schiefer Gegensatz, der sich daraus erklärt, daß die Welt, wie sie dermalen vermöge der in ihr waltenden bösen Mächte beschaffen ist, als ein Bereich der Finsternis und dagegen die zukünftige Welt, welcher man schon während des irdischen Lebens innerlich verwandt werden kann, als eine Welt des Lichtes vorgestellt wird [90]). Klüger aber nennt Jesus die Kinder dieser Welt als die Kinder des Lichtes nicht schlechthin, was ja auch auf Weltkinder, wie er sie 12, 16—21 oder 16, 19—31 schildert, durchaus nicht passen würde, sondern er vergleicht beide mit einander rücksichtlich ihres Verhaltens gegen ihresgleichen. Sowohl die Worte *εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν* an sich, die ja nicht gleichbedeutend sind mit *εἰς τ. γεν. αὐτῶν*, als die Stellung dieser Worte erst hinter *τ. υἱοὺς τ. φωτός* zeigen, daß die darin liegende Einschränkung des Urteils sich ebensowohl auf die Kinder des Lichtes wie auf die Kinder der Welt bezieht. Selbstverständlich aber kommt dazu noch eine andere Einschränkung, daß nämlich die Weltkinder die Kinder des Lichtes nicht darin übertreffen oder gar darin ihnen zum Vorbild dienen solle, daß sie Weltkinder sind. Dieses an sich sinnlose Mißverständnis ist aber auch ausdrücklich genug dadurch ausgeschlossen, daß die beiden Gruppen von Menschen als zwei in religiöser und sittlicher Hinsicht grundverschiedenen Gattungen einander gegenübergestellt [91]), ja sogar als zwei gegen einander abgeschlossene Kreise dargestellt werden, indem ihr Verhalten nur als ein solches gegen die Angehörigen je ihrer eigenen Gattung beschrieben wird. Das, worin die Weltkinder die Kinder des Lichtes zu übertreffen pflegen, ist lediglich die Klugheit d. h. nach Lehre der Parabel vor allem die rücksichtslose Entschlossenheit, womit sie in ihrem Verkehr unter einander die zweckdien-

[89]) Dieses Verständnis wollten D d sichern durch Einschiebung eines *διὰ λέγω ὑμῖν*, ff² *dixit autem*, dasselbe mit folgendem *ad discentes* (oder *discipulos*) *suos* a c e l statt *ὅτι*, was sich aber mit dem *καὶ ἐγὼ λέγω ὑμῖν* v. 9 kaum verträgt.

[90]) Lc 1, 78f.; 20, 34—36; AG 26, 18; Jo 1, 4—9; 8, 12; 12, 36; 1 Th 5, 4—8.

[91]) *γενεά* heißt hier nicht, wie im NT fast überall, Menschenalter oder die Gesamtheit der gleichzeitig lebenden Menschen, sondern die Gattung, wie sonst *γένος* Mt 13, 47; Mr 9, 29, wahrscheinlich infolge der durch das doppelte *υἱοί* hervorgerufenen Vorstellung; denn im Sinn von *gens*, Familie, besonders für die Kinder ist *γενεά* recht gebräuchlich Jos. bell. I, 7, 7; 15, 6; 16, 4; 18, 4; II, 21, 7; V, 9, 4 (418); Philo leg. ad Caj. 39.

lichen Mittel ergreifen, um sich vor Schaden zu sichern oder Vorteil zuzuwenden, und insbesondere die unbedenkliche Verwendung der ihnen zur Verfügung stehenden Geldmittel für diese Zwecke. Noch mehr entnimmt Jesus dem Gleichnis in der Anwendung auf die Jünger (9—12). Indem er sie mit den Worten einleitet *κἀγὼ λέγω ὑμῖν*[92]), stellt er sich mit einem „auch ich" noch ausdrücklicher als es schon in 8ᵇ geschehen ist, zustimmend auf die Seite des Herrn im Gleichnis, der seinen ungerechten Haushalter lobte, und mit *ὑμῖν* die Jünger auf die gleiche Linie mit dem Haushalter. Daß auch sie im Verhältnis zu ihrem irdischen Besitz nicht Eigentümer, sondern Verwalter seien, wird erst in 10—12 deutlich ausgesprochen, liegt aber auch schon der Ermahnung zu grunde (9): „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, damit, wenn er ausgeht, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten." So unverkennbar klingt dies an v. 4 an, daß dadurch auch die Auslegung gesichert ist. Was der ungerechte Haushalter durch sein betrügerisches Wegschenken von seines Herrn Eigentum an dessen Schuldner erreichen wollte und sicherlich erreicht haben wird, sollen die Jünger erstreben, indem sie von ihrem irdischen Besitz, welcher auch nicht ihr Eigentum, sondern ein ihnen zur Verwaltung anvertrautes Gut ist, anderen, natürlich solchen, die solcher Hilfe bedürftig sind, mitteilen und sich dadurch die Empfänger ihrer Wohltaten zu Freunden machen. Nachdem schon in v. 8 die Betätigung der Klugheit sowohl der Kinder des Lichtes wie der Weltkinder als ein Handeln an den Genossen der gleichen Gattung betrachtet wurde, konnte auch hier vorausgesetzt werden, daß die Menschen, welchen die Jünger von ihrem Besitz mitteilen sollen, ebenso wie sie Kinder des Lichtes, also Brüder, Mitjünger, Mitchristen seien (cf Jk 2, 15; 1 Jo 3, 17). Dadurch ist auch der Ausdruck für den durch solche Mildtätigkeit an den Brüdern bezweckten Erfolg bedingt. Die Verwendung des Mammons zu Gunsten der notleidenden Brüder wird sich den Jüngern dadurch lohnen, daß sie, wenn ihnen ihr Eigentum entschwindet[93]), was jedem Menschen in der Stunde seines Sterbens widerfährt (cf 12, 20; 1 Tm 6, 7), von den Empfängern ihrer Wohltaten, die als bereits dieser Welt Entrückte vorgestellt sind, in die ewigen Wohnungen[94])

---

[92]) Über den nach Form und Inhalt einen Gedanken Jesu ausdrückenden Nebensatz 8ᵇ hinweg greift *κἀγώ* (oder nach ℵ B ... *καὶ ἐγώ*) auf das *ἐπῄνεσεν ὁ κύριος* 8ᵃ zurück. Das *καί* ist also ein „auch" (so übersetzen Sah S^3, „und auch" Ss Sc) und gibt dem an sich schon gegensätzlich betonten *ἐγώ* noch größeren Nachdruck cf Lc 11, 9; 20, 3; 22, 29.

[93]) Gegen *ἐκλίπῃ* oder *ἐκλείπῃ* (ℵ* B A D L N Ol, a e l*, Ss Sc S^1 S^3 Rand, Sah Kop, auch schon Clemens qu. div. 13, 3; 31, 5, unrichtig Tschd.) kann *ἐκλίπητε* („wenn ihr vergehet, sterbet") nicht aufkommen.

[94]) Eine falsche Angleichung an v. 4 ist der Zusatz *αὐτῶν* hinter *σκηνάς* v. 9 in P, b, Ambros. 334, 21, Sd (Forsch I, 167) Ss Sc S^1.

aufgenommen werden. Daß Jesus hier von dem Fall absieht, wo ein Jünger auch schon vor seinem Tode seinen Besitz verliert und somit auch noch einer irdischen Behausung bedarf, und daß er voraussetzt, die Empfänger der Wohltaten seien bereits vor ihren Wohltätern in die andere Welt eingegangen, was doch nicht immer der Fall ist, ist teils durch die Anlehnung an das Gleichnis, teils durch das Bedürfnis anschaulicher Darstellung bedingt. Daß der Lohn für alles Guthandeln nicht auf Erden, sondern im Himmel aufbewahrt wird, und nicht im diesseitigen, sondern im zukünftigen Leben in Empfang genommen wird, hat Jesus unermüdlich gelehrt. So mußte er auch statt der irdischen und ihren Bewohnern gehörigen Häuser die im Jenseits liegenden und ihren Bewohnern keineswegs zu eigen gehörigen Behausungen der anderen Welt nennen (9). Darnach ändert sich dann aber auch der Sinn des δέχεσθαι. Die bereits in jene ewigen Hütten eingezogenen Kinder des Lichtes können nichts anderes dazu tun, ihren Wohltätern die Aufnahme in diese Stätten ewigen Lebens zu verschaffen, als daß sie bei Gott als redende oder auch stumme, aber dennoch beredte Zeugen der Guttat ihrer Wohltäter auftreten. Es ist aber auch nicht schwer zu sagen, wie nach Anleitung dieser Mahnung Jesu die Kinder des Lichts ihren Brüdern den Dank für die von ihnen empfangenen Wohltaten abstatten und ihnen zum Empfang des von Jesus ihnen verheißenen Lohnes in der Ewigkeit behilflich sein können, auch schon zu der Zeit, da sie mit ihren Wohltätern noch auf Erden weilen. Ein in frommem Sinn gesprochenes „Vergelt's Gott" und eine vom Dank gegen Gott und Menschen getragene Fürbitte sind keine „unnützen Worte". Daß Jesus den irdischen Besitz, dessen rechte Verwendung er seine Jünger lehren will, ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας nennt[95]), findet in der Parabel keinen genau entsprechenden Anknüpfungspunkt. Wohl ist der Haushalter dort mit dem Geld und Gut seines Herrn schon längst gewissenlos umgegangen und krönt seine schlechte Verwaltung durch einen verbrecherischen Betrug. Hier aber wird der Geldbesitz an sich ein ungerechter Mamon genannt; er ist ein solcher schon in dem Augenblick, wo er Objekt der richtigen, von Jesus geforderten Verwendung seitens der Jünger werden soll, und hört durch diese Verwendung nicht auf dies zu sein. Er kann auch nicht darum so heißen, weil alle Kinder des Lichtes, ehe sie dies wurden, alles was sie an irdischen Schätzen besitzen, durch ungerechte Handlungen erworben hätten, was doch nicht ohne weiteres vorausgesetzt

[95]) Zu ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδ. = ὁ ἄδικος μαμ. v. 11 s. vorhin A 92 und unten 18, 6. Über Bedeutung und Schreibung des hebr. und aram. Wortes, welches dem Lc und wahrscheinlich auch dem Theophilus aus der syr. Volkssprache um Antiochien bekannt gewesen sein wird, s. das Nötige Bd I³, 295f. A 6.

werden konnte und vor allem eine ganz andere Forderung als die von Jesus hier gestellte, nämlich die Zurückerstattung an die Betrogenen oder Beraubten zur Folge haben müßte cf 19, 8. Aber an allem Geld und Geldgewinn, auch dem, welcher dem dermaligen Inhaber auf rechtmäßigem Wege zugefallen ist, nicht selten ohne jedes Zutun und noch häufiger ohne alles ungerechte Handeln seinerseits, haftet vermöge der Art, wie es im Laufe der Zeiten von einer Hand in die andere übergegangen ist, etwas von der Ungerechtigkeit, welche in der gegenwärtigen Welt im Unterschied von der zukünftigen heimisch ist[96]). Es verhält sich damit in der Tat wesentlich anders als mit dem, was die Güte des Schöpfers nicht aufhört, auch in der gegenwärtigen Welt zur Nahrung und Freude der Menschen wachsen zu lassen[97]). An die Verflechtung des Mamons mit der Ungerechtigkeit erinnert Jesus hier seine Jünger, um sie vor der Überschätzung des Geldes zu warnen, welche sie hindern würde, es in Liebe zu den bedürftigen Brüdern willig und reichlich hinzugeben. Wenn das Geld andrerseits doch auch eine Gabe Gottes ist, ist es doch eine geringste unter den Gaben, welche die Kinder des Lichts, soweit sie etwas von Mamon besitzen, nur ebenso wie die Geld besitzenden Weltkinder von Gott empfangen haben, und es ist nur ein für kurze Zeit ihnen zur Verwaltung übergebenes Gut. Dies beides bildet die Voraussetzung der Sätze 10—12. Durch den letzteren Gedanken wird das Bild des Haushalters in der Parabel festgehalten. Klug wie jener sollen sie handeln, indem sie wie jener das ihnen anvertraute Geld zum besten anderer und damit zugleich im eignen Interesse verwenden. Was aber bei jenem, dem unsittlichen Charakter der Weltkinder entsprechend, eine ärgste Untreue gegen seinen Herrn ist, ist bei den Kindern des Lichtes eine Erweisung derselben Treue gegen ihren Herrn, welche dieser in bezug auf alles, worüber er sie zu Haushaltern bestellt hat, von ihnen fordert, es sei Großes oder Kleines. Das Größere, was ihnen zur Verwaltung übergeben ist und fernerhin wird übergeben werden, nennt Jesus (11) im Gegensatz zu dem ungerechten Mamon das Wahrhaftige, und (12) im Gegensatz zu demselben Mamon, welcher dem Menschen nie wirklich zu eigen wird, sondern stets ein Fremdes bleibt, nennt er es das, was ihnen zu bleibendem Eigentum gegeben wird[98]). Unter

[96]) 2 Pt 3, 13; Mt 13, 43. Der gegenwärtige Äon ist böse und liegt im Bösen Gl 1, 4; 1 Jo 5, 19 cf den Eingang des sogen. Freerlogions (Bd II, 399 Z. 9—15).

[97]) Mt 5, 45; Lc 12, 22—31; AG 14, 17; Ps 104, 14; 145, 15f.

[98]) Statt *τὸ ὑμέτερον* haben Mn (GK II, 479) e i l, 157 *τὸ ἐμόν*, B L *τὸ ἡμέτερον*. Man konnte sich nicht in den Gedanken finden, womit auch vielleicht der Ausfall von *τίς ὑμῖν πιστεύσει — τὸ ὑμέτερον* in b zusammenhängt. Statt *ἐγένεσθε* haben Mn Ss (nicht Sc) S^1 *ηὑρέθητε*, ein angemessener Wechsel zwischen v. 11 u. 12, wie in *πιστεύσει* und *δώσει*, aber sachlich

dieser doppelten Benennung kann nichts anderes verstanden werden als die Erkenntnis des Heils, welche sie zu Kindern des Lichtes macht, und das dadurch bedingte ewige Leben. Es liegt auch kein Widerspruch darin, daß ihnen diese ewigen Güter einerseits ein bleibendes Eigentum, und andrerseits doch ein zur Verwaltung anvertrautes Gut sein sollen. Denn die Jünger sollen ja das Beste, was sie zu ihrem eigenen und ewigen Heil empfangen haben, im Dienst ihres Herrn und in Liebe zu den Brüdern denen mitteilen, die es noch nicht besitzen. Wie aber sollen sie dazu fähig sein, wenn sie nicht einmal in der Verwaltung des Geringsten, des ungerechten Mamons, des vergänglichen Geldes Treue beweisen? Wer sein Herz an das Geld hängt, das in seiner Hand ist (Ps 62, 11), und darum mit Gaben an den Dürftigen kargt (Prov 3, 27), mag sich einbilden, daß er sich dadurch in seiner Stellung als Herr über sein Geld und in seiner Unabhängigkeit von anderen Menschen behaupte; in der Tat ist er doch ein Knecht des Mamons, und das verträgt sich nicht mit der Stellung eines Hausdieners Gottes[99]), wie die Jünger Jesu es sind und sein wollen. Daß die Zugehörigkeit zur Jüngerschaft vor solcher Entartung nicht bewahrt, zeigt das Beispiel des Judas (Jo 12, 4—6). Darum schließt Jesus diese seine Rede an die Jünger (13) treffend mit dem Spruch von der Unvereinbarkeit des Mamondienstes mit dem Gottesdienst.

11. Jesu Antwort auf den Hohn der Pharisäer 16, 14—31. Indem Lc (14) von den Pharisäern, welche „dies alles" gehört hatten und nun Jesum verhöhnten[1]), zwischenein bemerkt, daß sie geldliebend waren, so will er durch diese Charakteristik erklären, warum die Parabel vom ungerechten Haushalter samt der angeschlossenen Nutzanwendung nicht nur ihren Ärger, sondern auch ihren Spott herausforderte. In ihrer Geldliebe fühlten sie sich dadurch getroffen und im Blick auf die Armut Jesu selbst und auf die wenig oder nichts besitzenden Jünger,

---

gleichgiltig, da *γίνεσθαι* hier wie 6, 36; 10, 36 heißt „sich als etwas erzeigen" cf Bd IV³, 578 A 10; 682 A 63. — Zu *ἀλλότριος* und *ὑμέτερος* cf Herm. sim. 1, 3; Epict. enchir. 1, 2f.; diss. II, 6, 24; III, 24, 3 u. öfter.

[99]) Das in den Geschichtsbüchern des NT's nur hier und AG 10, 7, vorkommende *οἰκέτης, domesticus*, Hausdiener soll an *οἰκονόμος* anklingen, ist aber absichtlich statt dessen gewählt, weil der Hausverwalter keinen Amtsgenossen zu haben pflegt, der Jünger dagegen, von denen jeder seine Aufgabe als eine *οἰκονομία* ansehen soll, viele sind. Nur durch dieses eine Wort unterscheidet sich v. 11 von Mt 6, 24, wo der Spruch ebenso passend zwischen der Warnung vor dem Schätzesammeln und dem Sorgen steht Bd I², 296. Obwohl Jesus, soviel bekannt, ihn selbst geschaffen hat, kann er ihn sehr wohl mehr als einmal gebraucht haben.

[1]) *ἐκμυκτηρίζειν* (cf das Simplex Gl 6, 7) eigentlich die Nase (*μυκτήρ*) rümpfen, was aber nicht bloß in Geberden, sondern auch mit Worten geschehen kann cf Lc 23, 35; 3 Esra apocr. 1, 49 al. 51.

an welche die letzte Rede Jesu gerichtet war, erschien sie ihnen lächerlich. Dies ändert aber nichts an der Triftigkeit der oben S. 557 f. 569 bereits vorgetragenen Gründe für die Beziehung des *ταῦτα πάντα* auf alle von 15, 1 an berichteten Reden. Sie werden dadurch verstärkt, daß der Anfang der durch das Naserümpfen der Phar. veranlaßten Rede Jesu (15—18) gar keine Beziehung zu dem Inhalt von 16, 1—13 erkennen läßt, wohl dagegen eine leicht erkennbare zum Inhalt von c. 15. Welchen Eindruck auf die Phar. die Erzählung vom verlorenen Sohn gemacht, war hinter 15, 32 nicht bemerkt. Aber Anlaß zum Hohn konnte sie ihnen bieten. Hatte nicht Jesus ihre Verachtung der Zöllner und Sünder durch die schonungslose Schilderung der tiefen Verkommenheit des jüngeren Sohnes gerechtfertigt? und nicht minder ihr auf ihre gesetzliche Lebenshaltung gegründetes Hochgefühl durch das unwidersprochene Selbstlob des älteren Sohnes 15, 29 und die Worte des Vaters 15, 31? Daß Lc nur die Geldliebe der Phar. als Grund ihres Spottes erwähnt, erklärt sich zur Genüge daraus, daß diese ihre Eigenschaft bis dahin nicht erwähnt und bei weitem nicht ebenso bekannt war, wie die Selbstgerechtigkeit, mit der sie auf die verlorenen Söhne ihres Volkes herabblickten. Daß aber auch diese dem Spott der Phar. zu Grunde lag, bezeugt das *πάντα* von v. 1 und der Anfang von Jesu Erwiderung. Er macht ihnen (15) nicht nur zum Vorwurf, daß sie sich selbst für gerecht halten und vor den Menschen dafür ausgeben, sondern erklärt die Phar. für die Vertreter der Selbstgerechtigkeit unter ihrem Volk (cf 5, 30. 33; 7, 39; 10, 29; 15, 2; 18, 9—14 cf 15, 25—30). Aus dem Gegensatz zu ihrer Selbstbeurteilung und ihrem Gebahren als Gerechter vor den Menschen, in welchem Jesus weiter sagt: „Gott aber kennt ihre Herzen," ergibt sich, daß ihre Herzensgesinnung nicht dem äußeren Schein entspricht, den sie sich zu geben wissen, daß sie also Heuchler sind cf 12, 1; 13, 15, womit dann auch gegeben ist, daß Gott sie demgemäß behandeln wird. Und nur dieser mehr angedeutete als ausgesprochene Gedanke wird durch den Satz begründet: „Denn was unter Menschen hoch ist, ist ein Greuel vor Gott" [2]). Sie und die meistenteils zu ihrer Partei ge-

[2]) Cf Jo 2, 24 f., wo das Wissen Jesu um das Innere des Menschen, ohne daß gesagt würde, daß dieses ein tadelnswertes ist, als ausreichender Grund für die ablehnende Haltung Jesu gegen die Jerusalemer gilt. Cf Num 16, 5; 2 Tm 2, 19; Jo 5, 42, besonders aber Ps 1, 6, wo das Wissen Gottes um den Wandel der Gerechten zum Gegensatz hat den Untergang der Gottlosen. Es will auch bedacht sein, daß *γινώσκειν* ähnlich wie *animadvertere* übergeht in den Begriff des Verurteilens und Strafens cf Aesch. Suppl. 8. Hofmann's Vorschlag *ὅτι* als *ὅ, τι* zu lesen wird niemand billigen. — *ἐν ἀνθρώποις* kann hier wegen des Gegensatzes zu *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* nur synonym mit *ἐνώπιον τ. ἀνθρ.* in 15ª sein: unter den Menschen und nach deren Meinung.

hörigen Rabbinen beschäftigten sich eifrig mit den hl. Schriften Israels (Jo 5, 39) und sind die strengen Wächter der pünktlichen Erfüllung der darin enthaltenen Gebote (cf 6, 6—11; 11, 37—52); aber sie sind taub gegen die neueste Offenbarung Gottes, nämlich gegen das Ev, welches seit dem Auftreten des Johannes gepredigt wird (3, 18; 4, 18; 7, 22), und es macht keinen Eindruck auf sie, daß jedermann, das von ihnen verachtete ungelehrte Volk (Jo 7, 49 Bd IV^3, 401) und die Zöllner in Haufen mit Anstrengung in das werdende Gottesreich eindringen [3]). Zu diesen Tatsachen der Zeitgeschichte verhielten sich die Phar. durchaus ablehnend schon zur Zeit der Predigt des Täufers (7, 29 f.; Mt 21, 31), und Jesu gegenüber steigert sich ihr Widerspruch gegen die neue Botschaft, während Haufen Volks sich immer wieder um Jesus drängen (12, 1; 13, 17; 14, 25), und die Zöllner und Sünder sich um ihn als ihren Retter scharen (15, 1). Die Sätze von v. 16 konnten so mißdeutet werden, als ob Jesus den atl Schriften und insbesondere dem Gesetz jede maßgebende Bedeutung für die Gegenwart absprechе, und von den Phar., die ihn längst als einen Übertreter des Gesetzes anfeindeten, konnte Jesus keine andere Deutung erwarten. Darum sah er sich veranlaßt hinzuzufügen (17): „Leichter aber ist es, daß der Himmel und die Erde dahinfahren, als daß von dem Gesetz ein Häkchen dahinfalle“ [4]). Von den prophetischen Schriften wird hier abgesehen, weil sich von selbst versteht, daß ihr wesentlicher Zweck mit der Erfüllung der in ihnen enthaltenen Verheißungen erreicht ist. Dagegen bleiben die Forderungen des Gesetzes in Kraft, solange das Volk lebt, dem Gott durch Moses dieses Gesetz gegeben hat, und Jesus darf den Phar. nicht den Ruhm lassen, daß sie die treuen Wächter über Gottes

---

[3]) *πᾶς* steht hier statt *πᾶς* oder *ἅπας ὁ λαός* cf 3, 21; 7, 29; 18, 43 im Sinn von *ἕκαστος*, weil ausgedrückt sein soll, daß das Eindringen in das Gottesreich Sache der Entscheidung des Einzelnen ist cf 6, 47; 12, 8. 10; 14, 33, auch ohne Particip oder Relativsatz Mr 9, 49; Jo 2, 10. Im übrigen cf zur Deutung des Einzelnen Bd I^3, 430—434 zu Mt 11, 12 f. Da Lc in der Parallele (7, 18—35) zu Mt 11, 2—19 diese Sätze nicht hat, welche er hier in voller Unabhängigkeit von der Form bei Mt, aber genauer Übereinstimmung des Gedankens wiedergibt, so ist anzunehmen, daß Mt sie nach seiner Art ihrem geschichtlichen Zusammenhang entrückt, Lc diesen bewahrt hat. Daß unter Gesetz und Propheten nichts anderes als die atl Schriften zu verstehen seien, ist hier erstens durch die hiefür übliche, von Mt nicht beobachtete Ordnung der beiden Worte, zweitens durch v. 17 gesichert.

[4]) Die breitere Ausführung desselben Gedankens Mt 5, 17—19 beruht auf selbständiger Überlieferung, welche aber nicht ausschließt, daß Jesus das kurze Wort Lc 16, 17 auch bei anderer Gelegenheit einmal gebraucht hat. — Mt hat den Spruch nach 21, 33 geändert, so daß Jesus von seinen eigenen Worten gesagt hätte, es werde kein Häkchen, kein kleinstes Schriftzeichen davon abgängig werden, als ob zur Zeit, da Jesus dies sagte, seine Worte bereits in Schrift gefaßt gewesen wären s. GK I, 687; II, 479.

heiligem Gesetz seien, während sie ihn als Gesetzesübertreter verlästern. Von dem zur Abwehr neuer zu erwartender Anklagen dieser Art dienenden Satz (17) kehrt Jesus wieder zur Rüge der Gegner zurück und zwar zuerst mit einem kurzen Sittengebot (18), sodann mit einer ausführlichen Erzählung (19—31). Im Unterschied von dem schroffen und rückhaltlosen Ton des direkten Angriffs, den der Leser zuletzt 11, 37—52 zu hören bekommen hat, bedient sich Jesus hier wieder derselben ruhigeren, dem Gegner die Anwendung der in Sittenregeln (z. B. 14, 3—5. 8—11) oder Parabeln ausgesprochenen Wahrheiten überlassenden Redeweise, welche seine Verhandlungen mit den Phar. und vor den Ohren der Phar. in 14, 1—16, 13 kennzeichnet. Wenn die Phar. an dem leutseligen Verkehr mit Männern und Frauen, die sich geschlechtliche Ausschweifungen hatten zu Schulden kommen lassen, Anstoß nahmen und darum ihm selbst das feinere sittliche Empfinden absprachen (7, 39; 15, 1. 30), werden sie auch die ohne jede Begründung ausgesprochene und dadurch um so entschiedener lautende Behauptung (18), daß jeder, der nach Entlassung seines Eheweibes ein anderes Weib heiratet; und ebenso jeder, der eine von ihrem Mann Entlassene zum Weibe nimmt, ein Ehebrecher sei, verstanden haben [5]) als eine Erinnerung an die leichtfertige Behandlung der Ehescheidungsfragen von seiten ihrer berühmtesten Lehrer, welche Jesus mehr als einmal an der Hand der Thorah als eine frivole Umgehung des im Gesetz niedergelegten Willens Gottes gegeißelt hat [6]). Darnach mögen die Phar. sich selbst die Frage beantworten, ob Jesus, der die Sünder und Sünderinnen, die bußfertigen Sinnes ihm nahen, freundlich aufnimmt, sich dadurch als einen Schirmherrn der Unsittlichkeit kennzeichnet, oder ob sie selbst, die sich rühmen, das 6. Gebot wie alle anderen erfüllt zu haben (18, 11. 20 cf auch Jk 2, 11), sich schnöder Fleischeslust und zugleich der Heuchelei schuldig machen, indem sie unter dem Schutz ihrer geistlosen Gesetzesauslegung ungescheut tun, was Jesus als Ehebruch beurteilen muß.

Während alles v. 15—18 Gesagte durch das 15, 2 berichtete Murren der Phar. und durch ihr 16, 14 erwähntes Höhnen nur insofern veranlaßt ist, als dieses auf die Parabeln in 15, 3—32 sich mitbezog, wendet sich Jesus mit der Erzählung 16, 19—31 gegen ihren Hohn über die Ansprache an die Jünger 16, 1—13. Wenn

---

[5]) Ganz unverständlich dagegen für sie hätte Jesus geredet, wenn er diese Sätze, wie Olshausen und Hofmann meinten, als allegorische Einkleidung des Urteils von der Unwandelbarkeit des Verhältnisses zum Gesetz für die unter dem Gesetz Stehenden verstanden wissen wollte. Wie viele Worte hat Pl Rm 7, 1—7 nötig gefunden, um eine ähnliche Allegorie von ganz andersartigem Lehrzweck verständlich zu machen!

[6]) Mt 5, 25—32; 19, 3—9 Bd I^3, 235—244. 585—589.

die reichen und am Geld hängenden Phar. und Schriftgelehrten bedächten, wieviel die Parabel vom Haushalter und die angehängte Nutzanwendung gerade ihnen zu sagen hat [7]), würde ihnen die Spottlust vergehen. Vielleicht daß die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus sie zu ernsterem Nachdenken anregt. Ohne vorgängige Bezeichnung als Parabel wie 14, 7; 15, 3 und überhaupt ohne jede Andeutung eines Einschnitts in der Rede wie 4, 24; 15, 11 wird sie mit einem nur den Übergang zu einem neuen Gegenstand ausdrückenden δέ [8]) ans Vorige angeschlossen. Es hatte

---

[7]) Daß bei den Schriftgelehrten und Phar. nicht nur Geldliebe, die Lc ihnen 16, 14 nachsagt, sondern nach dem Urteil Jesu vielfach auch Mangel an barmherziger Nächstenliebe und aufrichtiger Wohltätigkeit, habsüchtige Gesinnung und sogar unrechtmäßige Art der Bereicherung zu finden war, sieht man aus Mt 6, 2; 12, 7; 23, 23; Lc 10, 29—37; 11, 39; 20, 47 (cf 21, 1—3) = Mr 12, 40.

[8]) Selbst dieses fehlt in Ol X Δ, Ss Sc, a b e Vulg, weil man einen Zusammenhang, den man nicht erkannte, auch nicht angedeutet finden wollte. Daß D d (cf auch Ephr. ev. conc. ed. Moesinger p. 163) dafür *εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν* bieten, mehrere Lektionarien und nach diesen eine Randglosse in M *εἶπεν ὁ κύριος παραβολὴν ταύτην* (s. Wettstein, Matthäi, Tschd. z. St., auch eine bodlej. Hs der Vulg. s. Scrivener in der Einl. zu seiner Ausg. des cod. D p. 51), erklärt sich einerseits, wie das zu dieser und anderen Stellen aus Perikopenbüchern angeführte bloße *εἶπεν ὁ κύριος*, daraus, daß Lc 16, 19 Anfang einer ev Lektion am 5. Sonntag des byzantinischen Kirchenjahres war, andrerseits daraus, daß die Frage, ob die Erzählung eine Parabel oder ein geschichtlicher Bericht sei, früh erörtert und immer allgemeiner zu gunsten des ersteren Urteils beantwortet wurde. Iren. IV, 2, 4 (*non fabulam retulit nobis pauperis et divitis*) berührt diese Frage noch nicht (cf 1, 2, 3 *fabulam narrare* = *μυθολογεῖν*). Dagegen Tert. de anima 7 begünstigt die Auffassung der Erzählung als einer aus dem Leben gegriffenen Geschichte: *Quid illic Lazari* (cod. A *Elcazari*) *nomen, si non in veritate res est? sed et si imago credenda est, testimonium erit veritatis.* Der von der Bezeichnung des Armen durch einen Eigennamen hergenommene Beweis für die strenge Geschichtlichkeit der Erzählung wird von Ambros. p. 397, 9 kurz wiederholt, von Hieronymus (Anecd. Maredsol. III, 2, 376) mit großer Entschiedenheit. Offenbar eine Folge dieser Auffassung war es, daß man auch dem Reichen einen Namen andichtete. *Νινευή* heißt er schon im Text des Sah und in einem Scholion der Min 36. 37 (s. Wettstein z. St., und gegen diesen Matthaei in s. Ausg. des Lc p. 345), deren Vf *ἐν τοῖς ἀντιγράφοις τοῦτο μὰ Νινευῆ* (ob Nomin.?) *λεγόμενον* gefunden haben will, worunter trotz Matthaei, der dies lächerlich nannte, doch wohl nur Hss der Evv zu verstehen sind. — In einer der beiden Hss, auf welchen der bisherige Text des im J. 243 verfaßten Comput. paschae beruht, und zwar in der heute nicht mehr vorhandenen, nach dem Urteil Hartels minder guten (s. Cypr. opp. ed. Hartel p. LXV) hat Mabillon gelesen (c. 17 p. 265, 2) *ille Finaeus dives.* Daß das in der besseren Hs fehlende *Finaeus* eine Interpolation ist, zeigt schon die sonderbare Wortfolge, und die Meinung von Harnack (Texte u. Unters. XIII, 1, 76), daß dieser Name vom Vf herrühre und von diesem in seinen Hss des Lc vorgefunden sei, ist wenig wahrscheinlich. — Aus einer Hs der „Aurora" des Petrus von Riga teilt James, Journ. of theol. stud. 1906 p. 565 eine Randglosse mit: *Amonofis dicitur esse nomen divitis, et nota historiam esse, non parabolam.* — Einen vierten, leider völlig unlesbar gewordenen

einen gewissen Schein für sich, wenn namhafte Kirchenlehrer für ihre Meinung, daß Jesus hier nicht eine Parabel vortrage, sondern wirkliche Ereignisse seiner Zeit erzähle, geltend machten, daß Jesus sonst dem armen Mann nicht einen Eigennamen gegeben haben würde (s. A 8). Denn in der Tat ist dies ohne Beispiel in sämtlichen uns überlieferten Parabeln Jesu im engeren und weiteren Sinn dieses Titels. Jesus hat es zwar nicht verschmäht, Zeitereignisse sogut wie atl. Geschichtstatsachen (Lc 4, 25—27; 11, 29—32; 17, 26—30) als lehrhafte Beispiele zu verwenden (Lc 13, 2—5) und in unverkennbarem Anschluß an Ereignisse der nahen Vergangenheit Gleichnisse zu bilden (Lc 19, 11—27; Jo 10, 1—8). Aber der Name Lazar gibt keinen Anlaß zu der einen oder anderen Vermutung; denn in dem Gespräch zwischen dem reichen Mann und Abraham (24. 25) war diese kürzeste Form der

---

Namen fand James in einer Hs des Buchs *Inventiones nominum*. Die drei überlieferten Namen auf eine Urform zurückzuführen, aus der sie durch Verschreibung entstanden wären, ist untunlich. Ansprechend ist Harnack's Annahme, daß Finaeus, *Φιναιος* aus *Φινεες*, hebr. פִּינְחָס Ex 6, 25 entstanden sei. Sie wird glänzend bestätigt durch Priscillian (tract. 9 ed. Schepps p. 91, wo mit verbesserter Interpunktion zu lesen ist: *in evangelio . . . requietio Abrahae sinus dicitur, et Finees inmisericodis divitis gehennae ignis habitaculum repperitur*). Um so weniger haltbar ist Harnack's weitere Vermutung, daß dem Reichen der Name jenes Phinees der mosaischen Zeit gegeben worden sei, weil derselbe ein Sohn des Eleazar (= Lazarus s. unten A 9) war. Denn wodurch hätte der durch die Jahrhunderte wegen seines heiligen Eifers gefeierte *Pin°chas* (Num 25, 7—15; Ps 106, 30; 1 Makk 2, 26; Sir 45, 23f.) es verdient, dem nichtswürdigen Reichen der Parabel seinen Namen zu leihen? oder wie konnte die Dichtung ohne jeden Anhalt im Text und ohne jeden Versuch, das Fehlende in den Text einzuschmuggeln, den Reichen zu einem Sohn des vor seiner Tür liegenden Lazarus machen? Von den drei erwähnten Namen ist *Amenophis* (denn das *o* in der zweiten Silbe dürfen wir unbedenklich in *e* ändern) ein altägyptischer Königsname. *Nineve* heißt er in der oberägyptischen Bibelübersetzung vielleicht schon des 3. Jahrhunderts. *Phinees* oder hebr. geschrieben פִּינְחָס würde sich gut einreihen, wenn dieser Name, wie man annimmt, ein ägyptischer ist und „Neger" bedeutet. Schwarz genug kann man sich den herzlosen Reichen ja nicht vorstellen. Vielleicht findet sich auch noch eine entsprechende Deutung des vorläufig sinnlosen *Νινευη(ς)*. — Das Interesse an solchen Spielereien verlor sich in dem Maße als die parabolische Deutung sich durchsetzte, cf die griech. Scholien bei Matthaei z. St.; ferner Ischodad syr. p. 64. Cyrill (Mai p. 355f. cf Cramer, Cat. p. 124) verwirft die streng geschichtliche Deutung, besonders auch den aus dem Namen Lazarus geschöpften Beweis dafür und erklärt die Namenlosigkeit des Reichen, wie schon vor ihm Hieron. l. l. aus Ps 16, 4. Er erwähnt aber doch, ohne zu widersprechen, eine jüdische oder vielleicht judenchristliche Tradition (p. 357 *ὡς ἡ Ἑβραίων παράδοσις ἔχει*), wonach es zur Zeit Jesu in Jerusalem einen armen und kranken Mann Namens Lazarus gegeben haben soll, den Jesus als Beispiel gewählt habe, cf Robinson Palästina I, 387; II, 124 A 1. — Origenes (Frgm. 77 zu Jo ed. Preuschen p. 543) fand es nötig Leute zu bestreiten, die den Lazarus in Lc 16 mit dem in Jo 11 identificirten.

Personbezeichnung kaum zu entbehren cf oben S. 436 zu 10, 38. Eher könnte man denken, daß Jesus gerade diesen Namen mit Rücksicht auf seine Wortbedeutung gewählt habe [9]). Die Hauptperson ist aber nicht Lazarus, von dem wir kein Wort hören und keinerlei Handlung erfahren, sondern der Reiche, welcher den Phar. zum abschreckenden Beispiel dienen soll. Wegen dieses Zweckes durfte er nicht als ein Verbrecher oder offenbarer Gesetzesübertreter dargestellt werden. Zunächst (19) wird er nur als ein reicher Mann [10]) eingeführt, der sich mit fürstlicher Pracht kleidete [11]) und Tag für Tag glänzende Feste gab und feierte [12]). Einen höheren Zweck des Lebens als den Genuß der Güter, die ihm sein Reichtum gewährt, scheint er ebensowenig zu kennen als der Reiche in 12, 16—21; nur vornehmeren Zuschnitt zeigt sein Leben. Einen weiteren Charakterzug des Mannes liefert uns das Bild des elenden Lebens, welches in seiner Nähe ein Armer führte (20 f.). Dieser lag am Boden hingestreckt an dem großen Tor von des Reichen Palast mit eiternden Wunden bedeckt und mit dem Verlangen, von dem, was von dem Tisch des Reichen fiel, sich zu sättigen [13]); aber

---

[9]) Cf oben S. 358 A 44. לַעְזָר ist eine den Palästinensern nicht ungebräuchliche Abkürzung von אֶלְעָזָר „Gott hat geholfen" Bd IV³, 471 A 53, Daß ce, ziemlich sicher auch Tertullian (idol. 13; anima 7 nach cod. A. nicht so resurr. 17) und Cyprian (test. III, 61; epist. 59, 3 p. 165, 10; 670, 5, cf auch die alte lat. Version von Jos. bell. V, 13, 7) *Eleazar(us)* schreiben, zeugt von gelehrter Bemühung.

[10]) Grammatisch möglich wäre zu übersetzen: „ein gewisser Mensch war reich und kleidete sich"; aber die Anknüpfung der zweiten Aussage durch *καί* nötigt nicht dazu cf 2, 25; 6, 6; 19, 1, und die bloße Eigenschaft des Reichseins wäre zu dürftig, um so selbständig aufzutreten cf dagegen 10, 30; 12, 16; 15, 11; 19, 12. Also vielmehr: „Es war einmal ein reicher Mann" cf Lc 1, 5; 1 Sam 1, 1; 2 Sam 12, 1.

[11]) *βύσσος* wahrscheinlich aus hebr. u. aram. בוץ (Ez 27, 16 Hebr., Targ. Pesch.), das z. B. 2 Chr 2, 13 (al. 14) damit übersetzt wird, nicht umgekehrt cf Lewy, Semit. Fremdwörter S. 125 f. Ob darunter ein aus Baumwolle hergestellter Stoff oder eine aus einer besonders feinen Flachsart hergestellte Leinewand zu verstehen sei, mögen andere entscheiden. Jedenfalls waren Byssuskleider ebenso wie purpurfarbene Wollkleider sehr kostbar cf Plin. h. n. XIX, 20. Hat Lc, der allein im NT das Subst. gebraucht, in Achaia geschrieben, wird ihm die Sache sehr bekannt gewesen sein s. Pausan. VII, 21, 14; V, 5, 2. Genaueres bei Pauly-Wissowa III, 1108 ff.; Krauß, Talmud. Archäol. I, 139. 536 f.

[12]) Zu *εὐφραίνεσθαι* cf 15, 23. 24. 29. 32; 12, 19. Vor allem an Gastmähler mit vielen Gästen ist zu denken.

[13]) Das wahrscheinlich aus Mt 15, 27 stammende *τῶν ψιχίων* oder (D) *ψίχων* vor *τῶν πιπτ.* hat gegen sich א* B L Mn. Clem. paed. II, 105, Ss (Sc ist defekt), Sh, Sah Kop (v. l.), a b c e ff²... Nur dürftig bezeugt ist das aus Lc 15, 16 hinter *πλουσίου* eingefügte *καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ*, völlig unpassend, da ja die dort geschilderte Lebensweise des Lazarus nicht zu einer Gewohnheit hätte werden können, wie sie offenbar hier geschildert wird (durch die Partic. *ἐπιθυμῶν, πιπτόντων* und das Imperf. *ἐπέλειχον*). Es schließt also *ἐπιθυμεῖν* die Befriedigung der Lust ein cf Bd I³, 235 zu

sogar die Hunde kamen heran und beleckten seine Wunden. Daß er zu essen bekam, was er begehrte, versteht sich von selbst, da er im anderen Fall entweder alsbald verhungert wäre oder einen anderen Platz sich ausgesucht haben würde (s. A 13). Andrerseits ist aber auch nicht eigens gesagt, daß die Diener, welche die Tafel abräumten, dem Armen je und dann einige in den Schüsseln gebliebene Speisereste hinwarfen. Darum kann auch das *καί* vor *οἱ κύνες* nicht ein die Hunde mit der nicht genannten Dienerschaft auf gleiche Linie stellendes „auch“ sein [14]), sondern nur ein steigerndes und durch *ἀλλά* gegensätzlich betontes „sogar“. Im Gegensatz zu der Teilnahmlosigkeit der Menschen, vor allem des reichen Mannes selbst, der bei jedem Gang aus seinem Hause den Armen in seinem Elend liegen sah, ohne sich in seinem Wohlleben stören zu lassen, zeigten die um das Portal herumlungernden und nach den ihnen sogut wie dem Lazarus hingeworfenen Speiseresten schnappenden Hunde mehr Mitgefühl mit dem Armen, indem sie seine eiternden Wunden beleckten, als ob sie ihm eine Linderung bereiten wollten. Stärker konnte der völlige Mangel an barmherziger Liebe, welchen Lazarus am Tor des Reichen zu erfahren bekam, nicht ausgedrückt werden als durch dieses: „selbst die Hunde“ (hatten Mitleid mit dem Armen, den die Menschen in seinem Elend liegen ließen). Auf dieses erste Doppelbild folgt (22 f.) ein zweites, in welchem die Lage des Armen wie des Reichen die gerade umgekehrte ist, wie in dem ersten Bilde. Solchen Umschwung bringt der Tod, welcher zuerst den Armen, dann aber auch den Reichen hinwegführt. Wenn es von Lazarus heißt, daß er starb und alsdann von den Engeln in den Schoß Abrahams getragen wurde, ohne daß wie in bezug auf den Reichen seines Begräbnisses gedacht wird, so kann angesichts der jüdischen Begräbnissitte und des von Jesus geteilten und bestätigten Glaubens an die Auferstehung der Leiber doch selbstverständlich nicht gemeint sein, daß Laz. trotz der im Sterben an ihm vollzogenen Trennung von Leib und Seele [15]) auch dem Leibe nach von den Engeln in Abr.'s Schoß [16]) getragen worden sei. Es kann sich nur handeln um seine

Mt 5, 28; 1 Kr 10, 6 = Num 11, 4. 34, auch den Gebrauch von *θέλειν, εὐδοκεῖν* u. dgl.

[14]) Statt *ἀλλά* (da keine Negation vorangeht, nicht „sondern“, sondern ein stark adversatives „aber“) würde dann *καὶ οἱ κύνες δέ* dastehen.

[15]) Daher sind nicht zu vergleichen Stellen wie Gen 5, 24; 2 Reg 2, 1—11; Lc 9, 27 (oben S. 380 f.); Jo 21, 21—23 (Bd IV³, 698 ff.); 1 Kr 15, 51 f.; 1 Th 4, 17 f.

[16]) *εἰς τὸν κόλπον* (22, dem entsprechend D Mn und die meisten Übersetzer in 23 *ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ* mit oder ohne *ἀναπαύμενον* dahinter, die Griechen außer D *ἐν τοῖς κόλποις αὐτοῦ*) gibt hier wie Jo 1, 18 (Bd IV³, 96 f.) nicht die Vorstellung des zu Tischeliegens an der Seite Abr.'s (cf Jo 13, 23), sondern des Ausruhens von der Mühe und Not des Erdenlebens in trauter Gemeinschaft mit dem im Tode noch lebenden und seligen Stammvater.

aus dem Leibe geschiedene Seele cf 12, 20. Dies gilt ebenso selbstverständlich auch von dem Reichen, und alle vom leiblichen und räumlich beschränkten Leben hergenommenen Ausdrücke, welche in dieser Parabel zur Beschreibung der Zustände der durch den Tod leiblos gewordenen und der Wiedervereinigung mit dem Leibe durch die Auferstehung entgegenharrenden Seele dienen, wollen und können daran nichts ändern. Daß vom Reichen eigens gesagt ist, was von Laz. darum nicht weniger gilt, daß er begraben wurde mag darin seinen Grund haben, daß das Leichenbegängnis eines Reichen der prunkvolle Abschluß seines glänzenden Lebens ist, während von der Bestattung eines Armen keinerlei Aufhebens gemacht wird. Daß die Seele des Reichen im Augenblick seines Sterbens in den Hades eingegangen ist, wird nicht eigens berichtet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt [17]), wie es in der Tat für die Hörer der Erzählung selbstverständlich war. Denn ᾅδης ist die Unterwelt d. h. das als unterirdisches Gebiet vorgestellte Totenreich [18]), in welches die Gerechten wie die Gottlosen sterbend

---

Das Bild ist älter als die Sitte des zu Tischeliegens in Israel cf 2 Sam 12, 3 LXX ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἐκάθευδε καὶ ἦν αὐτῷ ὡς θυγάτηρ. Mt 8, 11 cf Lc 13, 28f. ist schon darum nicht zu vergleichen, weil es sich dort um das Festmahl im zukünftigen Gottesreich cf Lc 22, 30 und um die Gemeinschaft aller Gläubigen mit den Patriarchen und Propheten am Ende der Tage handelt, hier um die Gemeinschaft mit Abraham, in welche der einzelne echte Abrahamssohn in der Stunde seines Sterbens eintritt. Die Interpolation der Namen Isaak und Jakob in Lc 16, 22 in einer einzigen sahid. Hs mag aus Mt 8, 11 stammen, wie die Interpolation der Worte εἰς τοὺς κόλπους αὐτῶν hinter dem Satz „wenn wir so gestorben sind, werden uns Abr. Js. u. Jak. aufnehmen" in 4 Makk 13, 16 al. 17 (om. ℵA u. a.) aus Lc 16, 22f.

[17]) So, wenn (23) καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ ἐπάρας als sicherer Text gelten darf nach allen griech. Hss (außer ℵ*), von den Lat b d f, Got, Sah Kop, S[3] Sh (nur eine der 3 Hss hat hinter ἐπάρη „und fiel in den Scheol und seiend im Sch."; Sc ist defekt; Ss [„und geworfen in den Scheol erhob er"] Sd [nach den freien Citaten des Afraat Forsch I, 175ff.], S[1] [„und gequält seiend im Scheol erhob er"] haben bei manchen Abweichungen das entscheidende „und" hinter ἐπάρη). Dagegen bietet ℵ* den gewöhnlichen griech. Text nur ohne καί hinter ἐπάρη, ebenso ff[2] q u. viele Hss der Vulg., mit *autem* hinter *elevans* c e (*levans*) l r aur Vulg. Die Wortverbindung hat schon Mn (GK II, 479f.) ἐπάρη ἐν τῷ ᾅδῃ.. ἐπάρας οὖν (nach der lat. Version des Adamantius p. 77, 21 *elevans autem*). Daneben finden sich Mischlesarten (s. vorhin über Sh) z. B. in a: *sep. est apud inferos et in inferno elevans*. Die Tilgung des „und" hinter ἐπάρη hatte offenbar den Zweck, die Verbindung von ἐν τ. ᾅδῃ mit dem vorigen zu ermöglichen, die doch erst durch Einfügung eines οὖν oder δέ (om. ℵ* ff[2] q) hinter ἐπάρας d. h. durch Beseitigung des unerträglichen Asyndetons stilistisch möglich wurde. Und diese auch sachlich betrachtet unglaubliche Verbindung entsprang der überflüssigen Verwunderung darüber, daß vom Hades als dem Aufenthalt des verstorbenen Reichen die Rede ist, ohne daß vorher seine Versetzung dorthin berichtet war.

[18]) ᾅδης in LXX regelmäßig für das fem. שְׁאוֹל, von den Syrern durch ܫܐܘܠ zurückübersetzt. Es ist Wechselbegriff mit Tod cf Bd 1[3], 547 A 69

eingehen, keineswegs dasselbe wie „der Ort der Qual", in welchem der gestorbene Reiche sich befindet (28) im Gegensatz zu dem Ort, wo Abr. und Laz. sich befinden, wie groß auch der Unterschied der Lage der Einen wie der Andern ist oder, wie es wiederum in Form einer räumlichen Vorstellung (26) ausgedrückt ist, wie groß der gähnende Abgrund sein mag, der die Gerechten von den Gottlosen scheidet. Darum wird auch, daß der Reiche sich in Qualen befand (23), selbständig neben der Angabe, daß er sich im Hades befand, zum Ausdruck gebracht. Was Jesus weiterhin von seinem Gespräch mit Abr. berichtet, dient jedenfalls nicht dem Zweck, den Pharisäern, zu denen er redet, oder gar seinen Jüngern, die anwesend waren, die Geheimnisse des Jenseits zu enthüllen, sondern schafft, wie in seinen übrigen Gleichnissen, aus Anschauungsformen, die seinen Hörern geläufig waren, eine erdichtete Erzählung, welche ihnen anschaulich und fühlbar machen soll, was ihrer wartet, wenn sie mit dem Stolz als Abrahamssöhne und mit dem Schein gewissenhafter Anhänglichkeit an Gesetz und Propheten die Gesinnung und Lebenshaltung des reichen Mannes verbinden.

Da der Reiche von seinem Platz im Hades aus, der vom Aufenthaltsort Abr.'s weit entfernt (23 cf 26), aber doch für Auge und Stimme erreichbar vorgestellt wird, den Laz. in Abr.'s Schoß erblickt, regt sich in ihm die Hoffnung, daß ihm wenigstens eine vorübergehende Linderung des Durstes zu teil werden könne [19]), der ihn in der ihn umwallenden Glut peinigt. Nicht an Laz., den er in seinem Elend hat liegen lassen, sondern an Abr., den er als Israelit meint seinen Vater nennen zu dürfen und dreimal so nennt (23. 27. 29), richtet er die Bitte um Erbarmen, wie es vom Vater zu erwarten ist (Ps 103, 13), und in einem von Mitleid schmerzlich bewegten Tone redet ihn Abr. als sein Kind an cf 15, 13. Aber einen Trost hat er nicht für ihn, sondern zeigt ihm zuerst (25), daß ihm nichts Unbilliges widerfährt. Er soll sich daran erinnern, daß er sein Gutes d. h. die Dinge, die er als Güter ansah und begehrte [20]), während seines Lebens empfangen hat und Laz. solches,

---

Dorthin kommen auch die Frommen Gen 37, 35; 2 Sam 28, 19, nur nicht für immer wie die Gottlosen Ps 49, 15—21, also auch Jesus, so gewiß er gestorben ist AG 2, 24. 27. 31. Den die Gerechten aufnehmenden, als Ort vorgestellten Teil der Totenwelt nennt Jesus das Paradies (= jüdischem גַּן־עֵדֶן) Lc 23, 43. Der „Ort der Qual" ist nicht schlechthin dasselbe mit der γέεννα (τοῦ πυρός) Lc 12, 5; Mt 18, 8f.; denn in diese werden die Gottlosen erst durch das allgemeine Gericht gebracht cf Mt 13, 43; 23, 33; 25, 41. 46; Ap 20, 10. — Daß die apostolische Gemeinde anders als Jesus hier vom Jenseits redet, bedeutet nicht eine Weiterentwicklung des Gedankens, sondern beruht auf der tatsächlichen Überwindung des Todes durch Jesus.

[19]) Die der poetischen Sprache angehörige Konstr. βάπτειν ὕδατος „mit Wasser benetzen, waschen" (cf Kühner-Gerth I, 357 A 4; Buttmann Ntl. Gr. S. 48) ist in ℵ durch ὕδατι verdrängt.

[20]) Cf 6, 24; Mt 6, 2 Bd I³, 264 A 5. Vor τὰ ἀγαθά haben Mn

was für jedermann ein Übel ist; jetzt dagegen wird umgekehrt der in Abr.'s Schoß ruhende Laz. (s. A 20) über alles Leid, das er auf Erden erfuhr, getröstet, der Reichgewesene aber leidet Schmerz. Dazu kommt als ein Zweites (26), was es auch dem Mitleidigsten unmöglich macht, die Bitte des Reichen zu erfüllen, das ist die unüberschreitbare Kluft zwischen dem Aufenthaltsort der Frommen und der Gottlosen in der Totenwelt. Unter der Wucht dieses durch seine eigene schmerzliche Erfahrung bestätigten Beweises für die Unerfüllbarkeit seiner ersten Bitte, hört der Mann überhaupt auf, für sich etwas zu erbitten [21]). Er bittet (27. 28) um Sendung des Laz. in seines Vaters Haus, damit dieser als ein Zeuge der Zustände in der Totenwelt seine noch lebenden 5 Brüder vor seinem Schicksal warne. Als (29) Abr. ihm auch diese Bitte verweigert, weil seine Brüder Moses und die Propheten d. h. die heiligen Schriften (cf 16) haben und nur auf diese zu hören brauchen, um dem Schicksal des ihnen in den Tod vorangegangenen Bruders zu entgehen, widerspricht er (30), weil er meint, daß ein Bote aus der Totenwelt bei jenen ausrichten werde, was Moses und die Propheten bei ihm selbst nicht ausgerichtet haben, daß sie nämlich von ihrem gottvergessenen Leben sich bekehren. Durch nichts deutet er an, daß er als Voraussetzung der erbetenen Sendung des Laz. aus der Unterwelt zu den auf Erden Lebenden, im Unterschied von der Sendung desselben aus dem Schoß Abr.'s an den Ort der Qual (28), eine Wiederbelebung und Auferweckung des Verstorbenen begehre, obwohl dies nicht ganz außerhalb des Gesichtskreises damaliger Juden lag (cf 9, 7). Es ist daher wahrscheinlicher, daß er an ein gespenstisches Wiedererscheinen denkt [22]). Daß Abr. an eine

(Adamant. p. 76, 29; 80, 2), Orig. lat., X *I J* ..., b, S^3 *σύ* (cf auch A. der dies hinter *σοῦ* stellt), wenig glaubwürdig, weil Mn, Orig., b u. die anderen Lat dafür om. *σοῦ* hinter *ἀγαθά*, wohingegen Sd (Forsch I, 176 n. 6) Ss S^1Sh hinter *κακά* + *αὐτοῦ*. Sehr wahrscheinlich dagegen ist mit Mn (Adam. p. 76, 31; 80, 3, lat. *hic.* u. *iste*), und fam. 1 *ὧδε* statt *ὧδε* zu lesen (cf zu Sd Forsch I, 177 A 7? vielleicht auch S^1Sh *ὧδε* und außerdem noch *ὧδε*?). Während in 25ª die Personen nicht zu einander in Gegensatz gestellt sind (es heißt vielmehr *καὶ Λάζαρος ὁμοίως*), geschieht dies 25ᵇ (*οἱ δέ*). Darum ist auch *ὧδε* oder ein Ersatz dafür erforderlich und dagegen eine Hervorhebung des Ortes neben der Zeit (*νῦν*), die für beide die gleiche ist, unveranlaßt. Das abgesehen von der Formel *τάδε λέγει* im NT nur noch Lc 10, 39 zu findende *ὧδε*, in seiner ursprünglichen Bedeutung „der (dieser) hier" (Kühner-Gerth I, 641. 643), ist hier vorzüglich am Platz; denn es heißt „der hier in meinem Schoß ruhende Lazarus", und die Vertauschung von *ὧδε* und *ὧδε* ist ein leichtester Fehler cf 1 Kr 4, 2.

[21]) Mn om. *εἶπεν δέ* v. 27 l. l. 76, 34, lat. p. 79, 1 durch ein eingeflicktes *inquit* ersetzt. Der gleiche Fall stärker bezeugt 7, 41 oben S. 324 A 24.

[22]) Cf 2 Sam 28, 11—19. Weil die Auferstehung aus dem Tode der Endzeit angehört (Lc 14, 14 f.; 20, 33—36; Jo 11, 24) sind die, welche an die Auferstehung Jesu nicht glauben mögen, wenn sie von dieser hören, eher geneigt an eine Geistererscheinung zu glauben, Lc 24, 37; AG 23, 9.

wirkliche, aber in diesem Fall ebenso unmögliche wie nutzlose Rückkehr eines Verstorbenen zu den Lebenden denkt, zeigt sein Schlußwort (31): „Wenn sie auf Moses und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht.“ Kann dieser Wechsel der Anschauung[23]) nicht dem Zweck dienen, gegenüber der abergläubischen Vorstellung des Reichen den echt jüdischen Glauben an die Totenauferstehung zu bezeugen, so erklärt er sich auch nur daraus, daß Jesus, indem er Abr. so sprechen läßt, seiner eigenen Auferstehung gedenkt. Zu seinen Jüngern hatte er davon längst als von einer sicheren Tatsache der Zukunft geredet (9, 22), und zum Volk in parabolischem Ausdruck (11, 29 f. cf Jo 2, 19—21). Er hatte den Phar. auch in Aussicht, gestellt, daß nach seiner Tötung in Jerusalem (13, 32 ff.) andere Prediger des Ev's zu ihnen gesandt werden, aber ebensowenig Glauben bei ihnen finden und daher teilweise gleiches Schicksal haben werden (11, 49 cf 12, 2—5). Hier spricht er von der Auferstehung eines Toten, dessen Zeugnis die der Schrift Ungehorsamen nicht annehmen werden, als von einer möglichen Tatsache der Zukunft (*ἐὰν . . ἀναστῇ*). An wen anders könnte er dabei gedacht haben, als an sich selbst?

Der reiche Mann ist nicht darum an den Ort der Qual gekommen, weil er reich war, sondern, wie er selbst mittelbar bezeugt (30), weil er sich nicht bei Lebzeiten von seinem gottvergessenen Leben bekehrt hat, oder wie Abr. bezeugt (29. 31), weil er nicht auf Moses und die Propheten gehört, dem in der hl. Schrift niedergelegten Willen Gottes nicht gehorcht hat. Das AT verbietet weder das Reichsein noch den frohen Genuß der irdischen Güter; aber es fordert neben der Liebe zu Gott vor allem die tätige Nächstenliebe, an welcher dieser Reiche es gegenüber dem Armen an seiner Tür, der doch wahrlich sein Nächster gewesen (cf 10, 29), völlig hat fehlen lassen. Darnach versteht sich auch von selbst, daß Laz. nicht darum, weil er arm war und ein leidensvolles Leben geführt hatte, in Abr.'s Schoß getragen worden ist. Wie in dem Gleichnis 16, 8 der Fall gesetzt war, daß diejenigen, welche die

[23]) Dieser Unterschied wurde vielfach verwischt. Mn schrieb 31 *ἄν τις ἐκ νεκρῶν ἀπέλθῃ* (wie 30 *ἐάν τις ἐκ νεκρῶν πορευθῇ*). Dasselbe mit *πρὸς αὐτούς* die alten Lat und Sd nach Afraat p. 383. Einen Mischtext bietet D *ἀναστῇ καὶ ἀπέλθῃ πρὸς αὐτούς* cf Iren. IV, 2, 3 *siquis a mortuis resurgens ad eos eat.* Da Jesus nach dem echten Text nichts davon gesagt hat, daß der von den Toten Auferstandene die Brüder des reichen Mannes oder, ohne Bild zu reden, die ungläubigen Juden und insbesondere die Phar. besuchen werde, so fällt auch der von Hofmann gegen obige Deutung geltend gemachte Grund dahin, daß Jesus nach seiner Auferstehung nur seinen Jüngern, nicht den Phar. erschienen sei. Trotzdem ist es das Zeugnis Jesu, welches die Apostel auf grund seiner Auferstehung dem ganzen Volk weiter bezeugt haben, ohne bei der Mehrheit des Volks und der pharis. Partei Glauben zu finden cf Einl II³, 161 f.

Kinder des Lichts durch freigibigen Gebrauch ihres Besitzes sich zu Freunden machen sollen, gleichfalls Kinder des Lichtes sind (s. oben zu 16, 8f.), so verstand sich für jeden Phar., der diese Parabel hörte, von selbst, daß der von Engeln in Abr.'s Schoß getragene Arme ebendeshalb ein frommer Abrahamssohn gewesen sein müsse. Dies eigens auszusprechen war um so weniger veranlaßt, da nach Zweck und Anlage des Gleichnisses nicht der Arme als Vorbild, sondern der Reiche als abschreckendes Beispiel auf die Hörer wirken sollte.

12. Ernste Blicke in die Zukunft der Gemeinde 17, 1—10. Mit *εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, diesmal ohne ein *καί*, welches 16, 1 die folgenden Reden mit der vorangehenden Rede an die Phar. als eine unmittelbar sich anschließende Ergänzung derselben verband, geht Lc zu einer Reihe von Aussprüchen Jesu über, welche in einen inneren Zusammenhang mit den teils an die Phar., teils an die Jünger gerichteten Ansprachen in 15, 2—16, 31 zu bringen, nicht gelingen will. Um so berechtigter scheint die Annahme, daß die seit 15, 1 ununterbrochen fortgehende Verhandlung ohne längere Unterbrechung und wesentliche Veränderung der Sachlage sich angeschlossen hat, und daß Lc, weil ihm dies so überliefert war, eben dadurch sich bewogen sah, auch diese noch an demselben Tage gesprochenen Worte Jesu hier anzuschließen. Daß sie an die Jünger und nicht mehr wie 16, 15—31 an die Phar. gerichtet wurden, bestätigt ihr Inhalt, durfte aber doch nicht dem Leser zu erraten überlassen werden. Es ist aber auch unwahrscheinlich, daß Jesus so ganz auf die innersten Angelegenheiten der Jüngerschaft bezügliche Lehren und Weisungen vor den Ohren seiner Gegner den Jüngern vorgetragen haben sollte[24]). Die Phar. hatten 15, 2—32; 16, 15—31 genug zu hören bekommen, worauf sie mit nichts anderem als mit Zeichen der Mißbilligung (15, 2) und des Spottes (16, 14) zu antworten wußten, und was sie veranlassen konnte, den Kampfplatz zu räumen, während der engere und weitere Kreis der Freunde und der Jünger um Jesus geschart blieb (cf 15, 1; 16, 1). Es kann aber nicht ein zweckloser Wechsel des Ausdrucks sein, daß die Hörer 16, 1 als die Jünger bezeichnet werden und dagegen v. 5 die Apostel mit diesem seit 9, 10 (cf 8, 1; 9, 1 die Zwölf) nicht wieder gebrauchten Titel redend eingeführt werden. Sie bilden als die mit dem Beruf der Predigt (5, 10; 6, 13; 8, 1; 9, 1) und der Gemeindeleitung (12, 42—48[b]) Betrauten den engsten Kreis um Jesus, die Menge der ihm anhängenden, wenn auch nicht

[24]) Dies müßte Mn angenommen haben, wenn Tert. IV, 35 genau nach dessen Text die Wiedergabe von 17, 1—2 mit den Worten eingeleitet hat: *Conversus ad discipulos „vae" dicit auctori scandalorum* cf Lc 7, 9; 10, 23.

stetig ihm nachfolgenden Schüler den weiteren (6, 17), von welchen in diesem Fall die in großer Zahl anwesenden Zöllner (15, 1) auszuschließen kein Grund vorliegt.

Zuerst (17, 1) erklärt Jesus es für unmöglich, das Vorkommen von Ärgernissen gänzlich zu verhüten [25]), ruft aber ein Wehe aus über den, durch den sie entstehen. Daß dies nicht ein Ruf der Klage über Abwesende (10, 13), sondern eine Warnung der angeredeten Jünger ist, und daß es sich um seelengefährliche Anstöße handelt, welche ein Jünger dem anderen durch Tun oder Lassen, durch irreführende Rede oder schlechtes Beispiel bereiten kann [26]), zeigt der Satz (2): „Es ist besser für ihn, wenn ein Mühlstein ihm um den Hals hängt und er ins Meer geworfen ist, als daß er einen von diesen Kleinen ärgert." Da vorher nichts von Kleinen verlautet, muß *τούτων* auf anwesende Personen hinweisen, und *μικροί* können diese nur heißen im Vergleich zu anderen Angehörigen desselben Kreises [27]). Es gibt Große und Kleine innerhalb der Jüngerschaft überhaupt und des in jener Stunde um Jesus gescharten Hörerkreises, solche, die an Reife der religiösen und sittlichen Entwicklung oder auch an Begabung und darum auch an beruflicher Aufgabe den Andern voraus sind (cf 12, 48 oben S. 611 f.), und solche, die hinter jenen zurückstehen. Die letzteren sind besonders der Gefahr ausgesetzt, durch Rücksichtslosigkeit und Verfehlungen der Großen in ihrer Entwicklung geschädigt und geradezu in Unglaube und Sünde gestürzt zu werden. Auf um so mehr liebevolle Rücksicht seitens der Großen haben diese Kleinen An-

---

[25]) *ἀνένδεκτος* ebenso wie das sehr gebräuchliche unpers. *ἐνδέχεται* „es ist möglich" (Lc 13, 33) in der Bibel nur einmal bei Lc. Die befremdliche Konstruktion mit *τοῦ μή* c. infin. erklärt man wohl am besten durch die hereinspielende Vorstellung einer Absicht des Verhinderns (cf Lc 4, 42; AG 14, 18; ohne *μή* Rm 15, 22) cf Winer § 44 a. E. Das *τοῦ*, welches wenige Hss hier, mehrere AG 10, 25 weglassen, ist ebenso pleonastisch wie das *μή*.

[26]) Über *σκάνδαλον* und *σκανδαλίζειν* cf Bd I³, 236 f. A 4; 425. — Die Parallelen zu Lc 17, 1. 2 finden sich in umgekehrten Ordnung Mt 18, 7 (fehlt bei Mr) u. 18, 6 (= Mr 9, 42), angehängt an die Aufstellung eines Kindes als Vorbild für die ehrgeizigen Apostel Mt 18, 1—5 = Mr 9, 33—37 = Lc 9, 46—48. Daß diese Verbindung bei Mt nicht den tatsächlichen Zusammenhang wiedergibt, ist nicht nur darum wahrscheinlich, weil Lc die Sätze hierher und nicht zu 9, 46—48 (auch Mr 9, 42 nicht unmittelbar hinter 9, 37) stellt, sondern auch darum, weil der Übergang von dem wirklichen Kinde zu den Kleinen unter den Glaubenden bei Mt etwas Künstliches hat. Im Ausdruck weicht Lc v. 1 von Mt 18, 7 weit ab, in v. 1 steht er dem Mr 9, 42 viel näher als dem Mt 18, 6. Bemerkenswert ist das klass. *λυσιτελεῖ* (im NT nur hier, Tob 3, 6) statt *καλόν ἐστι* Mr oder *συμφέρει* Mt in ähnlicher Konstruktion.

[27]) Cf Mt 18, 6. 10. 14 = *ὁ μικρότερος* Lc 7, 28; 9, 48, anders Mt 10, 42 Bd I³, 419. Dem Unterschied der Großen und der Kleinen in der Jüngerschaft entspricht einigermaßen derjenige der Starken und der Schwachen bei Pl Rm 14, 1—15, 1; 1 Kr 8, 7—13; 9, 22; 12, 22.

spruch. Das hierauf (3a) folgende προσέχετε ἑαυτοῖς kann jedenfalls nicht ein das Vorige abschließendes *cavete vobis* sein und den Sinn einer Warnung vor der Sünde des σκανδαλίζειν haben. Denn abgesehen davon, daß es nach dem Wehe von v. 1 und dem furchtbar ernsten Urteil von v. 2 wahrlich keiner weiteren Warnung bedurfte, wäre diese von einer unglaublichen Mattigkeit und Undeutlichkeit des Ausdrucks. Προσέχειν mit oder ohne ἑαυτῷ (-τοῖς) gewinnt die Bedeutung „sich vor etwas hüten, von etwas fern oder frei halten" immer nur dadurch, daß das, wovor einer sich hüten soll, in der einen oder anderen Form beigefügt ist[28]); ohne dies aber heißt es mit ἑαυτῷ und anderen Dativen: einer Person oder Sache seine Aufmerksamkeit schenken, sie in Obacht nehmen, insbesondere auch, um sie vor Schaden zu schützen cf AG 20, 28. Bleibt man aber bei der herkömmlichen Fassung von ἑαυτοῖς, so ergibt sich doch wieder der Sinn einer mattherzigen und unbestimmten Warnung („nehmt euch in Acht, seid auf der Hut"), die zum Folgenden noch weniger paßt als zum Vorigen. Beachtet man aber, daß v. 1—2 ebenso wie v. 3b—4 von einem Verhalten des Jüngers zum Jünger die Rede ist, so ergibt sich von selbst die dem Lc geläufige reciproke Bedeutung des Reflexivs (ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις)[29]). „Habet Acht auf einander" im Gegensatz zu liebloser Gleichgiltigkeit, sagt Jesus und macht damit einen natürlichen Übergang von der vorigen Warnung vor rücksichtsloser und todeswürdiger Schädigung des Bruders zu den folgenden Mahnungen: (3b) „Wenn dein Bruder gesündigt hat, weise ihn ernst zurecht, und wenn er sich bekehrt, vergib ihm. (4) Und wenn er 7 mal am Tage gegen dich sündigt und zu dir zurückkehrt und spricht: ‚ich ändere meinen Sinn' (d. h. es reut mich), sollst du ihm vergeben." Ist der so zu übersetzende Text der ursprüngliche[30]), so wird deutlich unterschieden die sündige Verirrung eines Bruders, welche es dem Andern zur

---

[28]) Lc 12, 1; 20, 46; 21, 34; Mt 6, 1; 7, 15; 10, 17 cf AG 5, 35.

[29]) Am häufigsten πρὸς ἑαυτούς Lc 20, 5; 22, 23; wechselnd mit μετ' ἀλλήλων 23, 12; Mr 12, 7; Jo 7, 35; ἐν ἑαυτοῖς Mt 21, 38; 1 Th 5, 13, wahrscheinlich auch Lc 7, 49 s. oben S. 328 A 31, εἰς ἑαυτούς Lc 22, 17; ἑαυτούς Kl 3, 16 (= Eph 5, 19 ἑαυτοῖς), ἑαυτοῖς Eph 4, 32 = Kl 3, 13 (wechselnd mit ἀλλήλων).

[30]) So ℵ A B L Ψ fam[1] . . ., Mn, Clem. paed. III, 91, 1, Sc Ss (dieser aber om. εἰς σέ v. 4) Sh S[1] S[3], Sah Kop, a b ff[2] . . . Vulg, Got: hinter ἁμάρτῃ, add. εἰς σέ D N Ol X . . ., c e q. Hiernach will immer wieder erwogen sein, ob Mt 18, 15 nicht doch mit ℵ B εἰς σε zu streichen ist s. dagegen Bd I[3], 577 A 37. Es kann hier die verwickelte Frage nicht aufs neue untersucht werden, wie Tatian diese Perikope mit Mt 18, 15—22 in eins verarbeitet hat. Nur soviel scheint nach Diat. arab. p. 48 und Afraat p. 35 sicher, daß er das Wort Jesu Lc 17, 4 als Veranlassung der Frage des Pt Mt 18, 21 aufgefaßt hat cf Forsch I, 168 ff.; GK II, 547 und über die ähnliche Kombination im Hebräerev GK II, 693. Möglich ist, daß Jesus Prov 24, 16 im Sinn gehabt hat.

Pflicht macht, ihm mit strengen Worten ins Gewissen zu reden und erst dann, wenn jener in folge dessen sich von seiner Sünde bekehrt, ihm zu vergeben, und eine gegen die Person des Angeredeten gerichtete Versündigung eines Mitjüngers, welche der von ihm Beleidigte oder Geschädigte ihm vergeben soll, sowie jener aus eigenem Antrieb sie bereut und mit der Bitte um Verzeihung zu ihm zurückkehrt. Dann aber ist durch die Forderung, daß der Gekränkte 7 mal an einem einzigen Tage bereit sein soll, Verzeihung zu gewähren, der Gedanke ausgedrückt, daß der Umstand, daß die Sünde eines Mitjüngers den angeredeten Jünger persönlich betroffen hat, ihn nur um so bereitwilliger machen soll, ihm zu vergeben.

Wenn nun hierauf (5) mit *καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ* eine Bitte der Apostel eingeleitet wird, die Jesus in ununterbrochener Rede (6—10) beantwortet, so verbürgt das *καί* an sich nicht, daß sich dieses Gespräch unmittelbar an 1—4 angeschlossen hat. Es ist dies aber doch das allein Wahrscheinliche, erstens darum, weil die Bitte ohne jede Angabe einer Veranlassung sehr verwunderlich wäre (cf dagegen 9, 24); zweitens aber auch darum, weil die seit 9, 10 nicht mehr vorgekommene Benennung *οἱ ἀπόστολοι* statt des von da an 12 mal und eben erst 17, 1 von Lc gebrauchten *οἱ μαθηταί* eine unverständliche Ausnahme bilden würde (s. vorhin S. 590). Es werden demnach die 12 Apostel durch die an die viel größere Schar der Jünger gerichtete Ansprache (1—4), insbesondere durch v. 3 an ihr besonderes, verantwortungsvolles Amt erinnert worden sein. Sie sollen ja in Zukunft in besonderem Sinne Knechte Jesu, nämlich Haushalter und Aufseher über das übrige Gesinde ihres Herrn (12, 41—48; 19, 12—26; 22, 32; Mt 16, 19), wir dürfen auch sagen, Hirten der kleinen Herde sein (s. unten A 34 zu v. 7). Wenn sie hörten, daß auch innerhalb der Jüngerschaft Skandala nicht ausbleiben können, so konnte ihnen wohl bange werden um ihre Befähigung für diesen Beruf; und wenn allen Hörern der vorigen Rede gesagt wurde: „Habt Acht auf einander," so hörten sie heraus: „Habt Acht auf euch selbst und auf die Herde" (AG 20, 28). Daher ihre Bitte: „Herr, lege uns Glauben bei", d. h. gib uns mehr Glauben, als wir haben. Sie bitten aber, wie ihre Worte selbst [30a]) und vollends die Antwort Jesu zeigen, nicht um Erweckung oder Stärkung des seligmachenden Glaubens an Gott und an das von Jesus gepredigte Ev, sondern um ein reicheres Maß jener die Sicherheit des Handelns bedingenden Zuversicht zu Gottes Mitwirkung, welche Paulus unter

[30a]) Vor allem die Artikellosigkeit von *πίστις* cf Mr 4, 40; 11, 22; AG 14, 9 und dagegen *ἡ πίστις* Lc 18, 8; AG 15, 8; 16, 5. Aber auch die durch *προστιθέναι* gegebene Vorstellung von einer stückweise erfolgenden Verleihung paßt nicht auf den Heilsglauben.

dem Namen *πίστις* zu den für das Leben und Gedeihen der Gemeinde erforderlichen *χαρίσματα* rechnet 1 Kr 12, 9; 13, 2; cf Rm 12, 3. 6. Von dieser Gabe hatten die Ap. und auch andere Jünger längst starke Proben gegeben (9, 6; 10, 17—20), aber auch manchmal erfahren, daß sie ihnen versagte (8, 25; 9, 40 f.). Darum bitten sie den Herrn, der ihnen aus seinem vollen Besitz des wundertätigen Glaubens einen Anteil an der hierauf beruhenden „Kraft und Vollmacht" verliehen hatte (9, 1; 10, 19), um weitere und reichlichere Mitteilung dieses Glaubens für ihr zukünftiges berufliches Wirken in und an der Gemeinde. Aber liegt nicht in dieser Bitte selbst ein Bekenntnis, daß es in diesem Augenblick mit dieser Art des Glaubens bei ihnen schwach bestellt war? Jesus jedenfalls hat so geurteilt, wenn die sprachliche Fassung seiner Antwort seinen Gedanken treu wiedergibt mit den Worten (6): „Wenn ihr Glauben habt[31]) (so klein) wie ein Senfkorn, würdet ihr zu diesem Maulbeerbaum sprechen: ‚werde entwurzelt und ins Meer gepflanzt', und er würde euch gehorchen." In ihrem Kleinmut, der auch durch ihre Bitte hindurchklingt, können sie jetzt nicht so sprechen, und wenn sie es trotzdem versuchen wollten, würden sie in den Wind reden[32]). — Auf die zukünftige Berufsarbeit der Ap. bezieht sich auch, was Jesus in parabolischem Ausdruck hinzufügt (7): „Wer aber von euch, der einen mit Pflügen oder Viehweiden beschäftigten Knecht hat, wird, wenn jener vom Feld heimkommt, ihm sagen: ‚komm sofort her und setze dich zu Tische'[33])?

---

[31]) Gegen das überwiegend bezeugte *εἰ ἔχετε* kann das wegen der Form des Nachsatzes scheinbar korrekte *εἰ εἴχετε* (D E . . ., vereinzelt auch *ἐὰν ἔχητε*) nicht aufkommen. Wir haben also hier einen der häufigen Fälle des Gebrauchs von *εἰ* c. ind. praes. für Bedingungen, deren Wirklichkeit der Redende keineswegs gelten läßt (Mt 12, 26; 2 Kr 11, 4; Gl 5, 11), nur daß hier das textkritisch sichere zweimalige *ἄν* in dem zweiteiligen Nachsatz die Nichtwirklichkeit auch der Bedingung außer Zweifel stellt. In sonst ähnlichen Fällen Jo 8, 39; 14, 28 ist entweder das Praes. im Bedingungssatz oder *ἄν* im Nachsatz anfechtbar, und letzteres kann überall fehlen cf Kühner-Gerth I, 215; II, 466 f.; Buttmann Gr. S. 194; Blaß 210.

[32]) Cf Bd VI, 541 f. A 26; 544 A 31 zu Rm 12, 3. 6. — An den drei Stellen, wo der wesentlich gleiche Gedanke vorliegt Mt 17, 20 (ohne Parallele im gleichen Zusammenhang Mr 9, 28 f.; Lc 9, 40 f.); Mt 21, 21 = Mr 11, 23 (cf auch 1 Kr 13, 2) steht statt des Maulbeerbaums ein Berg, und Mt 17, 20; 21, 21 *ἐάν*, Mr 11, 23 *ὃς ἄν* mit Fut. im Nachsatz (s. vorige A) liegt also eine Verheißung vor. Es steht nichts der Annahme entgegen, daß Jesus einen Spruch dieser Art mehrmals gebraucht hat, wie auch Mt kein Bedenken trug, ihn wie andere Sprüche z. B. 9, 13; 12, 7 zweimal von Jesus gesprochen sein zu lassen.

[33]) Das *δέ* bezeichnet hier nur den Übergang zu einer anderen Seite des Gegenstandes. Das im Vergleich mit der korrekten Satzbildung in 11, 5; 12, 25; 14, 28. 31 pleonastische *ὅς* vor *εἰσελθόντα* (vollends unerträglich gemacht in D durch ein *μή* = d *numquid*) wurde von den Übersetzern mit Recht umgangen: Ss Sc S[1] „und wenn er kommt", i q r *cui*. — *εὐθέως* ist nicht als nachhinkendes Adverb zu *ἐρεῖ*, sondern zum folgenden zu

(8) Wird er ihm nicht vielmehr sagen: ‚bereite mir, was ich zu Abend essen soll und schürze dich auf und bediene mich, bis ich gegessen und getrunken habe, und hernach iß und trinke du'. (9) Weiß er etwa seinem Knecht Dank dafür[34]), daß er das ihm Aufgetragene getan hat? (10) So auch ihr, wenn ihr alles euch Aufgetragene getan habt, sprechet: ‚wir sind unnütze Knechte; was wir verpflichtet waren zu tun, haben wir getan'." Zur Erklärung des früh anstößig befundenen[35]) Attributs *ἀχρείους*, welches ich in Ermangelung eines ganz zutreffenden Ausdrucks nach Luther und den meisten alten Übersetzern durch „unnütz" wiedergebe, dient erstens, daß nicht Jesus oder der Herr in der Parabel die Knechte, die alle seine Befehle ausgeführt haben, so beurteilt, sondern diese sich selbst; und zweitens, daß diese Selbstbeurteilung aus dem Gegensatz zu dem Anspruch auf eine besondere Anerkennung und Ehrung der einfachen Pflichterfüllung durch den Herrn verstanden sein will als Ausdruck der Anspruchslosigkeit, der es Freude und Ehre genug ist, dem Herrn dienen zu können (cf Mt 19, 27—20, 16). Die Benennung als *δοῦλοι ἀχρεῖοι*, die anderwärts einen faulen und pflichtvergessenen Knecht trifft[36]), und die darin liegende Abweisung jedes Anspruchs auf Anerkennung treuer Pflichterfüllung behält ihr Befremdliches, zumal

---

ziehen. — Da die Frage in v. 7 dem verneinenden Satz gleichkommt, kann mit einem *ἀλλά* = „sondern" die Frage von v. 8 angeschlossen werden.

[34]) Obwohl *χάριν ἔχειν*, ähnlich wie *χ. εἰδέναι*, nicht wie *χ. ἀποδιδόναι, διδόναι* u. dgl. geradezu heißt „Dank abstatten" oder „Dank sagen", so bezeichnet es doch tatsächlich sehr oft die in Worten oder auch Taten sich äußernde Dankbarkeit Hb 12, 28; 1 Tm 1, 12; 2 Tm 1, 3; 2 Makk 3, 33. So hier; ein *χάριν ἔχειν* wäre es, wenn der Herr so verführe, wie es nach v. 7 kein Herr tut. Dieselbe Vorstellung vom Dank als Anerkennung nicht selbstverständlicher Leistungen zeigt sich Lc 6, 32—35 oben S. 292. Übrigens ist bemerkenswert, daß hier die zukünftige Berufsarbeit der Ap. unter dem doppelten Bilde des Ackerbaues und der Hirtenarbeit dargestellt wird, wie 1 Kr 9, 7—12; 1 Tm 5, 18; 2 Tm 2, 6. Das Bild der Erntearbeit auch Lc 10, 2 = Mt 10, 37 f.; Jo 4, 38, das der Hirtenarbeit Jo 10, 9; 21, 15 und dazu Lc 12, 32.

[35]) Mn hat jedenfalls v. 10[b] von *λέγετε* an, wahrscheinlich aber 7—10 getilgt. Ss om. *ἀχρεῖοι*, gewaltsam genug, aber nicht geistlos: „Knechte sind wir, die als solche ihres Herrn Befehle auszuführen haben" cf Rm 6, 16. Sc übersetzt das Wort durch ein Derivat von כפר kehren, also etwa „Kehricht" cf 1 Kr 4, 13 (wo jedoch S[1] anders übersetzt), S[1] כפרא hier und Mt 25, 30. Die Lat a—Vulg *inutiles*, nur e u. Cypr. ep. 33, 2 (so auch test. III, 51 herzustellen) *supervacui*.

[36]) So Mt 25, 30, dafür Lc 19, 22 *δοῦλε πονηρέ*. In gleichem Sinn gebraucht Kaiser Trajan in einem urkundlich aufbewahrten Gespräch mit alexandrinischen Juden in bezug auf diese *ἀχρείους δούλους* (ed. Wilcken, Hermes 1892 S. 469 Z. 1. Näheres über diese Papyrusurkunde bei Schürer I[4], 65 f.) — 2 Sam 6, 22 *ἀχρεῖος ἐν ὀφθαλμοῖς σου* (hebr. שפל), Ep. Jerem. 17 al. 15 (cod. Alex. dafür *ἄχρηστος*) unbrauchbar von einem zerbrochenen Gefäß.

wenn man bedenkt, daß Jesus in einem anderen Gleichnis den treuen Knechten eben das in Aussicht stellt, was er in dem hiesigen Gleichnis als etwas ganz Unerhörtes und Ungehöriges hinzustellen scheint (Lc 12, 37). Der mannigfaltige Gebrauch des Wortes, das nicht geradezu mit *ἄχρηστος* und *δύσχρηστος* zusammenfällt, dürfte es gestatten, ihm hier die Bedeutung „entbehrlich" beizumessen [37]). Für unentbehrlich und unersetzlich soll kein Knecht des Herrn sich halten.

13. Der dankbare Samariter 17, 11—19. Während in c. 14, 1—17, 10 jede geographische Angabe und sogar jede Andeutung über die Orte der Handlungen und Reden fehlt und nur einmal (14, 25) beiläufig von einer Ansprache bemerkt wurde, daß die Volkshaufen, an welche Jesus sie richtete, ihn auf einer Wanderung begleiteten, wird die folgende Erzählung wieder einmal wie 9, 51 und 13, 22 durch die Bemerkung eingeleitet, daß das Ereignis sich bei Gelegenheit einer Reise Jesu nach Jerusalem zugetragen habe, außerdem aber noch die genauere Angabe hinzugefügt, daß Jesus zwischen Samaria und Galiläa reiste, d. h. daß er einen Weg einschlug, der eine Zeit lang an der Grenze der beiden Landschaften hinlief [38]). Dazu tritt endlich noch die dritte

---

[37]) Cf die ältesten Lat vorhin A 35 a. E. Xenoph. memor. I, 2, 4 *ἀχρεῖον καὶ ἀνωφελές* von entbehrlichen und keinem Lebensbedürfnis dienenden Körperteilen wie Nägel, Haare, Schwielen. Da *χρεῖος* in Anlehnung an *χρείαν ἔχειν τινος* (bei Lc im Ev 6 mal, cf aber besonders 1 Kr 12, 21) mit Genitivobjekt heißt „einer Sache bedürfend" und absolut „bedürftig", kann *ἄχρειος* auch das sein, was man nicht nötig hat: *οὐ χρείαν οὐκ ἔχομεν*.

[38]) Hinter *Γαλιλαίας* haben die Lat vor Vulg fast ausnahmslos *et Hiericho*, was wie eine Vervollständigung der hiesigen Ortsangabe zu *διήρχετο* durch die andere in 19, 1 aussieht. Einen Schritt weiter ging Sc: „zwischen den Samaritern und den Galiläern nach Jericho". Dieser letzte Zusatz scheint sachlich nicht einmal unrichtig; denn die Reise, von deren Anfang der Leser schon 9, 51 hörte, führte schließlich durch Jericho nach Jerusalem (19, 1. 28). Weniger unbedenklich war die Vertauschung der Landschaften mit ihren Einwohnern, was die Vorstellung erwecken konnte, daß Jesus seinen Weg mitten hindurch durch die ihn bedrohenden Samariter und Galiläer genommen habe cf Lc 4, 30. Denn dies konnte zu der weiteren Annahme verleiten, daß er zuerst durch die Samariter, dann durch die Galiläer sich hindurchgeschlagen, also auch in dieser Reihenfolge deren Stammesgebiete durchzogen habe, was sich doch nicht mit den Angaben in 9, 51; 13, 22; 18, 31. 35; 19, 1. 11 verträgt, wonach es sich um eine Reise von Galiläa nach Jerusalem, und nicht umgekehrt von Judäa nordwärts durch Samaria nach Galiläa handeln kann. Diese Verwirrung scheint wirklich in Ss und S^{l} Platz gegriffen zu haben. S^{l} bietet nach der überlieferten Schreibung: „Er ging hindurch zwischen den Samaritern nach Galiläa". Ebenso gemeint ist auch wohl Ss, obwohl hier das Pluralzeichen nicht über dem ersten, sondern über dem zweiten Namen steht. Irreführend scheint für diese Syrer gewesen zu sein, erstens die Voranstellung von Samaria vor Galiläa. An sich ist ja die Ordnung, in welcher zwei Gegenstände, zwischen welchen etwas liegt oder vor sich geht, ganz in das Belieben des Schriftstellers gestellt. Für Lc aber lag die von ihm gewählte

Angabe, daß er in ein nicht näher bezeichnetes Dorf kam, wo ihm 10 aussätzige Männer auf der Dorfstraße entgegenkamen. Wie in den beiden früheren Fällen (s. oben S. 350f. 531f. zu 9, 51; 13, 22) liegt auch hier auf der Hand, wozu die geographischen Angaben dienen. Daß Jesus das Grenzgebiet zwischen Galiläa und Samaria durchzog, soll erklären, wie es kam, daß sich unter den 10 Aussätzigen neben 9 Juden auch ein Samariter befand. Die Nennung Jerusalems aber als Ziel der Reise gibt an sich schon dem Leser eine gewisse Antwort auf die Frage, was Jesum veranlaßt hat, diese Straße zu ziehen. Eine befriedigende Antwort erhält der Leser allerdings erst dadurch, daß er sich zugleich an 9, 51—56 erinnert und die hiesige Angabe mit der dortigen verbindet[39]).

Ordnung nahe, weil ihm im Sinn lag, was er 9, 51—56 geschrieben hatte, daß Jesus anfangs die Absicht hatte, durch Samaria nach Jerusalem zu reisen, dann aber durch die Ungastlichkeit der Samariter veranlaßt wurde, einen anderen Weg einzuschlagen, nämlich den auf der Grenzlinie zwischen Samaria und Galiläa nach Peräa. Dazu kam zweitens eine gewisse Zweideutigkeit der Konstruktion von בין (*inter*, nicht *per*) mit folgendem ל cf Nöldeke, Syr. Gr. § 251. Diese Undeutlichkeit der älteren Version haben S^3 und Sh durch die Übersetzung von *διὰ μέσου* mit במצע beseitigt. — Sachlich bedeutungslos sind die griech. Varianten: 1) *διὰ μέσον* oder besser *διάμεσον* ℵ B L Ol, 2) *διὰ μέσου* A N X und die große Masse, 3) *μέσον* D, 4) *ἀνὰ μέσον* oder *ἀνάμεσον* fam[1], Ferr. Von diesen Varianten ist nr. 2 Lc 4, 30 sicher bezeugt (von dort Jo 8, 59 eingetragen); cf ferner Amos 5, 17, genauer und in dem hier erforderlichen Sinn Xenoph. Cyrop. VI, 3, 3. Zu nr. 3 cf Phl 2, 12 (= *ἐν μέσῳ* Lc 2, 46; 10, 3 „inmitten eines großen Kreises" also hier wenig passend). Zu nr. 4 cf Mt 13, 25; 1 Kr 6, 5; Ap 7, 17; Jude 15, 4; 1 Reg 5, 12 und öfter in LXX im Sinne von „zwischen zweien", hier aber zu gering bezeugt. Da nr. 2 in dem hier unbrauchbaren Sinn von *διὰ μέσης τῆς Σαμ.* gedeutet werden konnte, wie denn wirklich so oder ähnlich in einzelnen Min geschrieben steht (s. Tischend. z. St.), so kann nr. 1 Korrektur aus nr. 2 sein und würde, was die Endung anlangt, durch nr. 3 und 4 bestätigt. Es kann nr. 1 aber auch das Ursprüngliche und als schlechtes Griechisch in den jüngeren Hss durch einen Federstrich in das tadellose nr. 2 geändert sein. Es ist *διάμεσον* eines jener von den Atticisten verpönten Composita aus zwei oder mehr Präpositionen oder einer Präposition mit einem als Präposition fungirenden Adverb, wie *μέσον* c. gen. eins ist cf Kühner-Blaß II, 322 A 2; Kühner-Gerth I, 528f.

[39]) Obwohl hier nicht die Geschichte der letzten Reise Jesu von Galiläa nach Jerusalem darzustellen ist, mag doch nützlich sein, kurz das Ergebnis der auf die Örtlichkeiten in Lc 9, 51—17, 11 bezüglichen Beobachtungen zusammenzustellen. Auf die Scene aus dem Anfang der Reise 9, 51—56 folgen 9, 57—62 drei nur sachlich, nicht einmal mit einander, geschweige denn mit der Reise nach Jerus. zeitlich zusammengehörige Vorgänge (oben S. 402f.). In 10, 1—37 ist Peräa der Schauplatz (S. 406f.), 10, 38—42 Bethanien bei Jerus., ein Besuch Jesu, der weder mit dem in Jo 11, 1ff. noch mit dem in Jo 12, 1—9 identisch sein kann, also in etwas frühere Zeit fallen muß. Lc 11, 1—13, 21 fehlen alle Ortsangaben. Die nur teilweise zeitlich unter einander verbundenen Stücke (11, 37; 12, 1; 13, 1) gehören nach Mt und Mr wenigstens teilweise (wahrscheinlich nicht 12, 54—13, 21) in die Zeit des galiläischen Wirkens vor der Reise von 9, 51. In diese langsam vor sich gehende Reise durch Peräa nach

Als Jesus mit der bestimmten Aussicht, in Jerus. an das Ziel seines Erdenlebens zu kommen, von Galiläa aus die Reise dorthin antrat, wollte er anfangs den kürzesten und gewöhnlichsten Weg durch Samaria wählen. Da aber gleich das erste samaritische Dorf, wo er mit seiner Begleitung Quartier nehmen wollte, ihm die Aufnahme verweigerte, gab er die Reise nicht auf, sondern wählte nur einen anderen Reiseweg, nahm zunächst Quartier in einem selbstverständlich nicht weit von jenem samaritischen Dorf, also hart an der Grenze der beiden Stammgebiete gelegenen jüdischen Dorf, um dann mit Vermeidung des samaritischen Gebiets ostwärts an und über den Jordan zu gehen. War z. B. das 9, 52 gemeinte Dorf Ginaea[40]), so führte ihn sein Weg nach Skythopolis eine Zeitlang durch galiläisch-samaritisches Grenzland. Das Dorf, in welchem die Aussätzigen Jesu begegneten, muß ebenso wie dasjenige, in welches er nach der Abweisung seiner Vorboten durch jenes samaritische Dorf sich begab (9, 56), ein jüdisches gewesen sein. Denn was sollte nicht weniger als 9 aussätzige Juden auf einmal bewogen haben, sich auf samaritisches Gebiet zu begeben, wo sie noch weniger als bei ihren Stammesgenossen auf menschenfreundliche Behandlung rechnen konnten. Nur ein vereinzelter Ausnahmefall konnte umgekehrt einen Samariter in die Lage bringen, sich an jüdische Leidensgenossen nahe der Grenze anzuschließen. Als sie Jesum erblicken, bleiben sie in beträchtlicher Entfernung von ihm stehen[41]), weil sie, die einen großen Haufen von Personen ausmachen, deren verunreinigende Nähe man lieber meidet, ihm und seiner Begleitung nicht lästig fallen wollen. Andrerseits müssen sie oder doch der Eine oder Andere von ihnen Jesum sofort erkannt haben, sei es von einer früheren Begegnung her, sei es in folge Mitteilung der Dorfbewohner; und sie müssen von seinen Heilungstaten in Galiläa gehört haben, denen gerade auch Aussätzige ihre Heilung verdankten (5, 12—16; 7, 22). Darum rufen sie aus der Ferne ihn mit Namen und Titel an und bitten um sein Erbarmen. Auch Jesus wartet mit der Antwort nicht, bis sie zu ihm kommen oder er zu ihnen, sondern als er, durch

---

Jerusalem werden wir erst wieder 13, 22—35 cf auch 13, 25 deutlich zurückversetzt, und es ist nicht unmöglich, daß der größte Teil des Inhalts von 13, 22—17, 10 dahin gehört.

[40]) Jos. ant. XX, 6, 1; bell II, 12, 3; III, 3, 4, überall verschieden geschrieben, heute *Dschenin*.

[41]) In v. 12 wurde statt *ἀπήντησαν* (ℵ L N Ql, fam[1], 157) oder *ἀπαντήσαν* (A B X . . .) *αὐτῷ* (om. B L) teils mit leichter Änderung *οἱ ἀπαντήσαντες* (D d e) teils *καὶ ἔστη* (Ss Sc, a b c ff[1] . . .) geschrieben in der irrigen Meinung, daß jenes im Widerspruch stehe mit dem *ἐστηκότες πόρρωθεν*. Man verdarb dadurch die Konstruktion, die auch durch Ausstoßung von *οἱ* (Ss Sc) oder Änderung in *καὶ* (D S[1]) nicht gebessert wurde. Warum B F Ql, 157 *ἀπαντήσαν* st. *ἐστηκότες* schrieben, ist mir dunkel.

ihr lautes Rufen aufmerksam gemacht, sie erblickt, weist er sie an, sich den Priestern zu zeigen, um ihre durch eben dieses Wort Jesu ihnen zugesprochene Heilung feststellen zu lassen. Ob Jesus voraussetzt, daß die Aussätzigen je nach ihrem gewöhnlichen Wohnort zu verschiedenen Priestern, etwa auch der Samariter zu einem Priester seines Stammes, sich begeben werden, und darum von den Priestern in der Mehrzahl redet (cf dagegen 5, 14 s. oben S. 257 f.), mag dahingestellt bleiben. Alsbald, nachdem sie in Vertrauen auf die Weisung Jesu sich auf den Weg gemacht, während sie hingehen, finden sie sich gereinigt. Je weniger Eile es mit dem Gang zum Priester hatte, um so mehr kennzeichnet es die Gesinnung der neun Juden und des einen Samariters, daß nur dieser sich gedrungen fühlt zu Jesus zurückzukehren und vor dessen Ohren laut Gott zu preisen. Wie sehr gerade diese Art des Dankes für die durch ihn selbst vermittelte Heilung die Billigung Jesus findet, zeigt seine Frage der Verwunderung: (18) „Fanden sich (unter den 10 Geheilten) keine (anderen), die umkehrten um Gott die Ehre zu geben (cf 8, 39), außer diesem Mann fremden Stammes“? In der Dankbarkeit für die durch Jesu Vermittlung empfangenen Gaben Gottes wie im Glauben und in der Liebe lassen sich die Juden vielfach durch Samariter und Heiden übertreffen cf 7, 9; 10, 31 ff.

14. Reden über das Kommen des Gottesreichs 17, 20—37. Wie wenig Lc in den mittleren Teilen seines Ev die Absicht verfolgt, eine chronologische Folge der Ereignisse zu geben, und wie unwahrscheinlich es ist, daß er von 9, 51 am Leitfaden eines Reiseberichtes, in welchem mit der Angabe der Reisestationen zugleich auch die Zeitfolge aller Ereignisse und Reden angegeben gewesen wäre, seine Stoffe ordnen wollte, ergibt sich aufs neue auch daraus, daß er in 17, 20—18, 30 kein einziges Mal den Ort der Vorgänge angibt oder auch nur andeutet, und daß die einzelnen Stücke sämtlich der zeitlichen Verknüpfung ermangeln. Wenn wir nicht durch Lc selbst erfahren, sondern nur durch Vergleichung von Lc 18, 15—30 mit Mr und Mt ermitteln, daß diese Stücke der peräischen Wirksamkeit Jesu angehören, so ist nicht ausgeschlossen, daß er 17, 20—18, 14 ebenso auf solches zurückgreift, was der Ankunft in Peräa, ja sogar dem Antritt der Reise dahin (9, 51) voranging, wie er dies in 9, 51—17, 10 mehrmals getan hat (s. oben S. 597 A 39).

Die Frage, welche (eines Tages) von den Pharisäern[12]) an Jesus gerichtet wurde, verrät keine böse Absicht, und auch die

[12]) Φαρισαίων mit Artikel 5, 30; 15, 2 (ohne vorangehende Erwähnung der Anwesenheit solcher wie 5, 21; 11, 53; 16, 14) läßt im Unterschied von 5, 17; 6, 2; 7, 36; 11, 37; 14, 1; 19, 39 an mehr oder weniger beauftragte Vertreter der Partei denken.

Antwort Jesu läßt dies nicht erkennen. Nachdem solange, zuerst von Johannes, dann von Jesus und seinen Jüngern dieses Ereignis als ein nahe bevorstehendes angekündigt, und nur selten in dunkler Rede angedeutet war, daß es eigentlich schon da sei (11, 20), war es mindestens eine verzeihliche Neugier, daß sie von Jesus hören wollten, wann nach seiner Ansicht die auch von den Phar. jener Tage mit Sehnsucht erwartete Gottesherrschaft anbreche (cf 19, 11). Daß damit nicht gemeint war, wieviel in Zahlen auszudrückende Zeit bis dahin verstreichen werde[43]), sondern an welchen geschichtlichen Vorgängen oder Naturerscheinungen man den Eintritt der Gottesherrschaft erkennen werde (cf 12, 54—56; 21, 7), zeigt die Antwort Jesu: „Es kommt die Gottesherrschaft nicht so, daß man als ein Danebenstehender ihr Kommen beobachten (an äußeren Anzeichen es erkennen) kann[44]). Man wird (und kann) auch nicht sagen: siehe hier oder dort ist sie; denn siehe, die Königsherrschaft Gottes ist unter euch vorhanden". Da dies nicht zu den gläubigen Hörern des Ev, sondern zu den Phar. gesagt ist, in deren Herzen nicht Gott, sondern ganz andere Dinge herrschen (11, 39. 44; 12, 1), auch nicht ein allgemeiner Lehrsatz über das Innenleben des Menschen als den eigentlichen Sitz der Gottesherrschaft, so kann ἐντὸς ὑμῶν auch nicht heißen „in eurem Innern", sondern nur „unter euch", „in eurem Bereich, eurer nächsten Umgebung"[45]). Dies zu erkennen und anzuerkennen sollten die Phar. sich angelegen sein lassen, statt nach Zeichen zu fragen, an welchen man im voraus die Enthüllung und volle Entfaltung der Gottesherrschaft erkennen könnte.

---

[43]) Auch solche Erwägungen lagen wohl nicht außerhalb des Gesichtskreises der Rabbinen cf Weber, Jüd. Theol. § 76, 2. Aber Jesum darüber zu befragen, wäre doch unveranlaßt gewesen.

[44]) παρατηρεῖν u. -τήρησις wird oft, aber durchaus nicht vorherrschend von feindseligem Auflauern gebraucht, sondern z. B. von den Medicinern ganz gewöhnlich von der sorgfältigen Beobachtung der Symptome, der Diagnose, auch προπαρατήρησις von der Prognose s. Hobart S. 153f, von astrologischen Beobachtungen und dgl.

[45]) Richtig übersetzen SsSc „unter euch", cf AG 2, 22 ἐν μέσῳ ὑμῶν, Jo 1, 26 (an Phar. gerichtet) μέσος ὑμῶν, Jo 12, 35 ἐν ὑμῖν vom Dasein und Wirken des Messias unter den Juden, die ihn nicht erkennen. Zu ἐντός c. gen. im NT sonst nur Mt 23, 26 (im Innern eines Gefäßes), in der Bedeutung „zu einer Klasse gehörig", im Bereich. Umkreis befindlich cf Plato legg. IX, 871 b οἱ ἐντὸς ἀνεψιότητος, die Vettern, Xenoph. hell. II, 3, 19 ἐντὸς τούτων opp. ἔξω τούτων in einer angegebenen Zahl von Personen inbegriffen bzw. davon ausgeschlossen (cf οἱ ἐκτὸς die Leute fremden Stammes, Staates, der feindlichen Partei Polyb. II, 47, 10; VIII, 2, 6 u. 9; IX, 13, 2 u. öfter; δούλων ἐκτὸς ὑπάρχειν Gnomol. Epict. hinter Schenkl's Ausg. des Epiktet p. 472 nr. 38 „nicht zu den Sklaven gehören"), cf auch ἐντὸς τάξεώματος, βέλους Xenoph. Cyrop. I, 4, 23; Polyb. VIII, 7, 5 (opp. ἔξω βελῶν Xen. Cyrop. III, 3, 69). Schon Raphel I, 549 verglich Xenoph. anab. I, 10, 3 ὅσα ἐντὸς αὐτῶν καὶ χρήματα καὶ ἀνθρωποι ἐγένοντο „alles dessen sie habhaft wurden".

Daß dieses Gespräch zwischen Jesus und den Phar. noch andere Hörer zu Zeugen gehabt, ist nicht gesagt, aber überwiegend wahrscheinlich, nicht nur weil Jesus in der Regel von Jüngern begleitet in der Öffentlichkeit sich sehen und hören ließ, sondern besonders auch darum, weil das, was er von v. 22 an den Jüngern sagt, sich gleichfalls auf das Kommen der Gottesherrschaft im Sinn der zweiten Bitte des Vaterunsers bezieht. Nichts anderes als dies hat Jesus im Sinn, wenn er den Jüngern (22) sagt: „Es werden Tage kommen, da ihr begehren werdet, einen der Tage des Menschensohnes zu sehen, und ihr werdet ihn nicht sehen". Die Tage des Erdenlebens Jesu, deren die Jünger viele gesehen haben, können nicht gemeint sein; denn selbst wenn sie nach seinem Hingang in Erinnerung an diese in ihrer Art herrliche Zeit sich verarmt und verwaist fühlen sollten (cf 5, 35), würden sie nicht den eitlen Wunsch hegen, daß einer dieser vergangenen Tage sich wiederhole, sondern würden sich darnach sehnen, daß Jesus der Messias wiederkomme und damit die herrlichen „Tage des Messias" anbrechen. Dies war bei den Juden der gebräuchlichste Name für die Zeit des messianischen Reiches [46]). Den Anbruch dieser Zeit zu erleben, war seit langem die Sehnsucht der Frommen (Lc 2, 25. 38; 10, 24; 11, 2; AG 26, 6 f.) und sollte wieder die Sehnsucht der Jünger Jesu werden, nachdem er von ihnen geschieden sein werde (Lc 9, 27; 21, 28). Dann wird man den in dieser Welt geängstigten und nach der herrlichen Offenbarung des Reiches und seines Königs sich sehnenden Jüngern in der Tat, aber trügerischer Weise sagen (23), was nach dem Wort an die Phar. (21) kein Anzeichen für den Eintritt der Gottesherrschaft ist: „Siehe dort, siehe hier (ist der von euch ersehnte Menschensohn und König)". Dann aber sollen die Jünger nicht von ihrem Wohnort nach dem von anderen bezeichneten ferneren oder näheren Ort sich begeben und dahin eilen. Denn (24) „wie der Blitz, wenn er blitzt, von einem Ende der unter dem Himmel sich ausbreitenden Erde bis zum anderen [47]) leuchtet, so wird der Menschensohn an seinem Tage

[46]) Cf Weber, Jüd. Theol. § 82, auch 76, 2. Es ist die Zeit der königlichen Regierung des Menschensohnes cf. AG 7, 45 s. auch Bd IV³. 154 A 91. „Der Tag" des Menschensohnes (v. 24) ist der Tag seiner Enthüllung, seines Hervortretens aus der Verborgenheit (v. 30), gleichsam der Tag seines Regierungsantritts, also der erste der endlosen Tage des Messias cf 1, 33.

[47]) So allenfalls, allerdings sehr frei zu übersetzen. — Vor ἀστράπτουσα wurde immer allgemeiner ἡ eingeschoben (A D R ...: om. ℵ B L N 0l X, fam¹, 157 ...), um die Verbindung von ἐκ τῆς ὑπὸ κτλ. mit ἡ ἀστράπτουσα statt mit λάμπει nahezulegen, die doch schlechterdings unmöglich ist cf Hofmann. Auch sonst ist dem in der Tat befremdlich lautenden Text arg mitgespielt worden sowohl von Schreibern (z. B. D ἡ ἀστραπὴ ἡ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀστράπτει, οὕτως κτλ.) als von Übersetzern (z. B. SsSc „wie der Blitz blitzt vom Anfang des Himmels bis zu seinem Ende",

sein", d. h. ebenso plötzlich und überall auf Erden wahrnehmbar wird Jesus in königlicher Herrlichkeit vom Himmel her erscheinen, aus der Unsichtbarkeit hervortreten (s. v. 30 und A 46). Daß er nicht auf Erden bleibt, um sein hier begonnenes Werk der Herstellung der Gottesherrschaft hier auch zu vollenden, sondern erst in die unsichtbare Welt zurückgehen und später wieder erscheinen wird, erläutert Jesus durch eine erneute Erinnerung (25) an die Notwendigkeit seines vielfältigen Leidens und seiner Verwerfung seitens seiner Volks- und Zeitgenossen [48]). Länger verweilt er bei dem Gedanken der Plötzlichkeit seiner Wiedererscheinung, woraus sich dann ernste Mahnungen auch für die Jünger ergeben cf 12, 35—48. Wenn man nach der Einleitung dieser Rede veranlaßt ist, die Tage des Menschensohnes und somit auch den einen, diese Periode eröffnenden Tag (24) als eine für die Jünger Jesu begehrenswerte, also heilbringende Zeit vorzustellen, so zeigt die Erinnerung an die Tage Noahs (26 f.) und die Tage Lots (28 f.), daß die Tage oder der Tag des Menschensohnes (s. A 49) auch ein gewaltiges Gottesgericht mit sich bringen. Es scheint nahezuliegen, daß der der Sintflut und ebenso der dem Untergang Sodoms vorangegangene Teil der Tage Noahs einerseits und Lots andrerseits nach der Schrift (Gen 6, 2—7; 18, 20 f.; 19, 4—11) als Zeiten grauenhafter Versündigungen und somit als ein abschreckendes Beispiel vor Augen gestellt werden sollten. Jesus stellt sie aber nicht so dar; denn essen und trinken, in die Ehe treten, kaufen und verkaufen, pflanzen und bauen sind ja keine sündhaften Handlungen. Jesus sagt also nur, daß das menschliche Leben auf der ganzen Erde und in Sodom ungestört seinen gewöhnlichen Verlauf nahm, bis die Menschheit und die Einwohnerschaft Sodoms plötzlich und ahnungslos von dem sie vernichtenden Gericht betroffen wurden [49]). An die Erwähnung des Tages, an welchem es Feuer und

8[1] „wie der Blitz vom Himmel blitzt und alles unter dem Himmel erleuchtet". *ἡ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν* oder *ὑπὸ οὐρανὸν* ist in LXX häufige Bezeichnung der ganzen Erde Ex 17, 14; Deut 25, 19, besonders oft in B. Hiob als Übersetzung von [illegible] und [illegible], auch als Doppelübersetzung neben *γῆ* 2, 2; 34, 13; 38, 18; 41, 3. Obwohl der Begriff die ganze Erde umfaßt, wird doch nach Analogie von Redewendungen wie „von Land zu Land, von Meer zu Meer" die Vorstellung von einer Mehrheit von Erden hervorgerufen (wie etwa wir von Welten, von alter und neuer Welt reden), um auszudrücken, daß kein Ort auf Erden von der blitzartig über die Erde hinleuchtenden Erscheinung des Menschensohnes unerreicht bleiben wird. Dabei bricht wie so manchmal die gemeinte Wirklichkeit durch das zum Vergleich herangezogene Bild hindurch.

[48]) Cf 5, 35; 9, 22 (da auch *δεῖ* wie hier und 24, 26); 9, 44; 12, 49; 13, 32 f.

[49]) Es ist ziemlich gleichgiltig, ob man v. 28 hinter *ὁμοίως* mit ℵ B L Ol R X Ψ, Ferr., 157 *καθώς* oder mit anderen *καὶ ὡς* liest; ebenso ob man zu dem in v. 28 beginnenden Nebensatz aus v. 26 den erforderlichen

Schwefel vom Himmel regnete (29), schließt sich der Satz: (30) „demgemäß wird es auch gehen an dem Tage, an dem der Menschensohn enthüllt (in die Erscheinung treten) wird". Und auf eben diesen Tag beziehen sich die Mahnungen v. 31 f. Dem Gericht, welches dann über die Menschheit hereinbricht, gilt es zu entrinnen. Der Ausdruck für das, was der Mensch dazu tun kann, ist entnommen von dem angenommenen Fall, daß ein Naturereignis, wie es Sodom zerstört hat, eine Feuersbrunst oder ein Erdbeben den Wohnort des Menschen trifft. Was jeder Vernünftige dann von selbst tun oder lassen wird, sollen auch die Jünger Jesu tun und unterlassen. Wenn sie sich auf dem Dach befinden, sollen sie nicht ins Haus hinabsteigen, um die darin befindlichen Gerätschaften zu holen, und ebensowenig, wenn sie auf dem Acker beschäftigt sind, zu dem gleichen oder ähnlichen Zweck zum Hause zurückeilen, sondern nur darauf bedacht sein, von dem Ort der Gefahr sich zu flüchten. Was damit in der Wirklichkeit gemeint sei, läßt sich auch aus der Erinnerung (32) an das warnende Beispiel von Lots Weib nicht sofort mit Sicherheit erkennen [50]). Einiges Licht bringt erst der folgende Satz: (33) „Wer seine Seele (sein Leben) sich zu erhalten sucht, wird sie verlieren, und wer sie verlieren wird, wird sie am Leben erhalten". Wie überall, wo dieser Spruch in verschiedenem Zusammenhang, aber ohne wesentliche Verschiedenheit des Ausdrucks zu lesen ist [51]), spricht er die Forderung Jesu

---

Nachsatz ergänzt, oder diesen in v. 30 mit einem das *ὁμοίως* wiederaufnehmenden *κατὰ τὰ αὐτά* beginnen läßt. Gegen letztere Konstruktion spricht, daß v. 29 ein in sich vollständiges Satzgefüge bildet, und daß nicht wie v. 26 an die Zustände vor dem Gericht, sondern an den v. 29 geschilderten Tag des Gerichtes selbst v. 30 sich anschließt und daher hier wieder von der einen *ἡμέρα* der Enthüllung des Menschensohnes, nicht wieder von den Tagen des Menschensohnes die Rede ist; derselbe keineswegs nur den Ausdruck des Gedankens betreffende Unterschied wie zwischen v. 22 und 24.

[50]) Gen 19, 26 sagt nicht, warum sie rückwärts geschaut habe. Nach Sap Sal 10, 7 ist sie zum Denkmal einer ungläubigen Seele geworden. Midrasch r. z. St. bringt nur eine alberne Vermutung, und Philo de profugis 23 eine Allegorie, die nicht mehr wert ist.

[51]) Lc 9, 24 = Mr 8, 35 = Mt 16, 25, ferner Mt 10, 39; Jo 12, 25. — Statt *θέλῃ σῶσαι* an den 3 ersten Stellen, *ὁ εὑρών* an der vierten und *ὁ φιλῶν* bei Jo hat Lc *ὃς ἐὰν ζητήσῃ . . . περιποιήσασθαι* und statt *εὑρήσει* bei Mt zweimal, *σώσει* bei Mr und Lc 9, 24 *εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει* hat Lc hier *ζωογονήσει*. Dies letztere urspr. „lebende Wesen erzeugen" hat hier wie AG 7, 19; LXX Ex 1, 17; Judc 8, 19; 1 Sam 20, 31 die Bedeutung angenommen „Lebendes am Leben erhalten" (cf Wohlenberg Bd XII², 212 zu 1 Tm 6, 13, wo beide Bedeutungen vereinigt zu sein scheinen). Dies ist aber auch die urspr. Bedeutung von *περιποιεῖν, -εἴσθαι* „machen, daß einer oder etwas übrig bleibt, am Leben bleibt" cf Herodot III, 36 (*περιεῖναι* als Wirkung des *περιποιεῖν*); Xenoph. Cyrop. IV, 4, 10 (*τὰς ψυχὰς περιεποιήσασθε* „ihr habt euer Leben gerettet, euch das Leben erhalten"). So auch hier (cf auch *περιποίησις* Hb 10, 39), wohingegen AG 20, 28; 1 Tm

an seine Jünger aus, daß wo immer sie vor die Wahl gestellt werden zwischen dem Bekenntnis zu ihm und der Wahrheit auf die Gefahr, darum ihr Leben lassen zu müssen, und der Rettung ihres leiblichen Lebens durch Verleugnung seiner, sie bereit seien, das Erstere zu wählen. Wie die zweiteilige Regel, in welche Jesus diese Forderung mehr als einmal gekleidet hat, während der ganzen irdischen Lebenszeit der Jünger gilt, so auch um die Zeit der Wiederoffenbarung Jesu für die Jünger, welche sie erleben. Die Gefahr, in welcher sie sich dann befinden werden, besteht also nicht in einem Naturereignis, das ihnen ihr leibliches Leben zu rauben droht, sondern in einer Versuchung zum Abfall vom Glauben und zur Verleugnung der Wahrheit (cf Lc 18, 8; 21, 24—36; Mt 24, 21—24). Daraus folgt aber, daß auch die eilige Flucht, zu der sie v. 31 f. aufgefordert waren, nicht dem Zweck dienen soll, den Fliehenden das leibliche Leben zu erhalten, was das gerade Gegenteil der Forderung in v. 33 wäre; sondern auch dort handelt es sich um Rettung der Seele für das ewige Leben. Die Rettung Noahs und seiner Familie durch die Arche (1 Pt 3, 20 f.) und die Rettung Lots durch die eilige Flucht aus Sodom sind nur Vorbilder der schließlichen Errettung der Jüngerschaft bei der Parusie. Um dieser teilhaftig zu werden, bedarf es wie v. 32 zeigt, einer todesmutigen Opferfreudigkeit; auf derselben Linie muß dann aber auch die Forderung von v. 31 f. liegen. Sie fordert die entschlossene Bereitschaft, alles fahren zu lassen, was einen als wertvoller Besitz oder Gegenstand der Neigung an den Weltlauf bindet, der mit der Wiederkunft Jesu seinen Abschluß findet. Die Erfüllung dieser Forderung erreicht nur ihren Gipfel in der Hingabe der Seele in den leiblichen Tod, um sie für ewig zu retten. Die verhängnisvolle Unentschlossenheit dagegen, vor welcher sowohl v. 31 als 33 gewarnt wird, findet ihr Abbild (32) in dem Zurückblicken von Lots Weib auf das in Feuer und Rauch aufgehende Sodom und die dort zurückgelassene Wohnstätte und Habe, cf auch 9, 54—62. Nicht ebenso sicher, aber auch nicht unwahrscheinlich ist, daß mit der Mahnung zu ungesäumter Flucht von der Stätte der Gefahr zugleich auch die Vorstellung einer Zufluchtsstätte gegeben ist. Daß dem wiederkommenden Herrn seine Gläubigen entgegengehen, um ihn zu empfangen, kommt wiederholt wie etwas Selbstverständliches zum Ausdruck [52]). Und daß es sich am „Tage des Menschensohnes" um seine Wiedervereinigung mit seiner auf Erden verbliebenen Jüngerschaft handelt, ist so oft und mannigfaltig von Jesus bezeugt, daß von da aus auch zu verstehen ist, was v. 34 f. von einem *παραλαμβάνεσθαι* und seinem Gegenteil

3, 13 (cf auch *περιποίησις* 1 Th 5, 9; 2 Th 2, 14) „sich etwas erwerben, zu eigen machen".

[52]) Mt 25, 6 ff. cf Lc 13, 35 = Mt 23, 39; 1 Th 4, 17.

ἀφίεσθαι gesagt wird. Der Gedanke, daß nicht alle, welche die Wiederoffenbarung Jesu erleben, und auch nicht alle, die bei ihm eine Zuflucht und freundliche Aufnahme zu finden hoffen, solche finden werden, daß dies vielmehr von dem Verhalten jedes Einzelnen und der entschlossenen Erfüllung der vorigen Mahnungen (31—33) abhänge (cf Lc 13, 24—30; Mt 7, 21—23; 25, 1—12), wird in doppeltem Bilde ausgeführt. Von zweien, deren äußere Lage so völlig gleich ist, wie die zweier auf einem Bette ruhender Männer oder zweier an einer Handmühle miteinander arbeitender Frauen wird nur der oder die Eine Aufnahme finden, der oder die Andere nicht[53]). Daß als Zeit des ersten Falls die Nacht angegeben wird, hat natürlich keinen anderen Grund, als daß von jeher die Nacht die regelmäßige Schlafenszeit gewesen ist. Das ταύτῃ aber vor τῇ νυκτί kann unmöglich vermöge einer irreführenden Vertauschung mit ἐκείνῃ (cf. v. 31; 10, 12; 21, 34) die Nacht vor dem Tag des Menschensohnes oder gar diesen Tag selbst als eine dunkle Nacht bezeichnen, sondern selbstverständlich ebenso wie 12, 20 nur die, vom Standpunkt des Redenden angesehen, unmittelbar bevorstehende Nacht. Das Futurum ἔσονται[54]) versetzt uns also auch nicht in die fernere Zukunft, in die Zeit unmittelbar vor der Parusie, sondern Jesus sagt zum Zweck lebensvoller Anschaulichkeit: Zwei Leute, die heute Nacht auf einem Bette beisammen liegen werden, werden am Ende der Tage so verschiedenes Schicksal haben. Die Frage der Phar. nach dem Wann des großen Endereignisses hatte Jesus dahin beantwortet, daß von einer Beobachtung von äußeren Merkmalen, an welchen der Eintritt der Gottesherrschaft im voraus sich erkennen lasse, nicht die Rede sein könne. Hätte die Jünger die gleiche Frage beschäftigt, so hätten sie aus den an sie gerichteten Worten (22—36) nur noch bestimmter erkennen müssen, daß die Wiederkunft Jesu zum Gericht und zur völligen Herstellung der Gottesherrschaft so plötzlich den bisherigen Weltlauf unterbrechen oder vielmehr abbrechen werde (cf 12, 39. 40. 45), daß jede vorgängige Berechnung des Zeitpunkts auch für sie ein Ding der Unmöglichkeit sei. Die Jünger stellen diese Frage jetzt nicht (cf dagegen 19, 11; [21, 7] AG 1, 6). Dagegen fragen sie (37) nach dem Wo. Nur dies eine Wort der

---

[53]) Hinter v. 35 haben D Ol..., a—q, Vulg, SsScS¹S³ gegen das Zeugnis fast aller griech. Hss (ℵ A B...auch N Ψ...), Sah Kop, Got... auch noch die zwei auf dem Acker Arbeitenden aus Mt 24, 40. Sd hat diese harmonistische Zutat vor Lc v. 34, der Lat i zwischen v. 34 u 35 gestellt.

[54]) Dagegen spricht nicht das τότε Mt 24, 40, denn dort fehlt ja nicht nur ταύτῃ τῇ νυκτί, sondern überhaupt der Fall von den zwei auf einem Bette Liegenden. Daß dann auch v. 35 das fut. ἔσονται beibehalten wird, statt dessen auch εἰσίν stehen könnte, bedarf keiner Entschuldigung cf Lc 11, 5 ἐξει; 14, 5 πεσεῖται, Mt 12, 4 ἔσται.

Frage ist überliefert. Sie wird sich also nicht auf einen einzelnen der von Jesus berührten Vorgänge bezogen haben, sondern auf deren Gesamtheit, die blitzartige Wiederoffenbarung des Menschensohnes (24. 30), auf das damit eintretende Gericht, bei dem die Rede am längsten verweilt hatte (26—32), aber auch auf die Aufnahme der zu Jesus gehörigen in das Gottesreich, wovon v. 33—35 gesagt war. Vor allem war es die Mahnung, unverweilt von dem Gericht hinwegzufliehen (31), welche ihnen die Frage aufdrängte, wohin sie sich dann flüchten sollen. Wenn sie die Erinnerungen an die Urgeschichte verstanden haben, dürfen wir ihre Frage umsetzen in die andere: Wo ist die Arche, die uns vor der Wasserflut, oder das Zoar, welches uns vor dem Feuerregen bergen wird[55])? Auf die kurze Frage gibt Jesus die kurze Antwort: „Wo der Leib ist, da werden die Geier sich versammeln". Ist an dem sprichwörtlichen Charakter des Spruchs schon darum nicht zu zweifeln, weil das Bild von einem Leibe, natürlich eines toten Menschen oder Tieres, um den sich die Aasgeier sammeln, durch nichts in der vorangehenden Rede hervorgerufen ist, so ist auch die Deutung kaum zweifelhaft[56]). Da wo vorhanden ist, was zum Gericht reif ist, wird auch das Gericht stattfinden. Da aber der wieder in der Erscheinung tretende Menschensohn das Gericht bringen wird (cf auch Mt 13, 41 f.), so ist eben damit auch auf den Ort hingewiesen, wo Christus dann zu finden sein wird, der Richter und König, von dessen Entscheidung es abhängen wird, ob einer angenommen und in sein Reich aufgenommen oder davon ausgeschlossen wird. Eine geographische Bestimmung zu geben lehnt Jesus ebenso ab, wie eine chronologische[57]).

15. Vom anhaltenden und vom demütigen Gebet 18, 1—14. Das erste der beiden Stücke, deren sachliche Zusammengehörigkeit diese Überschrift ausdrücken soll, wird (18, 1) als eine den Hörern der vorigen Rede (*αὐτοῖς*) vorgetragene Parabel eingeführt. Daß sie sich unmittelbar an 17, 22—37 angeschlossen habe, könnte man auch dann nicht mit Sicherheit behaupten, wenn

---

[55]) Cf 6, 14—7, 23; 19, 19—25; Hb 11, 7; 1 Pt 3, 20.

[56]) Cf Bd I³, 667 f., besonders auch A 12, wo auch noch Ez 39, 17; Hab 1, 8 hätten citirt werden sollen.

[57]) Die Parallelen zu Lc 17, 23—37 sind folgende. 1) Zu Lc v 23 (nicht Mt 24, 5 = Mr 13, 6 = Lc 21, 8, auch nicht Mt 24, 23 = Mr 13, 21 sondern) = Mt 24, 26; 2) Lc v. 24 = Mt 24, 27; 3) Lc v. 26—27 = Mt 24, 37—39; 4) Lc v. 31 = Mt 24, 17—18 = Mr 13, 15—16; 5) Lc v 34—35 = Mt 24, 40—41; 6) Lc v. 37 = Mt 24, 28. Keiner dieser Sprüche kehrt in der großen eschatologischen Rede Lc 21 wieder, und nur nr. 4 in dem Seitenstück zu Lc 21 bei Mr, nämlich Mr 13, 15—16. Daß Mt sie seiner, in den Grundzügen mit Mr 13 und Lc 21 identischen eschatologischen Rede einverleibt hat, beweist nichts für ihre geschichtliche Zugehörigkeit zu dieser und nichts gegen die historische Genauigkeit des Berichts in Lc 17, 22—37. Cf Bd I³, 659 f.

ein früh hinter ἔλεγεν eingefügtes καί ursprünglich wäre [58]). Daß sie sachlich mit dem Gedankenkreis der vorigen Rede zusammenhängt, zeigt erst die Nutzanwendung in v. 6—8. Der Richter wird von vornherein (2) als ein Mensch ohne Gottesfurcht und ohne Rücksicht auf das Urteil der Menschen über seine Amtsführung eingeführt. Er selbst charakterisiert sich so (4) in dem Selbstgespräch, wodurch er sein schließliches Urteil begründet. Sein Verhalten gegen die Witwe, die ihn (3) bittet, ihr gegen ihren Widersacher zu ihrem Recht zu verhelfen, berechtigt Jesum vollauf (6), ihn einen ungerechten Richter zu nennen. Denn während er anfangs (4) keine Neigung zeigt, sich der Sache anzunehmen, erklärt er sich schließlich doch dazu bereit, um die Belästigung loszuwerden, welche das anhaltende und, wie er vermutet, durch die erste Abweisung nicht zum Schweigen zu bringende Bitten der Witwe ihm verursacht, und um sich nicht der Beschämung auszusetzen, die es ihm bereiten würde, wenn sie demnächst noch einmal zu ihm käme und so starke Mittel in Bewegung setzte, daß er ihr endlich doch ihren Willen tun müßte, um Ruhe zu bekommen [59]). Nachdem schon in der Einleitung (1), man könnte sagen Überschrift der Parabel als Lehrzweck der Parabel angegeben war, daß man jeder Zeit beten und nicht müde werden solle, es zu tun, fordert Jesus zum Schluß (6) die Jünger auf, das Wort des ungerechten Richters wohl zu beachten, und sich selbst die Frage zu beantworten, ob es denkbar sei (7), daß Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen [60]) nicht zu ihrem Recht verhelfen sollte. Schwierigkeiten hat von jeher bereitet, was dieser Frage folgt: καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς. Ist an der Ursprünglichkeit dieses Textes nicht zu zweifeln [61]), so ist

---

[58]) Om. ℵ B L M OlFerr . . ., Sah Kop, a b c q (nicht e ff²) gegen A D . . ., Masse der Min, ScSs (diese πάλιν καί) S¹S³.

[59]) Wie 1 Kr 9, 27 ist auch hier fraglich, ob (mit ℵ A B D L Ol) ὑπωπιάζῃ (eigentlich „mit der Faust ins Gesicht, unter die Augen schlagen") oder ὑποπιάζῃ (daneben auch ὑποπιέζῃ) zu lesen ist. Wenn ersteres, wird es doch kaum buchstäblich, sondern wie *sugillare* (so a c d Vulg) von beschimpfenden Worten zu verstehen sein; denn während dieses ein begreiflicher Ausbruch der Verzweifelung wäre, wäre jenes zumal für eine Frau doch ein gar zu ungewöhnliches Mittel, einen Richter zur Erfüllung seiner Pflicht zu bewegen. Das Gleiche würde gelten von ὑποπιάζω (-έζω) „niederzwingen", was einen Ringkampf voraussetzen würde. — Das εἰς τὸ τέλος gehört nicht zu ἐρχομένη, wenigstens nicht zu diesem für sich, sondern zu ὑπωπ., dem als dem Hauptbegriff ἐρχ. völlig untergeordnet ist, wie 15, 25, ἑλθών 5, 7; 7, 3.

[60]) τῶν βοώντων αὐτῷ setzt voraus, daß die Erwählten die Forderung von v. 1 erfüllen. Die LA von D βοώντων αὐτῶν d h. „wenn sie rufen" ist Deutung.

[61]) So (LA I) ℵ A B D L . . ., auch Ol Y . . ., fam¹, 157, SsS¹ (über ScS² s. nachher unter III u. IV), e *et patiens est*. Die einfachste Abhilfe schuf (II) die Änderung von καί in ναί und die Streichung von μακροθ. ἐπ' αὐτοῖς,

auch aus grammatischen wie aus logischen Gründen nicht daran zu denken, daß er eine Fortsetzung der Frage *ὁ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ* — *νυκτός* sein sollte [62]). Fragen wie diese [63]) bedürfen keiner ausdrücklichen Antwort, weil sie eine solche in sich tragen. Die Frage „Sollte etwa Gott nicht Recht schaffen"? ist ja nur ein kraftvoller Ausdruck dafür, daß er dies zweifellos tun wird. Warum aber sollte an diesen Satz, auch wenn er in Form einer sich selbst beantwortenden Frage ausgesprochen ist, nicht mit einem „und" eine zweite Aussage über dasselbe Subjekt (*ὁ θεός*) angeschlossen werden können? [64]) Das zweite, was Jesus hier von Gott sagt, ist, daß er seine Langmut walten läßt über seinen Auserwählten [65]).

---

so Iren. lat. IV, 27, 4, vielleicht daraus zu erklären, daß schon vor dieser Verstümmelung ein *καί* vor *λέγω* in v. 8 sich eingeschlichen hatte (so G M R . . . nach Lc 7, 26; 11, 51) und in folge dessen das Auge eines griech. Schreibers oder Schriftstellers von *καί* vor *μακροθ.* zu dem *καί* vor *λεγω* abirrte. Sehr naheliegend war (III) die Assimilation von *μακροθυμεῖ* an das *ποιήσῃ* in 7ª seitens einiger Übersetzer: Sc Sah Vulg, einzelne Min auch *μακροθυμήσει*. Die meisten (N R L Δ . . ., S³) setzten dafür (IV) *μακροθυμῶν*, wahrscheinlich in der Meinung, daß *καί* im Sinn eines *καίπερ* oder *καίτοι* vor Partic. den Sinn ergebe „obwohl er Geduld mit ihnen hat". Andere fanden es doch ratsamer, dieses *καί* zu streichen: so wenige Min, aber schon a b e ff² i l q. Die kühnste Umgestaltung (V), welche auf grund von II und IV entstanden zu sein scheint, bietet Ferr. Ein Korrektor, welcher den Ausfall von *μακροθυμῶν* (so wird er es in der zur Vergleichung von ihm herangezogenen Hs gefunden haben) *ἐπ' αὐτοῖς* bemerkte, trug diese Worte an falscher Stelle ein, nämlich hinter *καὶ λέγω* v. 8 anstatt *ὑμῖν ὅτι*, was er ausstieß. An der Echtheit von LA I ist nicht zu zweifeln.

[62]) Selbst Winer § 55, 7 (5. Aufl. 438 f.) hielt dies noch für möglich und widersprach nicht dem Vorschlag, zu dem zweiten Teil des Fragsatzes *καὶ μακροθυμεῖ* „zumal wenn dies Verbum zögern bedeute" (was zumal mit *ἐπὶ τῶν* durchaus nicht der Fall ist) aus dem ersten Teil nur *μή* (= *num*) ohne *οὐ* zu ergänzen. Schon Bengel im Gnomon z. St. meinte unter Verzicht auf solche Unmöglichkeiten und unter Berufung auf solche Konstruktionswechsel wie Mr 3, 27 (hinter *ἐάν*); Mt 27, 64 (hinter *μήποτε*), das *καὶ μακρ.* als Fortsetzung an *βοώντων* anschließen zu können: *Electi clamant ad Deum, at* (!) *Deus longanimis est super eos.* Ähnlich wollte Blaß (Praef. p. LXIX seiner Ausg., cf z. St. p. 80, 7) die anstößigen Worte zwar vom Text seiner Forma Romana ausgeschlossen wissen, meinte aber für die andere Recension *βοώντων αὐτῶν* (auch D ohne *τῶν* davor) *καὶ μακροθυμῶν* als erträglich annehmen zu dürfen. Das Richtige (s. oben im Text) hat im wesentlichen m. W. zuerst Hofmann erkannt. — Bemerkenswert ist die freie Wiedergabe des Gedankengangs in Clem. hom. 17, 5, wo hinter *νυκτός* zu lesen ist: *ἆρ' οὐ τὸ μακροθυμεῖν αὐτὸν ἐπ' αὐτοῖς δοκεῖτε, ὅτι οὐ ποιήσει; καί, λέγω ὑμῖν, ποιήσει, καὶ ἐν τάχει.*

[63]) *οὐ μή* ebenso gebraucht Jo 18, 11, nicht wesentlich verschieden von *μὴ οὐ* Rm 10, 18 u. 19 Bd IV, 489. 490.

[64]) Der Gebrauch von *καί* oder auch *δέ* zu Anfang der Erwiderung auf eine Frage, deren Bejahung oder Verneinung aus ihr selbst sich ergibt, ist nicht ungriechisch cf Kühner-Gerth II, 540 A 2.

[65]) *μακροθυμεῖν ἐπί τινι* ebenso Mt 18, 26. 29; Jk 5, 7; Sir 18, 10. Sachlich genauer entspricht 2 Pt 3, 9, was geradezu in Erinnerung an das vorliegende Wort Jesu geschrieben zu sein scheint.

Auch der Zusammenhang der beiden Aussagen ist unschwer zu erkennen und durch wenige ergänzende Worte auszudrücken. Außer Zweifel steht, daß Gott seiner Erwählten, seiner nicht nur von der Welt ausgesonderten, sondern auch von der Welt angefeindeten und unterdrückten Gemeinde [66]) zu ihrem Recht verhelfen wird, und wenn es scheint, als ob er dies nicht täte und tun wollte, geschieht das doch nur, weil er ein Erbarmen hat mit ihrer Schwachheit und daher nicht will, daß sie unbereitet und unreif in die letzte für ewig entscheidende Krisis eintrete. Diese Deutung lesen wir mit anderen Worten 2 Pt 3, 8 f. (s. A 65), und sie wird durch die (8) folgenden zwei Sätze bestätigt, deren erster dem ersten Satz in v. 7, wie der zweite dem zweiten Satz in v. 7, beide ergänzend, entspricht. Wenn Jesus fortfährt: „Ich sage euch, daß er ihnen rasch oder binnen kurzem zu ihrem Recht verhelfen wird", so ist dies nicht nur eine bekräftigende Wiederholung von 7^a, sondern mit dem neu hinzutretenden und durch seine Stellung am Schluß betonten ἐν τάχει [67]) tritt Jesus einer Vorstellung entgegen, die nicht nur den leichtfertigen und gewissenlosen (Lc 12, 45), sondern allen Gemeindegliedern (Mt 25, 5) in der Zeit des Wartens auf die Enthüllung und Vollendung des Gottesreichs gefährlich werden wird. Das ist der Wahn, daß der Strom des Weltlebens, der ohne wesentliche Änderungen seinen gewohnten Lauf fortsetzt (cf 17, 26 ff.), überhaupt kein Ende nehme, und die damit gegebene Erschlaffung der Sehnsucht nach der Wiedererscheinung Jesu (17, 22) und des hierauf abzielenden Gebetes (18, 7), ja selbst des Glaubens an seine Verheißung. Daher fügt Jesus der nochmaligen feierlichen Versicherung, daß Gott den Widerstreit zwischen der Welt und seiner Gemeinde zu Gunsten der letzteren entscheiden und kurzen Prozeß damit machen werde, noch die sorglich klingende Frage hinzu:

---

[66]) Zu οἱ ἐκλεκτοί (in beiden Schriften des Lc nur hier) cf Mt 22, 14; 24, 22. 24. 31 Bd I³, 637 f. 666, auch 2 Tm 2, 10 = Kl 1, 24. Die Begründung dieses Standes im Willen Gottes ist nicht zu vergleichen mit der Wahl der Apostel (Lc 6, 13; AG 1, 2. 24), sondern mit der des Volkes Israel (AG 13, 17; Jes 43, 20).

[67]) Es ist immer wieder daran zu erinnern, daß ταχύς, ταχέως, ἐν τάχει urspr. nicht „nach kurzer Zeit" heißt, sondern, wie ja auch unser „bald" in älterer Sprache schnell, rasch, plötzlich, woraus sich dann je nach Umständen mit verschiedenem Ausgangspunkt der Rechnung die Bedeutung „bald, binnen kurzem" ergibt (cf Einl 11³, 55 f., auch Bd IX², 42 zu Gl 1, 6). Im hiesigen Zusammenhang aber waltet gerade die Vorstellung vor, daß die Endereignisse eine geraume Zeit lang auf sich warten lassen (4 ἐπὶ χρόνον, 7 μακροθυμεῖ cf 12, 45 χρονίζει). Es kann daher ἐν τάχει hier nicht eine vom Standpunkt des Redenden oder auch nur vom Anfang des Wartens auf die Parusie an zu bemessende kurze Zeit bis zur Parusie bezeichnen, sondern das ungesäumte Eingreifen Gottes, nachdem das Ziel seines μακροθυμεῖν über seine Gemeinde (7^b), die Reife ihres Glaubens (8^b) und die Inbrunst ihres Gebetes (7^a) erreicht ist.

„ob nur der Menschensohn, wenn er kommt, den Glauben [68]) auf Erden vorfinden wird“? Das Einzige, was im Blick auf die Endzeit als fraglich und ungewiß anzusehen ist, das ist der Fortbestand des einen, durch das Zeugnis Jesu seiner Jüngerschaft eingepflanzten Glaubens; und wenn auch Jesus nicht daran zweifelt, daß er bei seiner Wiederkunft noch eine Gemeinde der Glaubenden auf Erden finden werde, so sollen doch die Jünger das allein sich einen Gegenstand der Sorge sein lassen, daß sie selbst und die, deren Leitung ihnen anbefohlen ist, diesen Glauben bis ans Ende bewahren.

Während man nach v. 1 nur eine allgemeine Mahnung zu unablässigem Beten erwartet, hat sich aus der so eingeleiteten Parabel selbst samt ihrer Nutzanwendung ergeben, daß Jesus vielmehr das auf seine Wiederoffenbarung und die allseitige Herstellung der Gottesherrschaft auf Erden gerichtete Beten seiner Gemeinde im Sinn hatte. Daher bringt dieses Stück auch mehr als eine Ergänzung zu den früheren Belehrungen über das Ende. Wie die Witwe eine Zeit lang vergeblich den ungerechten Richter mit Bitten bestürmt, so wird auch der Gemeinde die Zeit des scheinbar vergeblichen Wartens lang werden; aber sie soll nicht vergessen, daß das auch eine Zeit des langmütigen Wartens Gottes auf ihre Entwicklung zur Reife ist. Allerdings steht sie bis zum Tage des Menschensohnes ohne sicheren und sichtbaren Rechtsschutz in der Welt, wie die Witwe [69]), welcher der ungerechte Richter eine Zeit lang nicht zu ihrem Recht verhelfen wollte. Aber sie soll nur, dem Vorbild der Witwe im Gleichnis folgend, ausharren im Gebet zu dem gerechten Richter im Himmel, der ihrer Sache, die ja auch die seinige ist, zum Siege verhelfen wird, sowie sie im Gebet und Glauben dafür reif geworden ist [70]).

Mit einer zweiten, nur durch ein εἶπεν δὲ καί als ein er-

[68]) Vereinzelter Ausfall von τήν vor πίστιν in D u. einigen Min bedeutet nichts cf oben S. 593 A 30ᵃ zu 17, 5.

[69]) Man könnte fragen, ob die Beter im Gleichnis nur darum durch eine Witwe vertreten sind, weil das Verhalten der Richter zu den Witwen und Waisen von jeher als ein Maßstab ihrer Gerechtigkeit betrachtet worden ist (Deut 10, 18; 27, 19; Ps 68, 6), oder ob die Lage der Gemeinde in der Welt während der Zwischenzeit zwischen dem Erdenwandel Christi und seiner Wiederkunft mit derjenigen einer Witwe verglichen werden soll, wie Jo 14, 18 die Jünger mit Waisen Bd IV³, 560. Letzteres ist wahrscheinlicher, cf Jer 51, 5; Jes 54, 4—7. Dem steht selbstverständlich nicht im Wege, daß anderwärts das Verhältnis zwischen Christus und seiner Gemeinde als ein Verlöbnis vorgestellt wird, das erst durch die als Hochzeit vorgestellte Wiedervereinigung Christi mit der Gemeinde zur völligen Ehe sich gestaltet Lc 5, 35; Jo 3, 28; Mt 22, 1 ff.; 25, 1—12; 2 Kr 11, 2; Eph 5, 25—32; Ap 19, 7. 9; 21, 2. 9.

[70]) Auch nach Ap 8, 1—6 ist die Wiederkunft Christi Erhörung des einmütigen Gebets der gesamten Gemeinde.

gänzendes Seitenstück an die vorige angeschlossenen Parabel, diesmal nicht einem Gleichnis im engeren Sinn, sondern einer Beispielerzählung von der rechten Gesinnung des Beters (9—14), wendet sich Jesus „an einige Leute, welche auf sich selbst das Vertrauen setzten, daß sie gerecht seien und dabei die Übrigen verachteten". Es ist dies eine mehr als einmal von Jesus den Pharisäern zum Vorwurf gemachte Denkweise [71]). Der Partei der Phar. scheinen diese Leute jedoch nicht angehört zu haben; denn wenn Jesus vielleicht es vermieden haben würde, in einer Ansprache an offenkundige Anhänger dieser Partei einen Phar. als abschreckendes Beispiel hinzustellen (cf oben S. 434 zu 10, 31 f.), so war doch dieser Inhalt der Parabel für Lc kein Grund, die Angeredeten nicht wie sonst so oft geradezu als Phar., ja sogar als die Phar. (15, 2; 17, 20), d. h. als Vertreter der im ganzen gegen Jesus entschiedenen Partei zu bezeichnen. Die Parabel handelt nicht wie die vorige vom zukünftigen Beten der Gemeinde Jesu um dessen Wiederkommen, sondern vom täglichen Gebet des einzelnen Gemeindegliedes. Zur Veranschaulichung dient das Beten eines Phar. und eines Zöllners im Vorhof der Israeliten im Tempel zu Jerusalem, sei es bei Gelegenheit des Morgen- oder Abendgebets (oben S. 65) oder auch, was wahrscheinlicher ist, ohne Zusammenhang mit diesem unter priesterlicher Leitung stehenden Gebetsgottesdienst der jüdischen Gemeinde (2, 37; 19, 46; AG 22, 17). Das Gebet des Phar. (11 f.) kennzeichnet eine Gesinnung, die über das, was Jesus 16, 15 an der ganzen Partei rügt, insofern hinausgeht, als er sich seiner Gerechtigkeit nicht nur vor den Menschen, sondern auch vor Gott rühmt. Dazu kommt, daß er sein Bewußtsein, ein vor Gott Gerechter zu sein, in erster Linie rechtfertigt durch einen verächtlichen Seitenblick auf die Masse seiner Volksgenossen, die der einen oder anderen groben Versündigung sich schuldig machen, und auf den anwesenden Zöllner, in zweiter Linie aber durch Berufung auf seine pünktliche Beobachtung der obrigkeitlichen Satzungen oder auch der freiwillig von den Frömmsten übernommenen Gelübde in bezug auf das Fasten [72]) und der im Gesetz enthaltenen Vorschriften in bezug auf den Zehnten von allem Besitz (cf 16, 42). Der Zöllner dagegen bringt nichts vor Gott als das ihn niederbeugende Bewußtsein seiner Schuld und das trotzdem nicht in ihm erstickte Ver-

[71]) Lc 16, 15; 20, 20 (cf Mt 22, 15; Mr 12, 13; cf 5. 30—32; 15, 2 ff.

[72]) Alt muß bei den Juden der Brauch gewesen sein, die öffentlich für alle verordneten außerordentlichen Fasttage auf Montag und Donnerstag zu legen; aber auch regelmäßiges Fasten einzelner Juden an diesen zwei Wochentagen durchs ganze Jahr hindurch ist außer durch Lc sowohl durch jüdische (Taanith 12a) als durch christliche Tradition reichlich bezeugt cf Didache 8, 1 (als Sitte der „Heuchler" d. h. Pharisäer im Gegensatz zu den christlichen Fasttagen: Mittwoch und Freitag); Epiph haer. 16, 1 von den Pharisäern; Ischodad syr. 71. Cf Wettstein z. St. und Schürer II⁴, 573.

langen nach der Gnade Gottes. Und von diesem versichert Jesus, daß er mehr gerechtfertigt als der Phar.[73]) vom Tempel heimgekommen sei. Die abmessende Vergleichung dessen, was der Eine und der Andere als Ertrag seines Gebetes heimbrachte, drückt ebensowenig wie in anderen vergleichbaren Fällen den Gedanken aus, daß der Eine wie der Andere überhaupt einen Gewinn erzielt habe, also in diesem Fall, daß auch der Phar., nur in geringerem Maße gerechtfertigt von dannen gegangen sei, cf Lc 17, 2; Mt 5, 29; 18, 6—8; 26, 24. Es gilt vielmehr auch für den Phar. und den Zöllner der Parabel die allgemeine Regel, mit welcher Jesus seine Rede schließt (14ᵇ): „Jeder der sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden; wer aber sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden". Also nicht eine Erhöhung, sondern eine Herabsetzung seines Standes vor Gott hat der Phar. durch sein selbstgerechtes Gebet zu Wege gebracht.

16. Die Kinder und das Reich Gottes 18, 15—17. Nachdem Lc in 12, 1—18, 14, abgesehen von kürzeren Redestücken, die Mt in anderem Zusammenhang gebracht hat, lauter ihm eigentümliche Stoffe behandelt hat, lenkt er von hier an wieder in die durch Mr ihm vorgezeichnete Bahn ein und verfolgt diese, was die Reihenfolge der Ereignisse und Reden, aber auch die Form der Darstellung anlangt, einige Stücke ausstoßend[74]), andere von Mr nicht gebotene einfügend[75]), bis in die Leidensgeschichte hinein, in deren Verlauf der Anschluß an Mr ein immer loserer wird. Mit dem Wiedereintreten des engen Anschlusses an Mr (Lc 18, 15 = Mr 10, 13) tritt auch darin eine Wendung ein, daß Lc von hier an, soviel wir zu erkennen vermögen, die Zeitfolge strenge innehält. Dürfen wir aus Mr 10, 13; Mt 19, 13 cf Mr 10, 1; Mt 19, 1 entnehmen, daß die beiden Vorgänge Lc 18, 15—17 und 18, 18—30 auf der letzten Reise von Galiläa durch Peräa nach Judäa sich zugetragen haben, so findet sich in der Tat im ganzen Rest des Lcev kein Rückgriff hinter eine bereits überschrittene Grenze und auch für den ausschließlich auf Lc sich be-

---

[73]) Die am meisten verbreitete von Blaß Gr. S. 110 für korrupt erklärte LA ἢ γὰρ ἐκεῖνος (ANPQ . . . ΠΨ, viele Min, S¹ deutlich und ohne v. l. am Rand, während die übrigen Versionen wenig zum Beweise taugen) wäre weder als Schreibfehler noch als stilistische Besserung zu begreifen, wenn παρ' ἐκεῖνον (ℵ B L Ol, dasselbe mit μᾶλλον davor D) das Ursprüngliche wäre, eher noch wenn Lc das gut griechische, aber im NT beinah unerhörte (Jo 12, 43 mit v. l. ὑπέρ) und nur vereinzelt (Min. 157) bezeugte ἤπερ ἐκεῖνος geschrieben hätte.

[74]) Mr 10, 35—45; 11, 12—14. 20—25; 12, 28—34; 14, 3—9.

[75]) Lc 19, 1—10 Zakchäus; 11—27 Parabel von dem Edelgeborenen, der ins Ausland zog, um die Königswürde zu erlangen. Auch 21, 20—26 ist eher ein Ersatz für Mr 13, 14—27, als eine Parallele dazu. Auch der Bericht vom letzten Mahl Lc 22, 14—38 hat nicht allzuviel Berührungen mit Mr 14, 17—31.

schränkenden Leser keine zeitlos in der Luft schwebende Episode von 18, 30 an [76]). Dies letztere gilt aber noch nicht von den beiden Stücken 18, 15—17 und 18, 18—30. Seine völlige Gleichgiltigkeit gegen das zeitliche Verhältnis der hier berichteten Vorgänge zum Vorigen legt Lc an den Tag, indem er den ersten derselben ohne jede Angabe von Zeit oder Ort ebenso wie die Parabel 18, 9—14 durch ein *καὶ δέ* als etwas einführt, was sich auch einmal zugetragen hat und durch eine gewisse Sachverwandtschaft mit dem Vorigen verbunden ist. Noch loser ist die Anknüpfung des zweiten Stücks v. 18.

Schon früher einmal (9, 46 ff.) hatte Jesus zur Beschämung seiner in ehrgeizige und eifersüchtige Gedanken verfallenen Jünger einen kleinen Knaben in seinem Wert vor Gott und seiner Anspruchslosigkeit als Vorbild hingestellt. Daher führte von der Parabel in v. 10 ff. und dem sie abschließenden Satz (14) eine natürliche Gedankenverbindung zu dem hinüber, was nun v. 16 ff. erzählt wird [77]). Es geschah wiederholt, daß unmündige und noch nicht gehfähige Kinder [78]) von den Angehörigen zu Jesus gebracht wurden, mit der Absicht und ohne Frage auch der ausgesprochenen Bitte, daß Jesus sie mit der Hand berühre. Während die Jünger darin eine zwecklose Belästigung des Meisters erblickten, der sie durch rauhes Anfahren der Leute ein Ende zu machen suchten, rief Jesus (16), als dies wieder einmal vorkam, die Kinder ausdrücklich zu sich [79]) und verwies den Jüngern ihre Abwehr der

---

[76]) Die rückgreifende Erzählung von der Salbung in Bethanien Mr 14, 3—9 = Mt 26, 6—13 cf Bd I[3], 684 f. hat Lc zwischen 22, 2 und 22, 3 aus Gründen, die schon oben S. 329 ff. dargelegt sind, ausgestoßen.

[77]) Die wesentliche Gleichheit der Darstellung in Mt 19, 13—29; Mr 10, 13—30 mit Lc 18, 15—30 gestattet und gebietet, eine kürzere Behandlung dieser Stücke unter Hinweis auf Bd I[3], 593—603; Bd II, 270—281.

[78]) *βρέφη* setzt Lc, der von den Evv allein das Wort gebraucht (1, 41. 44 von dem ungeborenen, 2, 12. 16 von dem neugeborenen Kind cf AG 7, 19; 1 Pt 2, 2), als den für das Alter der Kinder, welches sich aus *προσέφερον* ergibt, genauer passenden Ausdruck statt *παιδία* Mr 10, 13 (von dort in D auch bei Lc). Außerdem setzt er den Artikel davor, um dem Imperf. *προσέφερον* (so auch Mr) entsprechend auszudrücken: „Die Leute brachten ihm die oder richtiger ihre Kinder". Auf ein wiederholtes Geschehen weist auch das gutbezeugte Imperf. *ἐπετίμων*. Erst v. 16 f. wird ein einmaliges Geschehen erzählt.

[79]) Die dem Lc (16) eigentümlichen Worte *προσκαλεσάμενος αὐτά* (sc. *τὰ βρέφη*), die doch tatsächlich eine von den Angehörigen zu befolgende Aufforderung bezeichnen, sind den nach allen drei Evv an die Jünger gerichteten Worten angepaßt, welche von den *παιδία* reden, als ob diese selbst zu Jesus kommen wollten und von den Jüngern daran gehindert würden. Der Zweck aber dieser Worte wird deutlich, sowie man beachtet, daß Lc nicht wie Mr (cf auch Mt) am Schluß sagt, daß Jesus die Kinder in die Arme genommen und ihnen segnend seine Hände aufgelegt habe. Dafür war jenes *προσκαλέσασθαι αὐτά*, das selbstverständlich befolgt wurde, ein Ersatz und Lc empfand richtig, daß Jesus nicht zuerst die Jünger

Kleinen mit der Begründung, daß den unmündigen Kindern und solchen Erwachsenen, die ihnen gleich geworden sind, das Gottesreich [80]) gehöre. Die daraus für die Jünger und die Angehörigen der Kinder, die sie gebracht hatten, sich ergebende Lehre (17) lautet: „Wer das Gottesreich nicht wie ein Kind aufnimmt, wird nicht in dasselbe hineinkommen". Nicht die Anspruchslosigkeit wie 9, 48, sondern die Empfänglichkeit des Kindes ist es diesmal, welche Jesus den Erwachsenen als nachahmenswertes Vorbild vor Augen stellt, und nicht um die größere oder geringere Bedeutung in der Gemeinde Jesu, sondern um die ewige Seligkeit handelt es sich diesmal. Wichtig ist aber auch der andere Unterschied zwischen dieser und jener Äußerung Jesu über die Kinder, daß Jesus sie diesmal nicht nur als Vorbild hinstellt, sondern sie und zwar schon die noch nicht völlig zu bewußtem Leben erwachten Kinder als empfänglich erklärt für eine segensreiche Wirkung, die von seiner Person ausgeht und auf sie übergeht, und als fähig zur Aufnahme in Gottes Reich.

17. Die Reichen und das Gottesreich 18, 18—30. Leicht ist der Eintritt in Gottes Reich für die, welche wie die unmündigen Kinder für Gottes Gaben empfänglich sind, weil sie von sich aus nichts haben. Schwer dagegen ist das Kommen in Gottes Reich für die Reichen. Das zeigt die wie bei Mr-Mt hier sich anschließende Erzählung, in deren Wiedergabe Lc sich wieder aufs engste an Mr (10, 17—30) anschließt. Nur Lc bezeichnet den Mann, den wir nach Mt 19, 20. 22 den reichen Jüngling zu nennen pflegen, statt dessen als Inhaber einer obrigkeitlichen Stellung [81]). Daß er außerdem ein sehr reicher Mann war, erfährt der Leser (23) erst da, wo dieser Umstand ihm verhängnisvoll wird. Zunächst kennzeichnet er sich selbst sowohl durch seine Anrede an Jesus (*διδάσκαλε ἀγαθέ*) [82]) als durch seine Frage, was

---

getadelt und eine Lehre aus dem Vorfall entwickelt und dann erst die Kinder an sich gezogen habe, sondern umgekehrt. Cf oben S. 360 A 53.

[80]) Sonderbar ist, daß v. 16 nicht D, der sonst so oft harmonistische LAen zeigt, sondern Ol, ℵ*, 157, Ss Sc S[1], einige Lat (a b c), auch Hss von Kop wie Mt 19, 14 *β. τῶν οὐρανῶν* statt *β. τοῦ θεοῦ* und dann doch v. 17 nur letzteres bezeugen. Cf Jo 3, 5 im Unterschied von 3, 3 Bd IV[3], 184 A 37.

[81]) *ἄρχων* (dies Wort om. Mn GK II, 438 u a b e ff[2] i l q r) ohne Zusatz (8, 41 *τῆς συναγωγῆς*, 14, 1 *τῶν Φαρισαίων* so auch hier Sc [om. Ss], manche Hss von S[1]; Clem. hom. 18, 3) 12, 58 vom Richter, 23, 13. 35; 24, 20; AG 3, 7; 4, 5. 8 etc. von den Mitgliedern des hohen Rats oder einer Gruppe derselben neben den Hohenpriestern.

[82]) Auch hierin folgt Lc dem Mr. Ob diese Anrede oder die Mt 19, 10 überlieferte ohne *ἀγαθέ* und dagegen mit *ἀγαθόν* hinter *τί*, womit auch die verschiedene Fassung der Gegenfrage Jesu bei Mt einerseits und Mr u. Lc andrerseits zusammenhängt, geschichtlich genauer sei, wird kaum zu entscheiden sein. Guten Sinn geben beide Überlieferungen. Gegen willkürliche Umdeutungen von *ἀγαθός* cf Wohlenberg Bd II, 273 A 89.

er getan haben müsse, um ein Erbe ewigen Lebens zu werden [83]), als einen Menschen, der einerseits von der in den Schulen üblichen Beantwortung dieser Frage unbefriedigt war und andrerseits zu Jesus, den er, wie es vornehme Leute gerne tuen, mit einem gewissen Schein der Herzlichkeit anredet, das Zutrauen hegt, daß er ihm bessere Antwort geben werde, als die Rabbinen von der Zunft. Wie mag es ihn befremdet haben, daß Jesus erstens seine Begrüßung mit „guter Meister" zurückwies unter Berufung darauf, daß Gott allein gut sei, und zweitens ihn auf die ihm längst bekannten Gebote des Dekalogs verwies [84]). Durch das Erste sollte ihm zum Bewußtsein gebracht werden, daß, wem es ernstlich um die Erfüllung des Willens Gottes zu tun sei, nicht so leichtfertig mit dem Begriff „gut" umgehen dürfe. Das Zweite sollte dem Reichen sagen, daß es keiner neuen Gebote bedürfe, um den gebietenden Willen Gottes zu erkennen (cf 10, 26—28; Mt 22, 35—40). Durch seine Erwiderung: (21) „das alles habe ich von Jugend auf beobachtet" beweist der Reiche, daß er auch mit den ihm wohlkekannten Geboten Gottes es bisher sehr leicht genommen hat und hierin sich nicht wesentlich von dem schlimmsten Pharisäer unterscheidet cf 18, 11. Dadurch aber unterscheidet er sich vorteilhaft von jenen Selbstgerechten, daß er in solcher Gesetzesbeobachtung, wie er sie sich bezeugen kann, keine Befriedigung gefunden, keine Zuversicht zu dem Wohlgefallen Gottes mit seinem Tun und Lassen, keine gewisse Hoffnung auf das ewige Leben daraus geschöpft hat. Darum hat er sich an Jesus um bessere Unterweisung gewandt, und darum würdigt ihn Jesus (22) einer neuen Anweisung, die aus zwei untrennbaren Forderungen besteht und daher als das Einzige, was ihm noch fehlt, zusammengefaßt wird: Er soll seinen gesamten Besitz verkaufen und den Erlös daraus unter die Armen verteilen, dann wird er sich einen Schatz im Himmel erworben haben (cf 11, 41; 12, 33); dann aber soll er sich Jesu als Schüler an-

---

[83]) Ganz so auch 10, 25 statt des ungeschickteren Ausdrucks Mr 10, 18.

[84]) Über die nach Mr auch von Lc befolgte Ordnung der Gebote (Ehebruch, Totschlag, Diebstahl, falsches Zeugnis, Ehrung der Eltern) s. Bd I[3], 596 A 65. Doch hat schon Mn (gegen Tschd. s. GK II, 484) wie die Lat von a bis Vulg und Ss Sc S[1] nach Mt den Totschlag vorangestellt. Das bei Mr vor die Ehrung der Eltern gestellte *μὴ ἀποστερήσῃς* läßt Lc weg. — Als Frage könnte *οἶδας* nur gefaßt werden, wenn es mit einem *οὐκ* = *nonne* eingeführt wäre; denn ohnedies würde die Frage: „Kennst du die Gebote"? eben diese Tatsache ernstlich in Frage stellen und die Erwartung eher einer verneinenden als einer bejahenden Antwort ausdrücken. Jesus aber setzt so sehr Kenntnis der Gebote bei dem Reichen voraus, daß er ihn gar nicht darum fragt und antworten läßt, wie den Schriftgelehrten 10, 26 f., sondern seinerseits sofort einige wichtige Gebote beispielsweise aufzählt. Wir dürfen übersetzen: „Du kennst ja doch die Gebote"; das ist aber keine Frage im grammatischen Sinn, sondern eine auf Zustimmung rechnende Behauptung.

schließen [85]). Dies beides soll die Probe dafür sein, daß es ihm mit seinem Streben nach einer besseren Gerechtigkeit als die durch eine oberflächliche Auslegung des Gesetzes begünstigte Gerechtigkeit der Pharisäer (cf Mt 5, 20) und mit dem Zutrauen zu Jesus als dem rechten Lehrer ein voller Ernst ist. In der Nachfolge Jesu aber wird er lernen, seine Hoffnung auf ewiges Leben überhaupt nicht auf seine Leistungen, sondern auf den im Ev Jesu den Armen verkündigten und geschenkten Schulderlaß Gottes zu gründen [86]). Die Probe besteht er nicht und erfüllt keine der beiden Forderungen, weil sein Herz an seinem großen Reichtum hängt; aber die tiefe Betrübnis, die sich auf seinem Gesicht widerspiegelt, zeugt von dem Kampf, der seiner Niederlage voranging [87]). Jesus spricht kein Wort des Tadels oder der Verurteilung über ihn, sondern ruft nur im Tone der Klage: „Wie schwer gehen die, welche das Geld haben, in das Reich Gottes ein! Denn es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher in Gottes Reich eingehe“ [88]). Die übrigen bei dieser Verhandlung Anwesenden, unter denen sich (28) Petrus, also wohl auch noch andere Jünger befanden, sind durch diese Worte Jesu und zugleich durch den Vorgang, der sie veranlaßt hatte, so ergriffen, daß sie, die jedenfalls in ihrer Mehrheit keine reichen Leute waren oder je gewesen waren, ausriefen (26 cf 13, 23): „Wer kann d a n n [89]) gerettet werden“?, wenn es sich nämlich so verhält, wie Jesus urteilt, daß einem von so edlem Bestreben beseelten und den Rat Jesu begehrenden Mann wie der betrübt Hinweggehende sein Besitz zum Verderben gereicht. Dieser Über-

[85]) Den Zusatz *ἄρας τὸν σταυρόν* mit oder ohne *σοῦ*, der schon Mr 10, 21 starke Zeugen gegen sich hat, wird auch Lc dort nicht gefunden haben. Daß er dagegen das dort zu lesende *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν* fortließ, entspricht der Art des Lc, sowohl malerische Züge, die er bei Mr vorfand, als auch Angaben über die Stimmung Jesu, die doch nur aus seinen Worten oder Handlungen zu erschließen war, zu beseitigen cf z. B. Lc 5, 13 = Mr 1, 41; Lc 8, 23 ff. = Mr 4, 37 ff.

[86]) Cf 4, 18; 5, 24; 6, 20; 7, 22. 29. 47—49; 18, 10—14.

[87]) Die kürzere LA (24) *ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰ. εἶπεν* (ℵ B L 0l, fam[1], 157, Sah Kop, Sh) scheint, da *ἰδεῖν* nicht heißt „anblicken“, sondern „sehen“, durchaus der Ergänzung *περίλυπον γενόμενον* vor *εἶπεν* bedürftig, welche mit unerheblichen Änderungen der Wortstellung bezeugt sind durch die übrige Masse der griech. Hss (A D I N P ... *Π Ψ* ...), Sd (Moes. 172) Ss Sc S[1] S[2], alle Lat, Got.

[88]) Das wegen des Artikels auffällige *τὰ χρήματα* (24) hat Lc aus Mr herübergenommen, dagegen (25) *τῆς τρυμαλιᾶς τῆς ῥαφίδος* (Mr) durch *τρήματος βελόνης* ersetzt, also die Artikel beseitigt und außerdem zwei bei den Medicinern überaus gebräuchliche Wörter eingesetzt cf Hobart p. 60 f., übrigens aber die ganze Darstellung v. 24—27 = Mr 10, 23—27 gekürzt. — Über die Mißdeutungen von *κάμηλος* ist Bd I[3] 598 f. wohl genug gesagt.

[89]) So dürfte das *καὶ τίς* richtiger als durch „wer ... d e n n“ wiedergegeben sein, cf Kühner-Gerth II, 247 § 521, 3. Mehr oder weniger vergleichbar sind Jo 9, 12; 14, 22; Mr 9, 12 (*καὶ πῶς*); 2 Kr 2, 2.

treibung tritt Jesus entgegen mit dem Hinweis auf Gottes rettende Gnade und Macht (27): „Das bei (und für) Menschen Unmögliche ist bei Gott möglich". Das hatten die Apostel an sich selbst erfahren, da Jesus sie zur Teilnahme an seinem armen Leben berief (cf 5, 11. 28). Es war daher verzeihlich, daß Pt (28) sich durch das so eben Erlebte hieran in dankbarer Freude erinnern ließ und dies auch aussprach. Während nun Mr durch den warnenden Spruch von den Ersten, welche letzte werden, mit dem er 10, 31 die Antwort Jesu schließt, wenigstens andeutet, daß das Wort, welches Petrus im Namen aller Apostel gesprochen hatte, nicht ohne einen Beischmack von Überhebung über den vor der Forderung Jesu zurückschreckenden Mann und von einem dem Jünger Jesu übelanstehenden Heischen eines Lohnes (cf 17, 10) war[90]), läßt Lc sich an der Verheißung Jesu (29 f.) genügen, daß nicht nur den Aposteln, sondern allen, die gleich ihnen um des Reiches Gottes willen auf Hausbesitz und Familienleben verzichten (cf 14, 26), reicher Ersatz für solches Opfer schon im diesseitigen Leben und dazu noch ewiges Leben in der zukünftigen Welt zufallen werde.

VI. Letzter Gang nach Jerusalem und letzte Lehrtätigkeit in Jerusalem 18, 31—21, 38.

1. Die letzte Ankündigung des Leidens 18, 31—34. Sie unterscheidet sich von den früheren nicht nur durch ihre größere Ausführlichkeit. Daß er nirgendwo anders als in Jerusalem gewaltsamen Todes sterben werde, hatte Jesus seinen Jüngern schon 9, 22 mittelbar gesagt, später 13, 33 f. auch zu Fernerstehenden unverhohlen ausgesprochen, aber den Zeitpunkt als noch nicht unmittelbar bevorstehend bezeichnet. Jetzt deutet er den Zwölfen, die er zum Zweck dieser Mitteilung näher an sich zieht und von sonstiger Begleitung absondert[1]), die Wanderung, die er mit ihnen antritt oder kürzlich angetreten hat, als den Gang nach Jerusalem, wo dann alle ihm geltende, in der hl. Schrift aufgezeichnete Weissagung der Propheten ihre Erfüllung finden wird. Daß er durch die Obrigkeit seines Volkes (9, 22) und durch Menschenhand (9, 44) den Tod leiden werde, hatte er längst gesagt. Jetzt verkündigt er, daß er an die Heiden werde aus-

---

[90]) Viel stärker ist dies von Mt in dem Wort des Petrus (Mt 19, 27) und durch die Parabel 20, 1—16 ausgedrückt. Dem Wort von dem Sitzen der Apostel auf 12 Stühlen (Mt 19, 28), welches Mr überhaupt nicht mitteilt, hat Lc seine geschichtliche Stelle angewiesen 22, 30. Zur Auslegung von 18, 28—30 cf Bd I[3], 600—604.

[1]) So ist παραλαβών (31) cf 9, 28, auch ohne hinzutretendes κατ' ἰδίαν 9, 10; Mt 20, 17 zu verstehen.

geliefert und nach mannigfaltiger Beschimpfung und Mißhandlung (von diesen) werde getötet werden. Daß er am dritten Tage dann noch auferstehen werde, bildet den Schluß dieser letzten wie der ersten Leidensankündigung (9, 22) im Lcev. Daß diese letzte ebenso wie die früheren (9, 45) bei den Aposteln völliger Verständnislosigkeit begegnete, wird (34) mit den stärksten Worten ausgedrückt.

2. Jesus in Jericho 18, 35—19, 27. War schon aus v. 31 zu entnehmen, daß Jesus auf der diesmaligen Reise nach Jerusalem gleichzeitig mit zahlreichen anderen Leuten seine Straße zog, von denen er sich zeitweilig mit seinen Aposteln fernhielt, um diesen allein etwas zu sagen, so hören wir nun v. 36 von großen dichtgedrängten Volkshaufen, die teilweise vor Jesus her, teils hinter ihm drein, nach Jericho und durch diese Stadt zogen. Als Jesus nach einem Nachtquartier in Jericho alsbald seine Reise fortsetzte und auf dem Kamm des Ölbergs anlangte, war er von einer Menge von Jüngern umgeben, neben welcher aber (19, 39) auch noch eine nicht zum Jüngerkreis zu rechnende Volksmenge erwähnt wird. Nimmt man hinzu die Nähe des Passafestes (22, 1), so unterliegt es keiner Frage, daß Jesus wenigstens den letzten Teil seiner diesmaligen Reise nach Jerusalem zugleich mit Pilgerscharen gemacht hat, die teilweise 8—14 Tage vor dem Passa (Jo 11, 55 cf 12, 1) nach Jerusalem zogen [2]). Die Reisegesellschaft bestand also aus den 12 Aposteln und einigen galiläischen Frauen, die seit längerer Zeit zur beständigen Begleitung Jesu gehörten [3]), aus einem vielleicht hundert und mehr Köpfe zählenden πλῆθος τῶν μαθητῶν (19, 37 cf 6, 17[a]) und ungezählten Festpilgern aus Galiläa und wohl auch aus Peräa (18, 36. 43; 19, 3. 7. 39 cf 6, 17[b]; 14, 25), welche großenteils Augenzeugen seiner Wundertaten gewesen waren oder doch von solchen viel darüber gehört hatten. Letzteres gilt auch von dem blinden Bettler, an welchem der bunt gemischte Haufe kurz vor seinem Eintritt in Jericho lärmend vorüberzog. Kaum hat er auf seine Frage, was die Ursache dessen sei, was er hörte, die Antwort bekommen, Jesus von Nazareth ziehe vorüber, so ruft er ihn nicht nur mit seinem Namen, sondern auch als den Sohn Davids um sein Erbarmen an, und als die an der Spitze des Zuges Gehenden ihm das verwehren wollen, wiederholt er denselben Hilferuf mit nur noch lauterer Stimme. Hiedurch erst auf ihn aufmerksam geworden, verbietet ihm Jesus

[2]) Es kann diese Reise daher nicht die in Jo, 11, 7 ff. cf 10, 40, sondern nur die spätere in Jo 12, 1 cf 11, 54—57 sein.

[3]) Cf 8, 2 f.; 23, 49. 55; 24, 10. Dazu gehörte nach der von Lc zwischen 18, 34 und 35 fortgelassenen Erzählung Mt 20, 20—28 = Mr 10, 35—45 auch die von Lc nirgendwo erwähnte Gattin des Zebedäus cf Bd IV[3], 655 f. A 96. 97 zu Jo 19, 25.

weder für jetzt noch für die Zukunft solche laute Begrüßung als Messias; denn als solcher will er diesmal in die Hauptstadt einziehen. Von seiner Blindheit geheilt schließt sich der Mann dem Gefolge Jesu an, und alles Volk stimmt mit ihm ein in die Lobpreisung Gottes ob dieser Wohltat des Messias[4]).

Schon der Ausdruck *πᾶς ὁ λαός* legt die Annahme nahe, daß das Gerücht von dem Herannahen Jesu sich in der Stadt verbreitete, ehe er eintraf, und manche Einwohner veranlaßte, ihm entgegenzuziehen und seine Begleitung zu vermehren. Jedenfalls geschah dies, als er nun (19, 1f.) durch die Stadt zog. Selbst ein Mann von der ansehnlichen Stellung und dem Reichtum des Oberzöllners Zakchäus[5]) begab sich auf die Straße und begleitete

[4]) Lc, der über den Aufenthalt Jesu in Jericho, wie die ihm eigentümliche Erzählung 19, 1—10 zeigt, eine von Mr wie von Mt unabhängige Kunde besitzt, verdient Glauben, wenn er im Widerspruch mit Mr 10, 46 bis 52 = Mt 20, 29—34, welche die Blindenheilung in den Augenblick verlegen, wo Jesus die Stadt verläßt, sie in die Zeit kurz vor seinem Eintritt in die Stadt setzt. Weniger sicher ist, ob Lc auch darin das geschichtlich Genauere gibt, daß er dem Mr folgend von nur einem Blinden, Mt dagegen von zweien berichtet. Denn das besondere Interesse, welches Mr für den blinden Bar-Timai an den Tag legt, konnte ihn bestimmen, auf diesen, welcher zugleich im Namen eines Leidensgenossen geredet haben mochte, sich zu beschränken.

[5]) Jericho hatte wohl hauptsächlich in Rücksicht auf den dort erzeugten und hoch besteuerten Balsam (s. die Quellenauszüge bei Schürer I[4], 380ff.) ein höheres Zollamt als z. B. Kapernaum (5, 27). Der *ἀρχιτελώνης*, zumal in dem unter unmittelbar römischer Verwaltung (damals unter dem Prokurator Pilatus) stehenden Gebiet, war jedoch nicht Staatsbeamter sondern wie die einfachen *τελῶναι* (3, 12; 15, 2) nur ein Agent des Generalpächters der Zölle. — Der Name *Ζακχαῖος*, hebr. זַכַּי könnte die Wortbedeutung „unschuldig, rechtschaffen“ haben, ist aber doch sicher Kurzname für זְכַרְיָה, *Ζαχαρίας*. Daß Lc den Namen des Oberzöllners von Jericho angibt, erklärt sich zur Not daraus, daß die ihm zugekommene Überlieferung eine namentliche Anrede Jesu an ihn enthielt (5 cf 7, 40. 43. 44; 10, 38f. oben S. 319. 436f.), obwohl Lc das *Ζακχαῖε* ebensogut fortlassen konnte, wie er den von Mr ihm dargebotenen Namen des blinden Bettlers 18, 35 verschweigt. Wahrscheinlicher ist, daß Zakchäus zu einer gewissen Bedeutung in der palästinischen Kirche gelangt ist. Nach Clem. hom. III, 63—72 (cf II, 1; XVII, 16); recogn. III, 65—68 (cf I, 20; II, 1; const. apost. VII, 46 Lagarde p. 228, 12) soll er Bischof von Cäsarea geworden sein. Vielleicht ist dieser Bischof Zakchaeus mit seinem Vollnamen Zacharias unter die judenchristlichen Bischöfe von Jerusalem vor Hadrian geraten cf Forsch VI, 282. 300f. Auch zu einem Schriftsteller hat man ihn gemacht. Der sogen. Praedestinatus citirt zweimal (I, 11 u. 13) den Bischof Z. von Cäsarea als orthodoxen Bestreiter der Valentinianer und besonders des Ptolemäus und setzt ihn in die Zeit des letzteren (*eodem tempore*). Ein griechisches Scholion aus Cod. Ambros. Q 74 saec. X veröffentlichte Mercati, Tüb. theol. Quartalschr. 1896 S. 286f. *σημ. ὅτι Σαμαρεὺς ὁ Σίμων ἀπὸ Γιθθῶν κώμης ὁρμώμενος, καθά φησιν Ζακχαῖος ὁ ἐπίσκοπος Καισαρείας τῆς Στράτωνος.* Von einer Schrift dieses seines angeblichen Amtsvorgängers scheint Eusebius nichts zu wissen. Über andere Fabeleien (Clem. strom. IV, 35; quis div. 13; Tert. pudic. 8. 9; c. Marc. IV, 37) s. GK II, 752f.; Forsch IV, 316.

den Zug eine Zeit lang in dem Verlangen, den Jesus, von dem er bisher nur gehört hatte, von Angesicht zu sehen. Da ihm dies aber wegen seiner kleinen Gestalt und des dichten Gedränges um Jesus herum nicht gelang, lief er dem Zug eine Strecke voraus und erkletterte einen Maulbeerfeigenbaum [6]), um Jesus zu sehen, wenn er an der Stelle vorbeikomme. Daß ihm dies gelang, brauchte nicht eigens gesagt zu werden, da es in der viel wichtigeren Angabe inbegriffen war, daß Jesus, als er an die Stelle kam, zu ihm emporblickte und ihm zurief: „Zakchäus, steige schleunig herab; denn heute muß ich in deinem Hause herbergen" d. h. den Rest des Tages und die folgende Nacht als dein Gast zubringen [7]). Da Zakchäus und Jesus sich nach v. 3 f. bis dahin nie begegnet sind, will es auch nur aus dem auch sonst bewährten Seherblick Jesu (cf Jo 1, 42—50; 2, 24 f.) erklärt sein, daß er ihn auf den ersten Blick nicht nur beim Namen nennt und als Besitzer eines Hauses in Jericho erkennt, sondern auch seine Gesinnung durchschaut und den Entschluß gefaßt hat, in keinem anderen Hause als dem des Zakchäus Quartier zu nehmen (5). Das allgemeine Murren (7) darüber, daß Jesus bei einem Zöllner, also nach dem allgemeinen Urteil der auf ihr Volkstum etwas gebenden Juden bei einem offenbaren Sünder einkehre, wird in dem Augenblick laut geworden sein, als Jesus, von Zakchäus geleitet und begrüßt (6), die Schwelle seines Hauses betrat. Weiterhin hat Lc nicht unterschieden, was von den v. 8—27 berichteten Reden etwa noch in demselben Augenblick oder bei der Mahlzeit, an der es der reiche Oberzöllner selbstverständlich nicht fehlen ließ (cf 5, 29) oder erst am anderen Morgen vor dem Antritt der Weiterreise (28) gesprochen wurde.

Von Zakchäus ist weiter nur noch das Eine berichtet (8), daß er sich hinstellte d. h. aus der Reihe der neben oder um ihn Stehenden vortrat und zu dem Herrn sprach: „Siehe die Hälfte meines Vermögens, Herr, gebe ich den Armen, und wenn ich von einem etwas erpreßt (unrechtmäßiger Weise einem etwas abgefordert) habe, so gebe ich ihm dafür das Vierfache zurück." Nur eine

---

[6]) *συκομωρέα* (D u. a. fehlerhaft *συκομορέα*) = *συκόμορος* Aquila, Vulg Amos 7, 14 = hebr. (im AT immer nur Plur. שִׁקְמִים und שִׁקְמֹת) שִׁקְמָה, aram. שִׁקְמָא Dafür LXX überall *συκάμινος*, was wohl nur Transskription des aram. Plur. שִׁקְמִין ist cf H. Lewy, Semit. Fremdwörter S. 23. Da Lc 17, 6 *συκάμινος*, hier *συκομορέα* hat, wird er auch die beiden Namen (jenes = *μόρος, μορέα* Maulbeerbaum, dieses = Maulbeerfeigenbaum) nicht, wie LXX u. a. gleichbedeutend gebraucht, sondern wie die Mediciner Dioskorides und Galenus bei Hobart S. 152 im bewußten Gegensatz zu dem ungenauen populären Gebrauch unterschieden haben.

[7]) Bd IV², 128 A 35. So gebraucht *μένειν* auch Lc 1, 56; 9, 4; 10, 7; 24, 29; AG 16, 15; 18, 3; 21, 8. Cf auch hier v. 7 *καταλύσαι* und dazu oben S. 137. Auch zu *ἐσπούδαζε* v. 6 cf 10, 38; AG 17, 7.

sehr oberflächliche Betrachtung konnte zwischen dieser Äußerung des Oberzöllners und dem Gebet des Pharisäers in der Parabel (18, 11 f.) eine auffällige Ähnlichkeit entdecken von der in beiden Fällen durch σταθείς beschriebenen äußeren Haltung an [8]) bis zu dem in Zahlen ausgedrückten Selbstlob einer eitlen Tugendhaftigkeit. Lc jedenfalls hat an die Möglichkeit einer solchen Mißdeutung nicht gedacht; denn wie hätte er dann so dicht nebeneinander Jesum ein anerkennendes Urteil sprechen lassen können, sowohl über den demütigen Zöllner im Gegensatz zu dem selbstgerechten Pharisäer (18, 14) als über den mit seiner Tugend prahlenden Zöllner, der geradezu die Rolle eines Pharisäers übernommen hätte (19, 9 f.). Wie wenig Zakchäus in der Tat jenem Pharisäer gleicht, erhellt ja schon daraus, daß er mit εἴ τινός τι ἐσυκοφάντησα offen eingesteht, daß er es in seiner Amtsführung nicht an strafwürdigen Vergehungen hat fehlen lassen. Er beschreibt ferner nicht wie jener sein gewohnheitsmäßiges Verhalten; denn die Hälfte seines Vermögens [9]) hinzugeben, kann ja nicht zur Gewohnheit, zur Lebensregel eines Menschen werden. Wenn Zakchäus auch nur zweimal solches Opfer gebracht hätte, wäre er das gerade Gegenteil von reich (2) gewesen. Und welche sinnlose Schamlosigkeit läge in der Versicherung, daß er die von ihm begangenen gesetzwidrigen Erpressungen regelmäßig durch vierfachen Schadenersatz wieder gut mache! Als ob nicht wenigstens die nüchterne Erwägung, daß eine derartige Geschäftsführung wenig gewinnreich sei, dem abgefeimtesten Betrüger seine üble Gewohnheit verleidet haben würde. Können nun andrerseits durch ἰδοὺ δίδωμι und ἀποδίδωμι selbstverständlich auch nicht einmalige und vollendete Handlungen der Vergangenheit ausgedrückt werden (cf 10, 19; AG 5, 28), so bleibt nur die Möglichkeit, daß hier ein Gelübde vorliegt. Durch ἰδού mit dem Präsens wird dies passender Weise ausgedrückt, weil die in diesem Augenblick vor zahlreichen Zeugen abgegebene und demnächst in die Tat umzusetzende Erklärung die eigentliche Schenkung ist [10]). Sie ist der unwillkürliche Ausbruch eines dankerfüllten Herzens, das sich längst darnach gesehnt hat, den großen Propheten einmal zu Gesicht zu be-

---

[8]) σταθείς 18, 40; 24, 17 nur: stehen bleibend, aber auch AG 2, 14; 5, 20; 17, 22 wie Lc 18, 11; 19, 8: hervortretend, öffentlich hintretend.

[9]) Dies bedeutet τὰ ὑπάρχοντα Lc 8, 3; 11, 21; 12, 33; AG 4, 32. 37 und nicht etwa das Einkommen.

[10]) Die Versionen haben durchweg das Praesens beibehalten. Nur Ephraim zum Diat. (Moes. p. 180; Robinson bei Hamlyn Hill p. 103) und die armen. Vulg. geben beide Verba im Fut., Sah nach Horner wenigstens das ἀποδίδωμι. — Sehr häufig ist gerade mit ἰδού solches Präsens des Verheißens, überhaupt der Vorhersagung Lc 7, 27; 24, 29 (v. l.) Ap 2, 22; 3, 9; 21, 5. Der Deutsche redet nicht anders im täglichen Leben: „ich gebe, zahle, fordere das Doppelte“ d. h. ich werde dies unter Umständen tun.

kommen und etwa noch eine Ansprache von ihm zu hören, nun aber überglücklich ist, ihn bis zum andern Morgen als Gast im eigenen Hause zu haben. Es ist zugleich ein glänzender Beweis dafür, daß das Herz des Zakchäus nicht an dem Reichtum hängt, der so manchem Reichen zum Fallstrick und zur Fessel wird [11]), und nicht minder ein Zeichen des Ernstes, mit dem er seine früheren Verfehlungen nicht nur bereut, sondern auch den dadurch anderen zugefügten Schaden wieder gut zu machen bestrebt ist. Wir können aus dem äußerst knappen Bericht nicht entnehmen, wieviel von diesen Gesinnungen schon vor der Begegnung mit Jesus in ihm lebendig gewesen, und was erst unter dem Eindruck der Person und Rede seines Gastes in ihm erzeugt und aus ihm geworden ist. Daß in diesem wie in anderen Fällen die von Jesus ausgehende Wirkung eine plötzliche und gewaltige war, verbürgt uns das Wort, welches Jesus — wir wissen nicht, wie bald nach dem Dankopfer des Zakchäus — nicht sowohl an ihn, als an die übrigen Anwesenden in bezug auf ihn [12]) gesprochen hat (9): „Heute ist Heil diesem Hause zu teil geworden, da auch er ein Sohn Abrahams ist; (10) denn es kam der Menschensohn, das Verlorene zu suchen und zu retten". Nicht von der hohen Ehre seines Besuchs redet Jesus, sondern von einem erfreulichen Erfolg seiner suchenden und rettenden Berufsarbeit. Diese beschränkt sich zur Zeit auf Israel [13]); aber sie umfaßt auch alle Glieder dieses Volkes mit Einschluß der von ihren Volksgenossen verachteten und gehaßten Zöllner, wie überhaupt der tief Gesunkenen und weit Verirrten [14]). Diesen gilt sie sogar in hervorragendem Maße, weil sie als die Bedürftigsten auch meistens die Empfänglichsten (5, 32; 6, 20; 15, 1—32) und, wenn sie sich von ihm finden und retten lassen, auch die Dankbarsten sind, wie das Beispiel des Zakchäus aufs neue bewiesen hat (cf 7, 39—50). Neu aber ist an diesem neuesten Beispiel, daß nicht nur dem einzelnen Menschen, den Jesus zunächst ins Auge gefaßt hat (v. 5), sondern

[11]) Cf 12, 16—21; 14, 33; 16, 19—31; 18, 18—30 cf 6, 24; 11, 41.

[12]) Dieser gut griechische Gebrauch von *πρός* ist auch lukanisch cf 20, 19; auch 12, 41 ist wahrscheinlich so gemeint; ferner Rm 10, 21; Hb 1, 7; 4, 13 cf Riggenbach Bd XIV, 20 A 41. Es war also unnötig, daß einzelne Griechen (R) und viele Lat (a b c ff² i l s) in der richtigen Einsicht, daß die Bedeutung „zu ihm" nicht zur Einführung einer Rede taugt, in welcher von Zakchäus in der dritten Person geredet wird, dafür *πρὸς αὐτούς*, *ad illos* schrieben, oder (d e Cypr.) *πρὸς αὐτόν* fortließen.

[13]) Nach aller ev. Tradition hat Jesus wohl mehrmals Gegenden mit vorwiegend heidnischer Bevölkerung besucht und auch einzelne Heilungen daselbst vollzogen (cf Lc 8, 27—39; Mt 15, 21—28; 15, 29—39 Bd I³, 531 f.), aber niemals den Heiden gepredigt oder auch nur eines Heiden Haus betreten, cf Lc 7, 2—10; Jo 7, 35; 12, 20—32 Bd IV², 391 f. 511. 518.

[14]) Über den ähnlichen, textkritisch nicht ganz sichern Satz 9, 56ᵃ s. oben S. 401 A 45.

seinem Hause das Heil, welches Jesus zu bringen hat, zu teil geworden ist[15]). Nicht erst in der Geschichte der Missionsarbeit der Apostel, sondern schon während der Berufsarbeit Jesu selbst erwiesen sich die Bande der Familie und der Hausgenossenschaft als Mittel und Wege der Ausbreitung des rettenden Glaubens[16]).

Im unmittelbaren Anschluß[17]) an die Wechselreden, von welchen nur je ein Ausspruch des Hausherrn und seines vornehmsten Gastes (8—10) aufbewahrt ist, somit auch an denselben Kreis von Personen wandte sich Jesus mit einer nach Anlaß und Gegenstand ganz andersartigen Parabel (11—27). Den Anlaß dazu bot ihm die bei der Annäherung an Jerusalem unter seinen Jüngern und sonstigen Verehrern sich verbreitende Meinung, daß nunmehr bald die Gottesherrschaft in die Erscheinung treten werde, eine Meinung oder, vielleicht richtiger, Stimmung, welche kurz vorher in der Bitte der Söhne des Zebedäus (Mr 10, 35 ff.), in dem Hilferuf des Blinden von Jericho und in den lauten Äußerungen der Begeisterung aus Anlaß von dessen Heilung (Lc 18, 38—43) zum Ausdruck gekommen war und am folgenden Tag noch lauter hervorbrach (19, 37—40). Die Parabel, welche ihrem Kern nach mit der in Mt 25, 14—30 große Ähnlichkeit zeigt, unterscheidet sich von jener vor allem durch die wie ein Stück politischer Geschichte aussehende Einrahmung. Während dort von einem Privatmann erzählt wird, der — man hört nicht zu welchem Zweck — eine Reise antritt, von der er erst nach langer Zeit heimkehrt (Mt 25, 14—19), lesen wir bei Lc (12) von einem Mann, der auf grund seiner hohen Geburt Anspruch macht auf königliche Würde und Macht unter seinen Volksgenossen, diese aber nicht ohne weiteres an sich reißen oder von seinem Volk sich geben lassen kann, sondern in ein weit entferntes Land reisen muß, um sich dort, selbstverständlich von dem Herrscher oder den Machthabern jenes Landes, mit Titel und Recht eines Königs belehnen zu lassen. Seine Landsleute (14), bei denen er verhaßt war, schicken hinter ihm her eine Gesandtschaft, um bei derselben ausländischen Obmacht seine Erhebung zum Könige zu hintertreiben. Aber ver-

[15]) Vor τῷ οἴκῳ haben A D, Ss Sc Afraat p. 392 ἐν eingeschoben.

[16]) Cf Jo 4, 53, einigermaßen auch Lc 10, 5, ferner die Brüderpaare unter den Aposteln, dazu die Mutter der Söhne des Zebedäus, schließlich auch die Familie Jesu selbst AG 1, 14. Ferner aus der Missionsgeschichte AG 16, 15. 31 ff.; 18, 8, die Familien des Timotheus, des Philemon, des Onesiphorus, des Stephanas.

[17]) Sehr eigenartig ist dies durch ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν ausgedrückt. Da das Hören im strengen Sinn mit dem hörbaren Reden zugleich aufhört, schließt der Satz einen formalen Selbstwiderspruch in sich. Wir dürfen ihn durch die Umschreibung beseitigen: Nachdem Jesus dieses gesagt hatte und während diese Worte noch in den Ohren und Herzen der Anwesenden nachklangen, fügte Jesus die folgende Parabel hinzu.

geblich (15); er kehrt als König in seine Heimat zurück und (27) nimmt blutige Rache an den Gegnern, die seine Erhebung zum König zu hindern versucht hatten. Zur Erklärung dieser in den Reden Jesu einzig dastehenden Erzählung [18]) genügt nicht die allgemeine Tatsache, daß die vielen seit den letzten Zeiten der römischen Republik innerhalb des Machtbereichs der Römer regierenden einheimischen Fürsten sämtlich Vasallen des Kaisers waren, der ihnen je nach Laune oder Zweckmäßigkeit den Titel eines Ethnarchen, Tetrarchen oder Königs verlieh, ihre Befugnisse abgrenzte und die Höhe ihres Tributs oder ihrer militärischen Hilfsleistungen bestimmte. Die bedeutsamsten Einzelheiten der Parabel entsprechen vielmehr so genau den Ereignissen, welche nach dem Tode Herodes des Gr. in Palästina sich zugetragen hatten, daß die bewußte Anlehnung der Parabel an diese unvergessenen Tatsachen der heimischen Geschichte nicht wohl zu bezweifeln ist [19]). Durch den Charakter des an Grausamkeit und Gewalttätigkeit nicht hinter seinem Vater zurückstehenden Archelaus [19a]) ließ Jesus

---

[18]) Kaum zu vergleichen sind Stücke wie Lc 14, 31 f.; 22, 25; Mt 18, 23 ff.; 22, 2—13; 25, 34. 40; Jo 10, 1 ff. cf Bd IV³, 449 ff.

[19]) Archelaus, der durch das letzte Testament des alten Herodes zu dessen Haupterben und zum Nachfolger in der Königswürde bestimmt war, mußte gleich nach dem Tode seines Vaters im Frühjahr 4 v. Chr. den Widerstand der Juden gegen seinen Regierungsantritt mit Waffengewalt niederzwingen. Darnach erst konnte er die Reise nach Rom antreten, um die Bestätigung des Testaments seines Vaters und damit die Verleihung des Königstitels durch Augustus zu erlangen. Ehe der Kaiser die Entscheidung traf, kam eine Gesandtschaft von 50 Juden aus Jerusalem nach Rom, um den Kaiser zu bitten, keinen der Söhne des Herodes zur Regierung gelangen zu lassen, besonders nicht den Archelaus, der sofort nach seines Vaters Tode in dessen blutige Fußstapfen getreten sei. Es war vergeblich; Augustus bestätigte im wesentlichen das Testament des Herodes, nur daß Archelaus sich vorläufig mit dem Titel eines Ethnarchen begnügen mußte, die Königswürde dagegen nur für den Fall löblichen Verhaltens ihm in Aussicht gestellt wurde. Er führte bis zum J. 6 n. Chr. ein so tyrannisches und grausames Regiment, daß er auf Grund von Klagen, welche jüdische und samaritische Gesandte in Rom gegen ihn vorbrachten, von Augustus abgesetzt wurde. Cf Jos. bell. II, 1, 1—2, 7; 6, 1—3; 7, 3; ant. XVII, 8, 4—9, 7; 11, 1—4; 13, 2. Zumal in Jericho, wo Jesus die Parabel vortrug, mußte die Erinnerung an den etwa 25 Jahre früher entthronten Archelaus besonders auch darum noch lebendig sein, weil dieser Fürst den dortigen Palast seines Vaters prächtig neu aufgebaut und durch Anlage von Wasserleitungen die Fruchtbarkeit der Umgegend erhöht hatte.

[19a]) Angedeutet ist dies auch Mt 2, 22, an der einzigen Stelle des NT's, wo er genannt ist, aber auch am Schluß der vorliegenden Parabel. Ich setze dabei voraus, daß Jesus nicht in eigener Person den Rachsucht und Grausamkeit atmenden Satz (27) gesprochen hat, sondern den König in der Parabel so sprechen läßt. Cf 12, 46 f. die nur innerhalb der Parabel zulässigen Ausdrücke für die Bestrafung des ungetreuen Knechtes. Selbstverständlich ist dann auch der Satz 19, 26, mit welchem v. 27 durch *πλήν* unlösbar verknüpft ist, als Rede des Königs zu fassen, wie auch der mit

sich ebensowenig hindern, von dessen Handlungen bei seinem Regierungsantritt die Farben zu dem Bilde von der zukünftigen Erscheinung der Gottesherrschaft herzunehmen, wie er sich gescheut hat, das Tun des ungerechten Haushalters seinen Jüngern als Vorbild hinzustellen (16, 1—9) und mit dem Verhalten des ungerechten Richters die Erhörung der Gebete der Auserwählten seitens Gottes in Vergleich zu stellen (18, 1—8). Im Gegensatz zu der Meinung, daß nun allernächstens in Jerusalem das Gottesreich sichtbar werde hergestellt (v. 11) oder, was dasselbe ist, Jesus mit königlicher Würde und Herrlichkeit bekleidet als der Messias werde enthüllt werden (17, 30 cf 17, 20—24; 9, 26 f.), hat Jesus durch den bis dahin erörterten Teil der Parabel wieder einmal daran erinnert, daß sein Weg zur Herrlichkeit ihn zunächst durch Leiden und Tod hindurchführen und damit der sichtbaren Welt entrücken werde (cf 9, 44; 17, 25; 18, 31—33), und daß er erst nach einer Zeit der Unsichtbarkeit oder, räumlich ausgedrückt, der Abwesenheit zum Zweck der sichtbaren Herstellung des Gottesreichs und zum Gericht wiederkommen werde (cf 5, 35; 9, 26 f.; 12, 35—48; 13, 25—29. 35; 17, 22—37; 18, 4. 7 f.). Obwohl hier nicht, wie Mt 25, 19 gesagt ist, daß die Zwischenzeit bis dahin lange dauern werde, ist doch durch das Bild der Reise in ein fernes Land im Gegensatz zu dem *παραχρῆμα* (11), d. h. der sofortigen Herstellung der Gottesherrschaft in dem nur eine Tagereise weit entfernten Jerusalem, ausgedrückt, daß die Zeit des Wartens hierauf nicht kurz sein werde. Aber nicht diese Belehrung hat den Hauptton der Erzählung, sondern die in v. 13. 15—26 enthaltene Mahnung an die auf die Wiederkunft Jesu wartenden Jünger, welche, wie schon bemerkt, wesentlich die gleiche ist mit der Lehre der Parabel Mt 25, 14—30. Die nicht

---

Lc 19, 26 identische Satz Mt 25, 29 Rede des Herrn der Knechte in der Parabel ist. Aber auch in der Parabel des Lc durften die Knechte mit ihrer Einrede gegen das Verfahren ihres Herrn (25) nicht das letzte Wort behalten. Die wenigen Zeugen, die vor v. 26 einschoben, „er (der König der Parabel) sagte ihnen“ (S[1], s. auch White's Note zu S[3] p. 616 mit *δέ*, b c e ff[2] l mit *autem*, i mit *et*) und diejenigen, welche v. 25 tilgten (D, einige Min, Ss Sc, auch b e), wollten das richtige Verständnis sichern. Sinnlos dagegen war die Einschiebung eines *γάρ* hinter *λέγω* v. 26 ohne gleichzeitige Tilgung oder wenigstens Parenthesirung (so seit Lachmann viele) von v. 25 (A D N . . ., om. ℵ B L Ol fam[1], Sah Kop, a). Daß v. 26—27 nicht durch *ὁ δὲ εἶπεν* oder *λέγει αὐτοῖς* (cf 22) als Rede des Königs eingeführt wird, widerspricht nicht dem Stil des Lc (s. oben S. 324 A 24 zu 7, 41, auch S. 588 A 22 über Mn's Text von 16, 8, andrerseits S. 550 A 45 zu 14, 24). Eine solche Einführung würde vor den ersten Worten der so eingeleiteten Rede (*λέγω ὑμῖν*) übel lauten, und ihre Fortlassung war um so unbedenklicher, als eben diese ersten Worte dem Leser sagten, daß nicht mehr wie v. 25 (*εἶπαν αὐτῷ*) die Mehrzahl der Knechte zum König, sondern der König zu seinem Knechte rede.

eben große Geldsumme [20]), welche der auf Reisen gehende vornehme Herr zu gleichen Teilen unter 10 seiner Knechte verteilt mit dem Auftrag, während seiner Abwesenheit damit für ihn Handelsgeschäfte zu betreiben, ist das Bild eines Gebietes, auf welchem die Jünger Jesu zu arbeiten, eines Berufes, den sie zu erfüllen haben; und zwar ist dieser Beruf hier als ein für alle gleicher gedacht [21]). Wären nur die Apostel oder auch die Jünger im engeren Sinn angeredet, so würde man vorwiegend oder auch ausschließlich an den Beruf der Verkündigung des Ev zu denken haben. Da diese Voraussetzung nach dem Zusammenhang der Erzählung von 19, 6 an nicht zutrifft, so ist eben hier unter Absehen von der Mannigfaltigkeit der *διακονίαι* und der *χαρίσματα* (1 Kr 12, 4 ff.) vorausgesetzt, daß alle Jünger und Diener Jesu einen gemeinsamen Beruf in der Welt haben. Daß aber aus der einem jeden der 10 Knechte anvertrauten einen Mine unter der Hand des Einen 10 Minen, unter der Hand des Anderen aber 5 Minen geworden sind, mag in der Wirklichkeit, die hier abgebildet ist, teilweise aus der Gunst oder Ungunst der vom Willen des Arbeiters unabhängigen Verhältnisse, teilweise auch aus der größeren Begabung des Einen vor dem Anderen sich erklären. Die Parabel aber deutet nichts davon an, sondern läßt nur an Graduntersch iede der Treue in Erfüllung des Christenberufs denken. Schon ehe man von dem Verhalten des Dritten und seiner Beurteilung durch den König gelesen hat, erkennt man dies aus dem gewaltigen Unterschied zwischen der Belohnung des Ersten und des Zweiten. Es ist ja nicht bloß die dem Verhältnis von 5 : 10 Minen des Gewinnes entsprechende, den zwei Knechten überwiesene Verwaltung von 5 oder 10 Städten im Königreich, welche den Lohn der Beiden unterscheidet, sondern vor allem das warme Lob, das dem Ersten zu teil wird (17), und der völlige Mangel eines anerkennenden Wortes für den Zweiten (19 cf dagegen Mt 25, 20. 22). Dieser Abstand wird aber noch dadurch gesteigert, daß auch noch die dem Dritten anvertraute Mine durch Urteil des Königs dem Ersten zuerkannt wird. Was aber dem Dritten Schimpf und Schaden einträgt, ist ja nicht eine auch nur teilweise aus seiner geringen Befähigung oder der Ungunst der Verhältnisse zu erklärende Erfolglosigkeit, sondern völlige, durch die heuchlerische Entschuldigungsrede des Schuldigen nur um so greller beleuchtete Pflicht-

[20]) *μνᾶ* (lat. *mina*) im NT nur hier, LXX 1 Reg 13, 17 (Goldmine), Esra 2, 69; Neh 7, 71 f. (Silbermine) Übersetzung oder eigentlich nur Transskription des hebr. מָנֶה pl. מָנִים, syr. ܡܢܐ, als Münzbezeichnung = 100 Drachmen oder Silberdenare = $\frac{1}{60}$ Talent = etwa 70 Mark.

[21]) Dadurch ist noch bestimmter als durch Mt 25, 15 die Deutung der Talente (Mt 25, 15 ff.) oder Minen auf die natürlichen oder die geistlichen Gaben, die „Talente" in dem uns geläufigsten Sinn des Wortes ausgeschlossen cf Bd I³, 681 A 34.

vergessenheit und Faulheit [22]). So kann auch nur die größere oder geringere Treue und Anstrengung in der Erfüllung des Christenberufs den Maßstab der verschiedenen Vergeltung im zukünftigen Reich Gottes und Christi sein [23]).

---

[22]) Heuchlerisch ist die Entschuldigung des Dritten (20f.) insofern, als er statt des wirklichen Grundes seiner Untätigkeit, d. h. seiner Trägheit, die Furcht vor der Strenge seines Herrn geltend macht, während er sich doch, wie ihm Jesus (22, 22f.) zeigt, gerade dadurch hätte bestimmen lassen sollen, wenigstens irgend etwas zur Erfüllung seines Auftrags zu tun, sei es auch nur solches, was wahrlich keine Anstrengung erfordert. Aber auch darin zeigt er sich als ein Heuchler, daß seine Entschuldigung die Meinung durchblicken läßt, eine Arbeit, die nur seinem Herrn und nicht ihm selbst Gewinn bringe, könne niemand von ihm verlangen. Die Versuche, dem nur hypothetischen und auf die unwiderbringliche Vergangenheit bezüglichen Rat (23), daß er seine Mine in einer Bank hätte anlegen sollen, eine für den Lehrzweck der Parabel wesentliche Anweisung für die Jünger zu entnehmen, scheinen mir unveranlaßt und nicht gelungen. Auch nicht derjenige Hofmanns S. 463: Wer sich selbsteigener Ausbreitung der Lehre Jesu nicht unterziehen wolle, könne (und solle) anderen, die ein Lehrgeschick haben (2 Tm 2, 2) dazu behilflich sein, das zu tun, was er sich selbst nicht zumutet. Denn erstens ist die Beschränkung des Berufs, der allen Jüngern Jesu gegeben ist, auf die Lehrtätigkeit unberechtigt (cf Bd I³, 207 f. zu Mt 5, 13—16), und zweitens hätte der Jünger, welcher statt den ihm gewordenen Auftrag Jesu auszuführen, nur anderen dessen Ausführung nahelegte und ermöglichte, in strafwürdiger Weise seine Pflicht versäumt cf 1 Kr 9, 16.

[23]) Das Verhältnis dieser Parabel zu der in Mt 25, 14—30 wird ebenso zu beurteilen sein, wie das Verhältnis von Lc 14, 16—24 zu Mt 22, 2—14 s. oben S. 552 A 49. Mt unterscheidet sich von Lc 1) durch das Fehlen der von der Zeitgeschichte hergenommenen Einrahmung, welche bei Lc auch in der Darstellung der Belohnung der treuen Knechte (17. 19: 10 und 5 Städte) zum Ausdruck kommt; 2) dadurch, daß nach Mt den drei als Beispiel angeführten Knechten je nach ihrer Befähigung (25, 15) ein Kapital von sehr verschiedener Größe anvertraut wird, nach Lc allen die gleiche Summe ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit ihrer Begabung, und daß trotzdem gerade bei Mt Lob und Lohn für die getreuen Knechte gleich, bei Lc sehr ungleich ist; 3) durch eine Fülle kleinerer Züge und Ausdrücke neben wenigen Wortanklängen. Nach Mt verteilt der Herr sein ganzes Vermögen unter seine ungezählten Knechte, von denen der Erste 5 Talente erhält. Nach Lc sind der Knechte zehn, und keiner erhält mehr als 1 Mine, also den dreihundertsten Teil von 5 Talenten, so daß die Gesamtsumme des von dem Kronprätendenten seinen Knechten übergebenen Geldes 10 Minen = $^1/_6$ Talent = c. 700 Mark beträgt, wahrlich kein fürstliches Vermögen. Nach Mt vergräbt der faule Knecht sein Talent in die Erde, nach Lc wickelt er seine Mine in ein Schweißtuch. Mt spricht von τραπεζῖται, Lc von τράπεζα etc. Wo beide sich im Ausdruck mehr oder weniger nahe treten (Mt 24 = Lc 21 cf Jo 4, 37f.; oder Mt 29 = Lc 26 cf Mt 13, 29; Lc 8, 18), liegen sprichwörtliche Redewendungen vor. Es handelt sich hier nicht um zwei Recensionen einer und derselben Erzählung, von denen die eine aus der anderen oder beide aus einer dritten durch vermeintliche Verbesserungen des Stoffs oder der Form auf literarischem Wege entstanden sein könnten, sondern um zwei verschiedene dichterische Gebilde. Dann ist aber auch viel wahrscheinlicher, daß beide aus dem Munde Jesu stammen, als daß im Verlauf der mündlichen Überlieferung aus einer einzigen von

3. Einzug in Jerusalem und in den Tempel 19, 28—46. Die Worte, womit die folgende Erzählung an das Vorige angeschlossen wird, können nicht so verstanden werden, als ob hinter *καὶ εἰπὼν ταῦτα* geschrieben stünde, daß Jesus das Haus des Zakchäus oder Jericho verlassen habe, woraus sich dann ergeben würde, daß die Parabel am frühen Morgen nach der im Hause des Zakchäus zugebrachten Nacht, unmittelbar vor dem Aufbruch von Jericho gesprochen worden sei, was an sich wenig wahrscheinlich wäre. Was aber wirklich dasteht, ist etwas ganz anderes, daß nämlich Jesus bei Fortsetzung seiner Reise nach Jerus. an der Spitze des Pilgerzugs oder seiner Jüngerschaft einherschritt [24]). Es war dies ein Ausdruck seiner Entschlossenheit, den Weg nach Jerus. zu gehen, ebenso unbeirrt durch die verkehrten Gedanken und Einreden seiner Freunde (v. 11 cf Mt 16, 22; Jo 11, 8) wie durch die ihm längst vor der Seele stehenden Leiden, die seiner in Jerus. warteten (9, 22; 13, 32 ff.). Die Meinung der Anknüpfung in v. 28 kann also nur sein, daß Jesus, nachdem er (wahrscheinlich an der Abendtafel im Hause des Zakchäus) der irrigen Vorstellung seiner Freunde, daß er in den nächsten Tagen in Jerus. seine königliche Herrschaft sichtbar aufrichten werde, durch die Parabel entgegen getreten war, nun auch im Sinn dieser Belehrung als der an der Spitze seiner Jüngerschaft schreitende, auf deren treue Gefolgschaft rechnende *ἀρχηγός* (AG 3, 15; 5, 31) das letzte Stück des Weges nach seiner Todesstadt (wahrscheinlich am nächsten Tage) zurücklegte. Hierauf läßt Lc einen sehr kurzen, sichtlich an Mr 11, 1—11 sich anlehnenden Bericht über die Ankunft Jesu und seiner Begleitung bei und in Jerus. folgen [25]).

Jesus gesprochenen Parabel durch einen Dichter ein zweite, ebenso einheitliche Parabel geschaffen worden sei. Jesus gehörte nicht zu den ungeschickten Lehrern oder zu den unkünstlerischen Gemütern, die nach Schleiermacher jede Wiederholung scheuen. Wann er die Parabel Mt 25, 14—30 gesprochen hat, läßt sich bei der Kompositionsart der großen Redegruppen des Mt nicht bestimmen. Wahrscheinlich jedoch gehört sie einer früheren Zeit an, und die Parabel Lc 19, 11—27 ist eine aus dem Lc 19, 11 genannten Anlaß entstandene Umgestaltung derselben.

[24]) *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν* wie *εἰς τὸ ἔμπροσθεν* 19, 4 ohne den aus dem Zusammenhang leicht zu ergänzenden Genitiv (cf 18, 31 die Zwölf; 18, 35. 43 ein Jesum begleitender *ὄχλος*; 19, 11 die Gesellschaft im Hause des Zakchäus, 19, 37. 39 die ganze Menge seiner Jünger) ist räumlich zu verstehen (cf Bd IV³, 87 zu Jo 1, 15), selbstverständlich jedoch nicht in dem Sinn, daß Jesus vorwärts gegangen sei, als ob auch ein rückwärts sich Bewegender das vor ihm liegende Reiseziel erreichen könnte, sondern wie in der Verbindung von *προπορεύεσθαι ἔμπροσθεν* c. gen. Jo 10, 4 im Sinne von voran im Verhältnis zu den Mitwandernden. Es beschreibt (*ἐπορεύετο*, nicht *ἐπορεύθη*) wie *προάγειν αὐτούς* Mr 10, 32 (anders, nämlich zeitlich Mr 14, 28; 16, 7) die Ordnung der Reisegesellschaft auf der diesmaligen Wanderung: Jesus als der Führer ging an der Spitze des Zuges, was bei dem Einzug in Jericho nicht der Fall gewesen zu sein scheint (19, 3 f.).

[25]) In v. 29—36 zeigt Lc nur eine große Zahl kleiner Abweichungen

Wie nach überwiegender Bezeugung auch Mr bezeichnet Lc den Ort, an welchem angelangt Jesus zwei Jüngern auftrug, ihm aus dem ihnen vor Augen liegenden Dorf ein junges Reittier zu holen, als eine Stelle in der Nähe der beiden Dörfer Bethphage und Bethania am Ölberg [26]). Da dieses Bethania in südöstlicher Richtung etwas weiter vom Kamm des Ölbergs und von Jerus. abliegt, als Bethphage, so muß die fragliche Stelle zwischen diesen beiden Dörfern gelegen sein und nicht Bethanien, sondern das Mt 21, 1 allein genannte, von Mr-Lc als das für den hier zu berichtenden Vorgang wichtigere vorangestellte Bethphage ist das weiterhin durch ἡ κατέναντι κώμη bezeichnete Dorf. Wenn nach der Voraussage Jesu das bloße Wort ὁ κύριος αὐτοῦ χρείαν ἔχει [27]) den Besitzer des Tieres willig gemacht hat, es den Jüngern zu überlassen, so folgt, daß dieser Mann von früher her zu dem Kreise gehörte, in welchem Jesus der anerkannte und einzige Herr war und so genannt wurde. Noch ehe Jesus den Kamm des Ölbergs erreicht hatte, warfen die beiden Jünger, die das Füllen ihm zugeführt, ihre Obergewänder auf das Tier und halfen

---

von Mr 11, 1—8[a], von denen die meisten von jedermann leicht als stilistische Verbesserungen erkannt werden. — Für τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (Berg der Olivenbäume cf Sach 14, 4 hebr. und LXX), wie Lc selbst 19, 37; 22, 39 schreibt, gibt er hier v. 29; 21, 37 τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών, so auch AG 1, 12 mit dem Gen. ἐλαιῶνος, also abgeleitet von ὁ ἐλαιών (Ölbaumgarten cf Ex 23, 11; Deut 6, 11). So auch Jos. bell V, 2, 3; ant. VII, 9, 2; Test. XII patr. Napht. 5, 1 (ἐν τῷ ὄρει τοῦ ἐλαιῶνος). Da Josephus diese Benennung des Berges mehrmals wie Lc durch καλούμενον (auch bell. II, 13, 5) oder προσαγορευόμενον (ant. XX, 8, 6) nicht als seine Erfindung, sondern als den oder als einen zu seiner Zeit üblichen Namen einführt, bedarf die Behauptung, daß sein ein wenig älterer Zeitgenosse Lc, der nirgendwo Unkenntnis der Geographie Palästinas verrät, sie von Josephus entlehnt habe (so Krenkel, Jos. u. Lc S. 124), keiner Widerlegung.

[26]) Für *Βηθανίαν* haben ℵ B D* *Βηθανια* also als indeklinabel behandelt wie *Βηθφαγη*, cf *Βηθσαϊδα* Lc 9, 10; Jo 1, 44; 12, 21. Ziemliche Verwirrung herrscht bei den Lat: d e (dieser *fuit* davor) *in Bethphage et Bethania*, ebenso mit *ad* aur., am. und andere Hss der Vulg; andere statt Präpos. Dativ *Bethphagae* und daneben teils (s) *Bethania* teils (a ff[2]) *Bethaniae*, teils (f) *in Bethania*. Über die Lage von Bethphage s. Bd I[3], 615 A 4, übrigens auch unten zu 24, 50.

[27]) Lc wiederholt diesen Satz buchstäblich (34, nicht so Mr 11, 6 cf 3) nach v. 31 und hebt ihn dadurch nach seiner Weise (cf 15, 18 f. und 21) noch mehr hervor. Die achtungsvolle Anrede Jesu mit κύριε auch von seiten Fernstehender (5, 12; 18, 41; Jo 4, 11) gewinnt im Munde seiner Jünger (5, 8; 9, 54; 10, 17) und wenn sie unter einander von ihm als ὁ κύριος wie auch als ὁ διδάσκαλος reden (Jo 13, 13 cf 11, 28), den tieferen Sinn, daß er für sie und in ihrem Kreise der einzige Herr wie der einzige Lehrer ist, was insbesondere da deutlich wird, wo sie ihn ὁ κύριος ohne ἡμῶν oder μου nennen Lc 24, 34; Jo 20, 18. 25; 21, 7, so Lc häufig als Erzähler und Gemeindeglied s. oben S. 308 A 95, seltener und nur in Zwischenbemerkungen Jo s. Bd IV[3], 228 A 27. Zu dem angeblichen Gärtner sagt Magdalena Jo 20, 13 von Jesus „mein Herr", zu den Jüngern 20, 18 „der Herr".

ihm es besteigen. Während er reitend weiterzog (36), breiteten andere aus seiner Begleitung ihre Obergewänder wie einen Teppich vor ihm auf den Weg, und (37) als der Zug dem Punkt nahegekommen war, von wo der Weg sich zum Kidrontal und Jerus. hinabzusenken beginnt, brach die ganze Menge der Jünger in laute Freudenrufe und Lobpreisungen Gottes aus. Indem Lc im Unterschied von Mr-Mt als Anlaß dieser Rufe alle Krafttaten nennt, deren Augenzeugen die Rufenden gewesen waren, erinnert er den Leser an die gesamte Heiltätigkeit, welche Jesus unter immer wieder sich erneuernden Äußerungen der Begeisterung des Volkes nicht nur in Galiläa (5, 26; 7, 17; 9, 43), sondern auch in Peräa (13, 32 cf 13, 17) und eben noch in Jericho (18, 43), also in Judäa ausgeübt hatte. Um so weniger veranlaßt ist es, die nicht lange vorher in nächster Nähe des Schauplatzes geschehene Auferweckung des Lazarus, welche Jo 12, 17 f. als einen hauptsächlichen Anlaß und Gegenstand der allgemeinen Begeisterung des Volks beim Einzug Jesu in Jer. namhaft macht, von den „sämtlichen Krafttaten" im Bericht des Lc auszuschließen. Haben wir demnach an Festpilger aus allen Teilen Palästinas zu denken, so nötigt der starke Ausdruck *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*[28]) andrerseits dazu, den Begriff der Jüngerschaft (cf auch v. 39) im weitesten Sinn zu nehmen. Nicht nur von Mr-Mt, sondern auch von Jo 12, 13 unterscheidet sich Lc in der Wiedergabe dessen, was der große Haufe der Jünger in diesem Augenblick gerufen, vor allem dadurch, daß er das hebräische, ein wenig ins Aramäische umgelautete *Hoschianna* (Hoschanna oder Oschanna) fortläßt[29]). Dagegen stimmt er mit Jo gegen Mr-Mt darin überein, daß er Jesus den Titel eines Königs ohne Umschreibung geben läßt[30]). Im übrigen ist nicht ganz leicht festzustellen, welche der vielen Gestalten, in welchen v. 38ᵃ überliefert ist, von Lc herrührt[31]).

---

[28]) Aus harmonistischen Gründen (Mt 21, 9 *οἱ ὄχλοι*, Jo 12, 12 *ὄχλος πολύς, ὁ ἐλθὼν εἰς τὴν ἑορτήν*) wurde *τῶν μαθητῶν* getilgt in Sc (nicht Ss), a c ff² (*omnes turbae*) i l s (nicht d e q r Vulg).

[29]) Cf Bd I³, 618 f.; Einl I³, 14. Über den sehr sparsamen Gebrauch solcher Wörter bei Lc s. oben S. 12 A 20.

[30]) Jo 12, 13 mit dem Zusatz *τοῦ Ἰσραήλ*. Am nächsten mit Lc—Jo trifft Mt (*τῷ υἱῷ Δαυείδ*) zusammen; am weitesten entfernt sich Mr. Übrigens versteht sich von selbst, daß aus einem Haufen von Hunderten, welche Jesum eine beträchtliche Strecke Wegs mit lauten Zurufen begleiteten, sehr verschiedenartige Worte sich haben hören lassen, und daher auch die Überlieferung mannigfaltig lauten mußte.

[31]) Da aus Tschd.s Apparat zu v. 38 eine Übersicht über die in Betracht kommenden LAen auch für den Kundigen nur schwer zu gewinnen ist, sei eine solche hier gegeben. I. *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου*: so (abgesehen von den Korrektoren von א.Δ) A L N R ... *Π Τ* u. die große Masse der griech. Hss, auch fam¹, Ferr., Vulg, Got. II. Ebenso mit *ὁ* vor *βασ.* B; unsicher ist, ob Ss Sc S¹ Sh, Sah Kop zu II oder zu I

Am wahrscheinlichsten dürfte sein, daß Lc im Anschluß an Mr 11, 9f. an die Spitze der von dem Haufen der Verehrer Jesu ausgestoßenen Rufe einen doppelten Segensgruß gestellt, aber im

gehören, da es den Übersetzern freistand, auch I zu übersetzen „der König, welcher kommt". III. Ebenso ohne *ὁ βασιλεύς* Ol. IV. wie II, aber ohne *ἐρχόμενος* ℵ*H (dieser auch ohne *ὁ* vor *βασ.*) Orig. tom. X, 21 in Jo unter vollständigen Citaten aus allen 4 Evv. V. *εὐλογ. ὁ ἐρχ. ἐν ὀν. κ., εὐλογ. ὁ βασ.* D, 157 (dieser ohne *ὁ* vor *βασ.*), a (b ist defekt) c d ff² i s. VI. wie I, aber mit dem Zusatz *εὐλ. ὁ βασ. τοῦ Ἰσραὴλ* S³ Text mit der Randbemerkung, daß dieser Zusatz „nicht in allen Exemplaren sich finde". VII. nur *benedictus rex* e l*. — Sehr unwahrscheinlich ist die von Tschd. aufgenommene LA IV, denn nach dieser müßte *ἐν ὀν. κυρ.* von *εὐλ.* abhängen. Dies würde allenfalls erträglich sein, wenn es sich hier um Spendung des priesterlichen Segens handelte, obwohl auch für diese *εὐλογεῖν ἐν ὀν. κ.* kein gebräuchlicher Ausdruck ist (in der griech. Bibel nur etwa 2 Sam 6, 18; Sir 45, 15 hebr. u. griech.; fehlt z. B. Num 6, 22—27 gänzlich, Deut 10, 8 wenigstens in LXX, Deut 21, 5 mit *ἐπὶ τ. ὀν.* konstruirt). Aber die Jünger sind ja keine Priester, die Jesu im Namen Gottes ihren Segen spenden, sondern entweder sprechen sie den Wunsch aus oder sie bezeugen, daß der Segen Gottes tatsächlich auf ihrem König ruhe (Gen 24, 1; 2 Sam 7, 29 s. auch oben S. 96 A 27). Die Auktorität des Orig. darf nicht imponiren; denn die handschriftliche Grundlage der Ausgaben des Komm. zu Joh. ist dürftig, und insbesondere die Bibelcitate darin sehr unzuverlässig cf z. B. oben S. 143 A 47; N. kirchl. Ztschr. 1907 S. 267. Auch in dem gleich folgenden Citat aus Jo 12, 13 Preuschen p. 194, 8 fehlt das unentbehrliche *ἐρχόμενος*, welches doch bald darauf (tom. 10, 31 p. 205, 17) in Übereinstimmung mit allen Hss des Ev zu lesen ist. Noch unglaublicher als LA IV ist II; denn durch den Artikel vor *βασ.* tritt dieses wie ein zweiter Titel neben *ὁ ἐρχόμενος* cf Lc 7, 19 und jede Verbindung von *ἐν ὀ. κ.* mit *ἐρχ.* ist abgeschnitten, aber auch die an sich wenig wahrscheinliche Verbindung mit *εὐλ.* ist durch die Wortstellung schier unmöglich gemacht. Kein Wunder, daß Ol (III) *ὁ βασ.* strich. Es bleibt also nur die Wahl zwischen I und V (cf VI). Gegen I spricht aber die höchst unnatürliche Wortstellung, wenn trotz derselben *ἐν ὀν. κ.* mit *ἐρχ.* verbunden werden sollte, aber auch wenn die Verbindung mit *εὐλ.* beabsichtigt wäre. Alles dagegen spricht für V, wofür, auf die Hauptsache d. h. das doppelte *εὐλ.* gesehen, auch VI ein guter Zeuge ist. Erstens entspricht diese LA dem sonstigen Verhältnis des Lc zu Mr, wo ihm, wie von 18, 15 an, Mr als Leitfaden gedient hat. Das in der Wiedergabe lauter Äußerungen eines Volkshaufens sehr passende zweimalige *εὐλ.* des Mr (11, 9f.) behält Lc bei, cf Lc 1, 42; Ps 72, 18f.; auch die hier reproducirte Stelle Ps 118, 26 hat ein zweimaliges *εὐλογεῖν* wesentlich gleichen Sinnes. Aber auch die Gründe der Abweichungen sind durchsichtig genug. Wie Lc das zweimalige *Hosanna* als entbehrliches und unverständliches Fremdwort fortläßt, so ersetzt er das umständliche und in mehr als einer Hinsicht fremdartige *ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ* des Mr hinter dem zweiten *εὐλογ.* durch *ὁ βασιλεύς*. Zweitens erklären sich von V aus die Irruugen der Überlieferung. In D, dessen Text vielfach die Spuren einer in Sinnzeilen geschriebenen Vorlage zeigt, stehen beide *εὐλογημένος* am Anfang einer Zeile. Wie leicht konnte da eine der beiden Zeilen ausfallen! So in VII die erste, in III die zweite. Es lag aber auch nahe, da die beiden Evv- mit apostolischem Namen nur ein *εὐλ.* boten, die zwei Rufe in einen zusammenzufassen, was die unnatürlichen Wortverbindungen von I. II. IV zur Folge hatte. Mr hat überall am wenigsten zu der Umgestaltung des Textes in den anderen Evv beigetragen.

Unterschied von Mr auch den zweiten unmittelbar auf Jesus bezogen, also geschrieben hat: „Gesegnet sei (oder ist) der im Namen des Herrn Kommende! Gesegnet sei (oder ist) der König!“ Der erste dieser Sätze, mit welchem nach 13, 35 das zur Anerkennung Jesu als des Messias gekommene Israel ihn bei seiner Wiederkunft begrüßen wird, stammt ebenso wie das Hosianna, das nach den andern Evv dem *εὐλογημένος* vorangeschickt wurde, aus Ps 118, 25 f. Während im Psalm die Leviten vom Tempelberg her die zu einem Tempelfest Herankommenden mit diesen Worten begrüßen, der Singular *ὁ ἐρχόμενος* demnach kollektiv gemeint ist, gilt derselbe Gruß hier dem einen, auch in und um Jerusalem mit Spannung erwarteten Festgast[32]) Jesus als dem seiner Hauptstadt nahenden und zum Tempel kommenden Messias (cf Mal 3, 1; Sach 9, 9). Nur deutlicher sagt dies, zumal für Leser wie die des 3. und des 4. Ev der zweite Gruß: *εὐλογημένος ὁ βασιλεύς*. Während Lc, wie gesagt, in bezug auf den psalmartigen *Parallelismus membrorum* sich an Mr anschließt und in der direkten Anwendung des Königstitels mit Jo 12, 13 (cf Jo 1, 49) zusammentrifft, weicht er von aller sonstigen Überlieferung ab durch Beifügung eines zweiten Paars kurzer Zeilen: *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*[33]). Erst mit den beiden letzten Worten trifft Lc wieder mit dem Schlußwort bei Mr-Mt zusammen. Aufs innigste verwandt dagegen ist dieser zweiteilige Ruf mit dem gleichfalls zweiteiligen Lobgesang der Engel 2, 14 (s. oben S. 141—146). Abgesehen von der Umkehrung von *εἰρήνη* und *δόξα* unterscheiden sich die beiden Satzpaare erstens dadurch, daß hier von Friede im Himmel, dort von Friede auf Erden die Rede ist, und zweitens dadurch, daß hier nichts den dortigen, beiden Satzgliedern beigefügten Dativen entspricht. Dies ändert aber nichts an der für die Auslegung auch des hiesigen Rufes maßgebenden Gleichartigkeit beider Satzpaare. Wie dort die Engel Gott darum loben, daß ihm in und mit der Geburt des Messias Ehre und Herrlichkeit in der überweltlichen Höhe zugefallen sei, so preisen ihn hier die Menschen, darum, daß eben dies jetzt durch den Einzug Jesu als König in Jerusalem und die darin liegende Enthüllung Jesu als Messias (cf 17, 30; 19, 11) geschehe. Das 2, 14 beigefügte *τῷ θεῷ* war entbehrlich, weil die lauten Rufe der Jünger im voraus als ein

[32]) Cf Jo 11, 56 f; 12, 12, dazu Lc 19, 11. Über den liturgischen Gebrauch des Hosanna beim Hüttenfest s. Bd I[4], 618 f. A 11—16; Bd IV[3], 392 f.

[33]) So geordnet in ℵ B L Ol, Orig. tom. X, 21 in Jo, Sh; die übrigen stellen *εἰρήνη* vor *ἐν οὐρανῷ*. So auch Sd nach Ephr. Mocs. p. 27, aber mit der sonderbaren Variante *καὶ δόξα καὶ γῆς*. Lc liebt sehr die chiastische Wortstellung cf 2, 14 (mit Umkehrung der Ordnung von *εἰρήνη* und *δόξα*); 2, 15; 3, 1 (Judaea—Galiläa; Ituraea—Abilene im Verhältnis zu den Verben), 9, 25 etc.

„Gott preisen" bezeichnet waren[34]). Wenn aber daneben Gott darum gepriesen wird, daß „im Himmel Friede" sei, also dem Zusammenhang nach, daß jetzt im Himmel Friede geworden sei, so kann das nicht zur Voraussetzung haben, daß bis dahin im Himmel Krieg geführt worden sei; denn wer sollten die mit einander im Streit liegenden himmlischen Mächte sein?[35]). Wie zu δόξα nach Analogie von 2, 14 ein τῷ θεῷ sich ergänzt, so auch zu εἰρήνη eine Bezeichnung der Menschen, welchen der Friede durch den Messias gebracht werden sollte. Er war ja ein Friedensfürst genannt worden und ein Friedensreich ohne Ende sollte sein Reich sein (Jes 9, 5f.). Seine Absicht, insbesondere der heiligen Stadt diesen verheißenen Frieden zu bringen, hat Jesus eben jetzt durch die an Sach 9, 9 erinnernde Art seines Kommens (Mt 21, 4f.; Jo 12, 14) und noch in derselben Stunde mit beweglichen Worten (Lc 19, 42) bezeugt. Mit dem Kommen des verheißenen Königs schien die Zeit des Zürnens Gottes über Jerusalem ihr Ende erreicht zu haben und die Zeit des Friedens gekommen zu sein[36]). Das aber konnten auch die begeisterten Haufen sich nicht einbilden, daß das Friedensreich des Messias ohne Kampf auf Erden werde Gestalt gewinnen. Noch ist es im Himmel, im Ratschluß und Gnadenwillen Gottes vorhanden und auf Erden nur erst in dem durch Jesus verkündigten Ev des Friedens (AG 10, 36) und in den Herzen derer, die daran gläubig geworden waren. Darum riefen die Jünger: ἐν οὐρανῷ εἰρήνη[37]). Aber weil sie hieran glaubten, erblickten sie auch in der Entschlossenheit, mit welcher Jesus sich anschickte, als König in Jer. einzuziehen, den entscheidenden Anfang der Verwirklichung des Heilswillens Gottes und konnten daher hinzufügen: δόξα ἐν ὑψίστοις.

Außer den zahlreichen Verehrern Jesu, welche um ihren einherreitenden König geschart, durch solche Zurufe und Ausrufe ihrer Begeisterung und Hoffnung mannigfaltigen und lauten Ausdruck gaben, hatte sich auch eine weniger beteiligte Volksmenge angesammelt, die den Zug an sich vorüberziehen ließ, teilweise

[34]) Wie Lc 2, 13 von dem πλῆθος der himmlischen Heere ein αἰνεῖν τὸν θεόν ausgesagt wird, so Lc 19, 37 von dem πλῆθος der Jünger.

[35]) Man könnte sich an Ap 12, 7—12 erinnern lassen; und daß nach Lc 10, 18 Satan seine Stellung als Ankläger der Menschen vor Gott bereits durch Jesus verloren hat, würde nicht dagegen sprechen, daß dieser Vorstellungskreis dem Friedensruf zu grunde liege s. oben S. 420f. Aber es fehlt jede Andeutung davon im Zusammenhang der Einzugsgeschichte wie im Text des Lc und dem begeisterten Haufen der Jünger wäre solcher Tiefsinn nicht zuzutrauen.

[36]) Sach 1, 12—17 cf Haggai 2, 9; Jes 40, 2; 52, 7ff.; 54, 6—10. Die besondere Beziehung der Verheißungen auf Jer. war ein wesentlicher Bestandteil der volkstümlichen Erwartungen s. oben S. 161f., besonders A 97 zu 2, 38.

[37]) Cf das ἐν οὐρανῷ 6, 23; 18, 22 und oben S. 288 A 52.

auch sich ihm angeschlossen haben mag. Darunter auch einige Pharisäer (39). Wahrscheinlich in der Meinung, daß Jesus nach seiner sonst bewiesenen Art des öffentlichen Auftretens die lärmenden Kundgebungen seiner Schüler nicht billigen oder gar wünschen könne, sondern nur eben dulde [38]), wandten diese Phar. sich an Jesus mit der höflichen Bitte, er möge seinen Schülern ihr lautes Treiben ernstlich verweisen [39]). Indem Jesus antwortet (40): „Ich sage euch, wenn diese schweigen werden, werden die Steine schreien“ [40]), bestätigt er mit Worten, was er tatsächlich schon durch die Bestellung eines Reittieres bezeugt hatte, daß er diesmal als der verheißene König in Jer. als seine Hauptstadt einziehen müsse und wolle [41]). — Kurz vor dem Anfang des Abstiegs zum Kidrontal (37), also wohl an der höchsten Stelle des von Bethanien über den Ölberg führenden Weges hatten die Jubelrufe der Begleiter begonnen. Als (44) der Zug seinem Ziel noch ein wenig näher gekommen war und Jesus nun Jer. erblickte, weinte er über die Stadt und brach in die Klage [42]) aus (42): „Wenn doch auch du, wenigstens noch an diesem deinem Tage erkenntest, was zu deinem Frieden dient! Nun aber ist es vor deinen Augen ver-

---

[38]) Auch daß Jesus reitend daher kam, konnten die Zuschauer als eine von seinen Verehrern ihm aufgedrängte Demonstration ansehen cf Jo 12, 16 *ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ*.

[39]) *διδάσκαλε* wie überall bei Le Ersatz für den Rabbititel, den ihm auch Phar. und Schriftgelehrte zuweilen geben 7, 40; 10, 25; 11, 45.

[40]) *σιωπήσονσιν* einer der bestbeglaubigten Fälle von Ind. fut. hinter *ἐάν* (auch N Ol, *σιγήσονσιν* D). Hieron. citirt zu Hab 2, 11 (Vall. VI, 617) unsere St. und führt gegen die damals verbreitete Deutung der Steine auf die Heiden (cf Le 3, 8) Beispiele aus der klassischen Literatur an für den nicht sowohl bildlichen, als sprichwortartigen Charakter der Redeweise; vieles derartige gibt Wettstein z. St. Aus einer apokryphen Schrift scheint zu stammen, was der Mönch Epiphanius im Anfang des 9. Jahrhunderts (ed. Dressel p. 5) schreibt: *οἱ ἀτόκων λίθοι, οἷς λέγουσιν οἱ προφῆται· „ὅτε ἡμεῖς σιωπήσομεν, οἱ λίθοι οὗτοι κράξονται“*.

[41]) Die Episode v. 39f. ist ebenso wie die folgende v. 41—44 weder bei Mr noch bei Mt zu finden. Aus Mt 21, 15f. sehen wir nur, daß die Zurufe der Jünger bei der Jugend von Jer. Anklang und Nachklang fanden. Nach Mt zeigte sich das nach dem Einzug in die Stadt; Schauplatz ist der Tempel. Die Interpellanten sind nicht einzelne Phar. aus dem Volkshaufen, sondern amtliche Vertreter des Synedriums. Die Antwort Jesu hat keinerlei Ähnlichkeit mit der bei Le. Es sind also zwei gleich glaubwürdig überlieferte und mit einander wohl verträgliche Tatsachen durch Le und Mt uns aufbewahrt.

[42]) *ἔκλαυσεν* (cf 6, 21 opp. *γελᾶν*, 7, 32; 23, 28) bezeichnet im Unterschied von *ὠδύρατο* Jo 11, 35 das hörbare Schluchzen und Klagen. Es wurde um so hörbarer, weil Jesus gleichzeitig redete. Epiph. ancor. 31 versichert, daß das Wort *ἔκλαυσεν* (oder der ganze Satz?) von ängstlichen Orthodoxen getilgt worden sei, wofür bis jetzt kein urkundlicher Beleg gefunden worden ist. Nur die Markosier scheinen nach Iren. I, 20, 2 — Epiph. haer. 34, 18 *ὠδύρατο* für *ἔκλαυσεν* gelesen oder geschrieben zu haben.

borgen.“ So nach der weitest verbreiteten und wahrscheinlichsten LA [43]). Die Stadt Jer. und ihre Bevölkerung anredend (cf 13, 34), stellt Jesus diese in ihrer bisherigen und auch fernerhin noch andauernden Erkenntnislosigkeit seiner durch das zahlreiche Gefolge aus Galiläa und Peräa vertretenen Jüngerschaft gegenüber, welche seit langem auf ihr Heil bedacht ist und so eben, ihres Anteils an dem Gottesfrieden im Reich des Messias Jesu gewiß, Gott laut gepriesen hat. Und indem er den Tag seines diesmaligen Kommens nach Jer. und die wenigen Tage seines dortigen Aufenthalts, die ihm folgen werden, durch *καίγε* (s. A 43) als die Zeit seiner letzten Friedensanerbietung an Jer. hervorhebt, erinnert er an seine früheren Besuche Jer.'s und die seit dem Auftreten des Täufers im Laufe von mehr als 3 Jahren wiederholten Gnadenheimsuchungen Jer.'s seitens Gottes [44]). Wenn nun von dem, was *τὰ πρὸς εἰρήνην σου* genannt war, also von dem, was seitens der Stadt Jer. hätte geschehen müssen, damit die Heilsanerbietungen Gottes durch Johannes und Jesus ihr zu einem Zustand friedvollen Daseins verhülfen, gesagt wird, daß es vor ihren Augen verborgen wurde und noch verborgen sei, so wird damit gewiß nicht auf ein göttliches Strafgericht der Verblendung als die Ursache der Vergeblichkeit der Heilsanerbietung hingewiesen (cf 8, 10) und auch nicht auf die Gestaltung der Heilsoffenbarung, die es mit sich bringt, daß die Einen sie erkennen, die Anderen nicht (cf 10, 21). Um letzteres preist Jesus jauchzend seinen Vater; hier bricht er in laute Klage aus. Aber auch ersterer Gedanke liegt ihm jedenfalls in diesem Augenblick fern; denn die Worte *νῦν δὲ ἐκρύβη κτλ.* können schon der Satzform wegen nicht zur Begründung der Unbußfertigkeit Jer.'s dienen. Sie stellen vielmehr dem Wunsch Jesu, daß Jer. wo möglich jetzt noch sich bekehre, die Tatsache gegenüber, welche das gerade Gegenteil des heilbringenden Erkennens ist. Sie zeigen also nur noch deutlicher, als es der vor-

---

[43]) *καὶ σὺ καίγε ἐν τ. ἡμέρᾳ σου ταύτῃ τὰ πρ. εἰρήνην σου.* Das *καίγε* dicht hinter *καί* und die Häufung von *σύ . . . σοῦ . . . σοῦ* reizte zu mannigfaltigen Verkürzungen. — Zum Fehlen eines Nachsatzes cf AG 23, 9; Jo 6, 62. In unserem Fall aber ist *εἰ* c. ind. aor. Ausdruck eines unerfüllbaren Wunsches cf Kühner-Gerth I, 206, 6 = *utinam*. — In *καίγε* (etwas anders gebraucht AG 2, 18; 17, 27) hat *καί* steigernde, *γέ* restringirende Bedeutung cf Lc 11, 8; 18, 5; 1 Kor 9, 2; Kühner-Gerth II, 176 § 509, 5b. — Zu *τὰ πρὸς εἰρήνην* cf 14, 32; test. XII patr. Jud. 9, 7. Das stark bezeugte *σοῦ* hinter *εἰρήνην* scheint befremdet zu haben (om. ℵ B L Ol, *σοί* D, c e ff² . . . Vulg [a *tuam*, b defekt].

[44]) S. oben S. 522—527 zu 13, 6—9; S. 540f. zu 13, 34f. Der Darstellung in der Parabel 13, 6—9 entspricht es, daß Jesus hier nur durch das Demonstrativ *ταύτῃ* (42) auf den Tag seines Einzuges in Jer. und damit auf seine Person hinweist, cf auch v. 44 *τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου*, denn als das nicht ausgesprochene Subjekt des *ἐπισκέπτεσθαι* kann nur Gott gemeint sein cf Lc 1, 68. 78; 7, 16; AG 15, 14.

ausgehende Wunschsatz selbst andeutete, daß es ein unerfüllbarer Wunsch ist, welcher Jesu die mitleidige Klage entlockte. Die Überzeugung, daß das Volk von Jer. unter Führung seiner Obrigkeit auch die letzte Mahnung Jesu überhören werde, hatte Jesus schon längst ausgesprochen (9, 22; 13, 33 ff.) und an der letzteren Stelle auch bereits auf das dadurch verursachte zukünftige Gericht über Jer. hingewiesen. Jetzt aber (43 f.) schildert er dieses Gericht mit anschaulicher Bestimmtheit, wie er es in prophetischem Geiste voraussieht, als eine Belagerung und völlige Zerstörung Jer.'s[45]). Eben darum, weil ihm dieses zukünftige Ereignis fest und klar vor der Seele steht, kann er durch Berufung auf dasselbe sein Urteil begründen, daß sein Wunsch, auch jetzt noch eine Bekehrung Jer.'s zu bewirken und zu erleben, unerfüllbar sei. Die Zerstörung Jer.'s ist, wie Jesus abschließend sagt (44b), eine Vergeltung dafür, daß es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt und gewürdigt hat. Dieses Nichterkennen ist der Realgrund des künftigen Gerichts; eben darum konnte dasselbe Gericht aber auch durch ὅτι (43) als Erkenntnisgrund für die vorläufig noch andauernde Erkenntnislosigkeit Jer.'s angeführt werden[46]).

Weiteres wird von dem Ritte Jesu von der Höhe des Ölbergs bis zur Stadt und von dem Eintritt in die Stadt nicht berichtet. Auch der Eintritt in den Tempel wird nur als Voraussetzung einer inhaltlich mit dem Vorigen zusammenhängenden Handlung Jesu erwähnt (45). Da auch hinter v. 47 nicht Einzelvorgänge berichtet, sondern Tage lang andauernde Tätigkeiten und Verhältnisse beschrieben werden, so erfährt der Leser in der Tat nicht, an welchem Tage das v. 45—46 Berichtete sich zugetragen hat[47]).

---

[45]) Der Ausdruck in 43 ist teilweise nach Jes 29, 3 geformt, wo von einer Belagerung Jer.'s, dort Ariel genannt, geweissagt wird. Gott redet: „ich umlagere dich im Kreise und enge dich ein mit einem Wall und errichte gegen dich Wachtürme", in LXX *κυκλώσω ὡς Δαυείδ* (las כדור st. כדור) *ἐπὶ σε καὶ βαλῶ περὶ σὲ χάρακα καὶ ἀγῶ περὶ σὲ πύργους*. Auch das Wort *ἐδαφιεῖ* (hebr. ישח, Staub, zweimal) findet sich dort v. 4 in der Beschreibung der Folgen der Belagerung. — Die Worte: „Sie werden dich dem Boden gleich machen und deine Kinder in dir" sind nicht ein freigebildeter, und kühn zeugmatischer Satz, sondern stammen in ihrem zweiten Teil aus Ps 137, 9 nach LXX: „Heil dem, welcher erfaßt und zu Boden wirft (*ἐδαφιεῖ*) deine Kinder an den Felsen".

[46]) Ob man *ὅτι* (43) auf 42a oder 42b beziehen soll, scheint nach dem, was oben im Text über das Verhältnis dieser beiden Sätze gesagt ist, eine ziemlich müßige Frage. Auf das *εἰ ἔγνως* von v. 42a weist das *ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνως* v. 44b zurück. Zu dem einen Erkenntnisgrund angebenden *ὅτι* cf oben S. 326 f. zu 7, 47.

[47]) S. dagegen Mt 21, 10—12a; kürzer hat Mr 11, 11 wenigstens die Ankunft in der Stadt und den Eintritt in den Tempel berichtet. Vergleichbar dagegen mit Lc an dieser Stelle ist Jo 12, 20, wo der Leser nicht erfährt, wieviele Stunden oder Tage übersprungen werden. Die lose Anknüpfung durch *καὶ εἰσελθών κτλ.* (45) würde nicht einmal die Möglichkeit

Die reichhaltigere Überlieferung, die Lc bei Mr vorfand oder auch aus anderen Quellen schöpfen konnte, zieht er dermaßen ins Kurze, daß man sieht: es liegt ihm nur daran, neben die Weissagung Jesu von der Zerstörung Jer.'s, welche auch den Tempel mitbetraf (cf 13, 35), das Urteil Jesu zu stellen über die schon vorliegende Entweihung des Tempels durch das weltliche Treiben darin und vor allem über die törichte Meinung der Jerusalemer, daß sie an dem Tempel, der ein Bethaus für sie sein sollte, ein Schutzmittel gegen alle feindlichen Angriffe und einen Schlupfwinkel besitzen, in dem sie sich so sicher fühlen können, wie der Räuber in der Räuberhöhle [48]).

4. Jesus als Volksprediger im Tempel 19, 47—20, 19. Die Darstellung des öffentlichen Auftretens Jesu in Jer. während der letzten Tage vor seinem Leiden ist eingerahmt (19, 47—20, 1; 26, 47 f.; cf 20, 9. 45) durch kurze Schilderungen dessen, was sich täglich wiederholte. Er lehrte das Volk [49]) im Tempel, welches sich dort vom frühen Morgen an zahlreich einfand, um ihn zu hören (21, 38 cf 20, 45), und an seinem Munde hing (19, 48). Die Nächte brachte Jesus, wie der größere Teil der Festpilger außerhalb der Stadt zu und zwar am Ölberg (21, 37). Durch diese ziemlich weitschichtige Ortsangabe ließ sich das an einem südöstlichen Ausläufer des Ölbergs gelegene Bethanien, wo Jesus in jenen Tagen mehrmals übernachtet hat [50]), mit dem am westlichen Fuß des Ölbergs gelegenen Garten Gethsemane (Lc 22, 39 = Mr 14, 32) zusammenfassen, welchen Lc in diesem Zusammenhang ebensowenig wie Bethanien mit Namen nennt [51]). Eine Ver-

---

ausschließen, daß die Tempelreinigung bei einem früheren Besuch Jer.'s sich zugetragen habe cf z. B. Lc 4, 31 oben S. 242 f. Natürlicher ist doch die Annahme, daß der Eintritt in den Tempel der Annäherung an Jer. (v. 37. 41) bald gefolgt ist. Wenn Lc bei Mr 11, 11—17 gelesen hatte, Jesus habe zwar am Tage des Einzugs vom Ölberg den Tempel kurz besucht, aber erst bei einem zweiten Besuch am nächsten Tage die Händler ausgetrieben, so hinderte ihn das um so weniger so zu schreiben, wie er schrieb, als er überhaupt die Erzählung von der Tempelreinigung auf das Notdürftigste beschränkt. Über das Verhältnis zu Jo 2, 13 ff. s. Bd IV³, 176 f.

[48]) Zur Auslegung des an Jes 56, 7 und Jer 7, 11 angelehnten Ausspruchs Jesu s. Bd 1³, 621.

[49]) In 19, 47—20, 38 ist niemals, wie in den früheren Teilen des Buches so oft, von ὄχλος und ὄχλοι die Rede, dagegen 9 mal von ὁ λαός, dazu einmal im Munde Jesu (21, 23) ὁ λαὸς οὗτος von dem jüdischen Volk in Judäa. Nach Lage der Dinge (cf 19, 36. 43; 22, 2) ist überall das nicht nur durch die Jerusalemer, sondern durch Festpilger aus allen Landesteilen vertretene jüdische Volk zu verstehen.

[50]) Mr 11, 11 = Mt 21, 17, wahrscheinlich dasselbe gemeint Mr 11, 19; ferner Mr 14, 3 = Mt 21, 6 = Jo 12, 1—12.

[51]) Lc 22, 39 hierin übereinstimmend mit Jo 18, 1 f. Auch Lc 10, 38 wird Bethanien nicht genannt, wohl aber 24, 50, während in der Parallele dazu AG 1, 12 ebenso wie Lc 21, 37; 22, 39 der weitschichtige Begriff Ölberg von Lc ausreichend befunden wurde.

teilung des Stoffs auf die einzelnen Tage, wozu in Mr 11, 11 f. 19. 27; 13, 1 wenigstens ein Anfang gemacht worden ist, unternimmt Lc gar nicht, was sich am deutlichsten 20, 1 zeigt, wo er aus dieser mehrtägigen Zeit einen, nicht näher bestimmten Tag heraushebt. Im übrigen schließt er sich in bezug auf die Anordnung und die Darstellung der Stoffe in diesen Kapiteln wieder enge an Mr an. Die zwei oder drei einzigen Ausnahmen in bezug auf die Reihenfolge der Stoffe, nämlich die Auslassung der Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes (Mr 12—14. 20—22) mit der angehängten Belehrung über die wundertätige Macht des Glaubens (23—25) und die Frage nach den zwei Grundgeboten des Gesetzes (Mr 10, 28—34), erklären sich als ein wohlüberlegtes Verfahren des Schriftstellers daraus, daß er für das erste Stück in 13, 6—9, für den Anhang dazu in 17, 5—6, für das zweite Stück in 10, 25—37 dem Leser einen vollgenügenden Ersatz im voraus geboten hat. In bezug auf die Behandlung des Stoffs erfordert eine besondere Erwägung nur die Umgestaltung der Weissagungsrede 21, 5—36. Im übrigen kann die Auslegung dieser Stoffe, deren Behandlung durch Mt und Mr bereits in Bd I und II erörtert worden ist, hier kurz gefaßt werden.

Das Lehren Jesu in jenen Tagen wird einmal 20, 1 nicht nur ein *διδάσκειν*, sondern daneben auch ein *εὐαγγελίζεσθαι* genannt (cf 3, 18; 4, 18. 43; 16, 16). Jesus hat es also auch jetzt noch nicht fehlen lassen an einer Anerbietung des Heils und des Friedens an alle, die sich noch wollen retten lassen; aber Proben von einem Lehren, welches der zweiten Benennung entspräche, werden nicht gegeben [52]). Die von Lc in c. 20. 21 mitgeteilten Reden sind sämtlich veranlaßt durch feindselige Äußerungen aus den Kreisen der Regierenden. Das wiederholt mit vollständiger Aufzählung der drei Klassen, aus denen es sich zusammensetzte, erwähnte Synedrium [53]) ist es, von welchem diese Angriffe ausgehen. Es setzt einen förmlichen, vor dem Einzug Jesu in Jer. gefaßten Beschluß des Synedriums voraus, wenn von diesem obersten

---

[52]) Johannes bestätigt dieses *εὐαγγελίζεσθαι* in den letzten Tagen, gibt aber auch nur kleine Proben davon 12, 28—36. 44—50 cf 18, 20.

[53]) Neben den *ἀρχιερεῖς* (20, 1 ist *ἱερεῖς* ansehnlich bezeugt cf AG 4, 1) und den *γραμματεῖς* werden als eine dritte Klasse und einigermaßen nachträglich 19, 47 *οἱ πρῶτοι τοῦ λαοῦ*, 20, 1 (cf 9, 22; Mt 16, 21) *οἱ πρεσβύτεροι* genannt. Diese Synonymik entspricht den Tatsachen. Obwohl das ganze Synedrium *τὸ πρεσβυτέριον* heißt (Lc 22, 66; AG 22, 5), also auch sämtliche Mitglieder *πρεσβύτεροι* (Senatoren) sind, kommt dieser Titel doch insonderheit denen zu, welche ohne zur priesterlichen Aristokratie oder zur Zunft der Rabbinen zu gehören, doch Sitz und Stimme im Synedrium hatten; das waren „die Ersten des Volkes", vornehme und reiche Leute wie Joseph von Arimathaea (Lc 24, 50; Mt 27, 57). Vertreter sozusagen der „weltlichen" Aristokratie. Josephus nennt diese öfter *οἱ δυνατοί* und *οἱ γνώριμοι* „die Notabeln" cf Schürer II⁴, 252 A 41. 42.

Gerichtshof und regierenden Senat in seiner Gesamtheit gesagt wird, daß er von vornherein darnach trachtete, Jesum zu verderben und nur durch die Furcht vor dem Volk, welches voller Verehrung und Bewunderung an Jesus hing, sich abhalten ließ, Hand an ihn zu legen [54]). Es sind, wie die abermalige Aufzählung der drei Bestandteile des Synedriums 20, 1 zeigt, eigens damit beauftragte Mitglieder und Vertreter des Synedriums, welche eines Tages im Tempel mit der Frage an Jesus herantreten (20, 2), kraft welcher Vollmacht er so öffentlich im Tempel allem Volk predige, oder wer ihn dazu ermächtigt habe [55]). Durch die Gegenfrage Jesu (3. 4), ob die Tauftätigkeit des Johannes vom Himmel oder von Menschen herstamme, d. h. ob sie auf einen Auftrag und eine Offenbarung Gottes gegründet oder eine menschliche Erfindung gewesen sei, bezeugt Jesus mittelbar, daß er so gut wie Joh. ein von Gott zu seinem Tun ermächtigter Prophet sei, der keiner menschlichen Ermächtigung bedarf. Da aber die Abgesandten des Synedriums (5—7) sich weder zu der göttlichen Sendung des Täufers bekennen mögen, weil ihr eigenes Verhalten zur Berufsarbeit des Joh. damit in Widerspruch steht (7, 30), noch auch aus Furcht vor dem Volk sie zu verneinen wagen, und daher ihre Unwissenheit in dieser wichtigen Zeitfrage bekennen, müssen sie sichs auch gefallen lassen, daß Jesus (v. 8) ihnen die Antwort auf ihre Frage verweigert [56]).

Von der Abwehr geht Jesus zum Angriffe über mit der Parabel von den Pächtern des Weinbergs (9—18), welche er im Beisein der Abgesandten des Synedriums dem Volk erzählt (v. 9 und 19). Lc gibt sie mit einigen meist nur stilistischen Verbesserungen [57]) nach Mr 12, 1—11. Auch darin schließt er sich an Mr an, daß er (16) die von Jesus am Schluß aufgeworfene Frage,

---

[54]) Lc 19, 47f. (Mr 11, 18); 20, 19 (Mr 12, 12; Mt 21, 45f.). Die parallelen Berichte lassen bei weitem nicht in dem Maße wie der des Lc, besonders 19, 47f. den amtlichen Charakter der beabsichtigten, aber nicht zur Ausführung gekommenen Maßnahmen erkennen. Mt 26, 3f.: Mr 14, 1 (Lc 22, 2) bieten keinen Ersatz dafür. Auch hierin nähert sich Lc dem 4. Ev cf Jo 11, 47—53.

[55]) Nur so kann das *ταῦτα ποιεῖς* gedeutet werden; auch bei Mt, der allein von Heilungstaten am Tage vorher berichtet (21, 14f.), läßt das *προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι* 21, 23 an dieses wenigstens in erster Linie denken.

[56]) Von Mr 11, 27—33 weicht Lc auch im Ausdruck nur wenig ab, am meisten v. 6, wo er den sehr unbehilflichen Satz Mr 11, 32 durch die wirkungsvollen Worte ersetzt: „Wenn wir aber sagen: von Menschen, wird das ganze Volk uns steinigen; denn es ist davon überzeugt, daß Joh. ein Prophet sei".

[57]) Er tilgt (v. 9) die für den wesentlichen Lehrzweck entbehrlichen Nebenumstände bei Anlage eines Weinberges. Er verbessert (10—15) offenbar die Stufenleiter der Behandlung, welche den drei abgesandten Knechten und zuletzt dem Sohn widerfährt.

was der Besitzer des Weinbergs den Pächtern tun werde, welche seine Knechte mißhandelt und zuletzt seinen Sohn ermordet haben, nicht wie Mt 21, 41 von den Hörern, sondern durch Jesus selbst beantworten läßt. Von da an aber folgt Lc sichtlich einer besonderen Überlieferung, welche in dem, worin sie von Mr abweicht, auch bei Mt keine Stütze findet. Es müssen Leute aus dem Volk [58]) gewesen sein, von denen Lc 16[b] berichtet, daß sie, erschrocken über die Antwort, die Jesus sich selbst gegeben hatte, d. h. über die Drohung, daß der Besitzer die verbrecherischen Pächter umbringen und den Weinberg an andere verpachten werde, mit einem *μὴ γένοιτο* ihm in die Rede fielen. Sie müssen die Parabel annähernd richtig verstanden haben, was ja auch nicht schwer war. Der Weinberg bedeutete nach alter Redeweise (s. oben S. 523 zu 13, 6—9) das Volk Israel als Gemeinde Gottes. Unter den Pächtern konnte man nur die jeweiligen Regenten in Israel verstehen, welche außer ihrer Amtsgewalt auch sonstige persönliche Vorteile aus ihrer Stellung bezogen. Zur Zeit waren das, wenigstens was Jerusalem und das dem römischen Prokurator unterstellte Gebiet anlangt, mit gewissen Beschränkungen die Hohenpriester mit dem ganzen Synedrium [59]). Jesus schien also verkündigt zu haben, daß zur Strafe für die Mißachtung und Mißhandlung der Propheten bis zu Johannes und für die bevorstehende Ermordung seiner selbst als des Sohnes Gottes und des Thronerben die Regierungsgewalt dem Synedrium werde entrissen werden und an die Stelle dieser immerhin noch nationalen Verfassung die nackte heidnische Fremdherrschaft treten werde (cf Jo 11, 48). Unrichtig war daran nur die Vorstellung von dem, was nach dem Gericht über die derzeitigen jüdischen Machthaber kommen werde, und befremdlich war, daß die Hörer nicht sofort darüber nachdachten, was aus dem gemordeten Sohn Gottes und aus dem ihm als dem Erben zustehenden Reich werden solle. Darum sagt Jesus nach einer Pause, während deren er sein Auge auf den Hörern ruhen läßt (17): „Was bedeutet dann dieses Schriftwort [60]): Der Stein, den die Bauleute verworfen, der wurde zu einem Eckstein“? Er selbst ist dieser Stein. Das Synedrium wird ihn verwerfen und töten [61]). Aber diese Ankündigung ist auch von Anfang an von

---

[58]) Das unausgesprochene Subjekt zu *ἀκούσαντες εἶπον* (16) kann nur aus *τὸν λαόν* (9) entnommen werden; daß auch die Synedristen noch anwesend waren, hört man erst v. 19.

[59]) Die Parabel sieht davon ab, daß die Form der Regierung im Laufe der Jahrhunderte manchen Wechsel erfahren hatte: Richter, Könige, Persische Statthalter, Priesterfürsten, das Synedrium mit dem Hohenpriester an der Spitze.

[60]) Ps 118, 22, also aus demselben Psalm, dem die erste Hälfte des Zurufs beim Einzuge (19, 38) entnommen war.

[61]) Cf 9, 22, wo dasselbe *ἀποδοκιμάζειν*, welches dem Psalmwort ent-

der anderen begleitet gewesen, daß dies nicht das Ende seiner Geschichte und seines Wirkens sein werde, daß der schmachvolle Tod für Jesus vielmehr ein Mittel der Vollendung, ein Durchgang zu neuem Leben und Wirken und Vorbedingung seiner Wiederkunft in königlicher Herrlichkeit sein werde [62]). Eben dies sagt das angeführte Psalmwort in leicht verständlichem Bild, und an das Bild zwar nicht eines Baues, aber doch eines mächtigen Quadersteines anknüpfend, schließt Jesus diese Rede mit dem drohenden Wort (18): „Jeder, der auf jenen Stein fällt, wird zerschmettert werden; auf wen aber er fällt, den wird er in Staub oder Spreu verwandeln“ [63]). Dem ersten Satz liegt die Vorstellung zu grunde, daß einer, etwa ein Blinder oder ein in dunkler Nacht Wandelnder an einen Stein anstößt und zu Fall kommt [64]). Im zweiten Satz waltet die andere Vorstellung ob, daß etwa ein Felsblock von hohem Berg sich losreißt und ins Tal hinabrollend Häuser und Bäume zerstäubt und zersplittert [65]). Beides paßt auf Jesus; er

---

nommen ist, die schließliche Stellungnahme des Synedriums zu Jesus bezeichnet. Übrigens cf 1 Pt 2, 4—8.

[62]) Lc 9, 22. 26. 31f. 51; 13, 32; 18, 32f.; 19, 11—27; cf 24, 26.

[63]) Nur Lc hat diesen Schlußsatz; denn Mt 21, 44 ist er ohne Zweifel erst aus Lc 20, 18 interpolirt Bd I³, 628 A 33. Dagegen läßt Lc die Fortsetzung des Psalmcitats fort, welche Mr 12, 11 = Mt 21, 42ᵇ = Ps 118, 23 zu lesen ist. Dadurch ist ein längeres Verweilen bei der Vorstellung eines im Werk begriffenen Baues abgeschnitten und andrerseits der Anschluß des dem Lc eigentümlichen Schlußsatzes (18) an die bloße Vorstellung eines mächtigen Steines (17) erleichtert. Damit hängt es aber auch zusammen, daß das Bild von dem verworfenen Baustein, der durch Gottes wunderbares Wirken zum Eckstein eines neuen Baus geworden ist oder werden wird, bei Lc nicht so wie bei Mt (21, 43 cf Bd I³, 629f.) weiter verfolgt wird. Dies ist aber für die Geschichtlichkeit der Darstellung des Mt in diesem Punkte ebensowenig abträglich, als das Fehlen der Worte vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels (Mt 14, 57f. = Mt 26, 60f.; Mt 15, 29 = Mt 27, 40 cf Jo 2, 19) im Ev des Lc, während man aus AG 6, 14 sieht, daß die Sache dem Lc wohl bekannt war. Wie immer es sich mit der geschichtlichen Veranlassung des Ps 118 verhalten mag; wenn Jesus, was vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann, einmal öffentlich etwas gesagt hat, woraus die von falschen Zeugen in seinem und des Stephanus Proceß ihm nachgesagten Aussagen entstehen konnten, so ist auch anzunehmen, daß Jesus selbst und alle, die von seinem früheren Wort über das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels wußten, bei der Anführung und Anhörung von Ps 118, 22 an jenes frühere Wort erinnert wurden; zumal das frühere Wort nach Jo 2, 19 ebenso wie das diesmalige in dem Tempel gesprochen worden ist, an welchem seit bald 50 Jahren gebaut wurde. Es war aber auch ein Bedürfnis, das Psalmwort gerade jetzt auf den Bau eines neuen Tempels zu beziehen, weil dadurch der irrigen Vorstellung der Hörer entgegengetreten wurde, daß es sich nur um einen Wechsel der leitenden Personen in der Leitung der israelitischen Volksgemeinde, und nicht vielmehr um Gründung einer neuen Gemeinde durch den auferstandenen Jesus handele.

[64]) Die Erinnerung an Jes 8, 14f.; 28, 16 liegt nahe.

[65]) Cf Dan 2, 34f. 44f. An letzterer Stelle Theodot. (anders LXX)

ist schon während seines Erdenwandels, aber noch vielmehr als der durch die jüdische Obrigkeit ans Kreuz Gebrachte ein Stein des Anstoßes für die Mehrheit seines Volkes geworden (Lc 2, 34; 1 Kr 1, 23; Rm 9, 32f.; 1 Pt 2, 6. 8). Wenn aber das von ihm geweissagte Gericht über Jer. und den Tempel hereinbricht (Lc 13, 35; 19, 43f.; 21, 20—24; 23, 28—31), und wenn Jesus selbst mit königlicher Herrlichkeit bekleidet wiederkommt (19, 12 bis 27), dann werden die, welche ihn nicht als ihren Retter und König gelten lassen wollten, wie Spreu und Splitter vom Sturmwind davongetragen werden [66]). Das war deutlich genug geredet, und es kann nicht wunder nehmen, daß (19) die Abgesandten des Synedriums begriffen, daß Jesus dieses Gleichnis mit Beziehung auf sie und ihre Auftraggeber gesprochen habe.

5. Verfängliche Fragen und Jesu Antworten 20, 20—44. Da die Furcht vor dem mit Verehrung an der Person und Rede Jesu hängenden Volk dem Synedrium die Hände lähmte, unterblieb nach wie vor nicht nur jede Anwendung von Gewalt gegen Jesus, wie groß auch die Neigung dazu bei den anwesenden Mitgliedern desselben war (19, 48; 20, 19); es wiederholte sich auch nicht mehr ein solches amtliches Einschreiten, wie es 20, 1—19 geschildert war. Man begnügte sich damit (20), sich auf die Lauer zu legen und Spione auszuschicken, die sich den Anschein gaben, rechtschaffene Leute zu sein, um ihn bei einem Wort zu fassen, was dann dazu führen sollte, ihn der (weltlichen) Obrigkeit und zwar der Gewalt des Prokurators (Pilatus) zu übergeben [67]). So begann die Voraussage Jesu 18, 32 sich zu erfüllen. Abgesehen

---

λεπτυνεῖ καὶ λικμήσει πάσας τὰς βασιλείας. Die durch *λικμᾶν* (cf Ruth 3, 2) gegebene Vorstellung der Worfelung des Getreides auf der Tenne ist Dan 2, 35 deutlich ausgedrückt cf Lc 3, 17.

[66]) Da das eine Wort *παραπηρήσαντες* unmöglich sagen kann, daß die Synedristen eine Zeit lang vergeblich Jesu aufgelauert hatten, ehe sie die Spione ausschickten, so liegt hier wieder einer der Fälle vor, wo Lc das Partic. aor. mit Indic. aor. im Sinn eines mit der Haupthandlung zusammenfallenden Verhaltens gebraucht: Lc 2, 16; 19, 5. 6; AG 1, 24; 13, 46. Das dafür gesetzte *ἀποχωρήσαντες* in Dacdeff² . . . oder „darnach" SsSc (om. S¹) zeugt nur vom Nichtverstehen der Übersetzer und unzeitigem Schielen auf Mt 22, 1 *τότε*. — *ἐγκάθετος* nur hier im NT, in LXX nur Hiob 31, 9 cf Jos. bell. VI, 5, 2, ist hier wie Jos. bell. II, 2, 5 substantivisch gebrauchtes Adjektiv, Vulg. *insidiatores*. Dazu tritt *ὑποκρινομένους* zur Beschreibung der Art wie diese Leute es anstellten, den Auftrag auszuführen. Sie gaben sich den Anschein, als ob es ihnen darum zu tun sei, von Jesus zu hören, was in der von ihnen ihm vorgelegten Frage das Rechte, das einem frommen Juden gebührende Verhalten sei. Mit der Charakteristik der Pharisäer 16, 15; 18, 9 hat dies nichts zu schaffen, obwohl diese vom Synedrium bestellten „Spitzel" nach Mt 22, 1 f. Phar., nach Mr 12, 1 Phar. und Herodianer waren.

[67]) Bezeichnend ist namentlich das griech. *γόρος* (21) statt des lat. auch den Hebräern geläufig gewordenen Fremdworts *κῆνσος* bei Mr und Mt. S. Bd I³, 639 A 47.

von dieser dem Lc eigentümlichen Einleitung und einigen wenigen, nur stilistischen Änderungen wiederholt Lc genau die Erzählung in Mr 12, 14—17. Erst am Schluß (26) erweitert er die wenigsagende Angabe (Mr 12, 18), daß die Frager über Jesus staunten, zu dem Satz: „und sie vermochten nicht, ihn angesichts des Volkes bei einem Wort zu fassen (cf zum Ausdruck v. 20), und staunend über seine Antwort schwiegen sie.“ Dadurch ließ sich aber das Synedrium nicht abhalten, wenige Tage darauf (23, 2) vor Pilatus die erlogene Anklage gegen Jesus zu erheben, daß er im Sinn der Zelotenpartei die Entrichtung der Kopfsteuer an den Kaiser für unerlaubt erklärt habe.

Der Mißerfolg, welchen die vom Synedrium angestifteten Spione mit ihrer politischen Frage erzielten, hinderte nicht, daß nach ihnen andere Leute ohne amtlichen Auftrag mit verfänglichen Fragen sich an Jesus heranwagten, deren unsichere oder dem jüdischen Gemeinglauben widersprechende Beantwortung geeignet gewesen wäre, sein Ansehn beim Volk zu untergraben. Zuerst traten einige Sadducäer an ihn heran (27—40), welche als solche Leugner der Totenauferstehung waren [68]), und ihm eine hierauf bezügliche Frage vorlegten, wodurch Jesus genötigt werden sollte, entweder den bei den Phar. und den Frommen überhaupt hochgeschätzten Auferstehungsglauben zu verleugnen oder sich zu einer krassen und offenbar absurden Vorstellung von der Auferstehung zu bekennen. Auch hier schließt sich Lc enge an Mr (12, 18—27) an [69]) und gibt wiederum nur den Schluß (34—40) wenigstens teilweise in reicherer Ausführung. Das allgemeine Urteil Jesu über die Sadducäer, daß sie aus Mangel an Kenntnis der Schrift und der Macht Gottes in die Irre gehen, welches Mr (12, 24. 27) wie Mt an die Spitze stellt, außerdem aber auch am Schluß in abgekürzter Form wiederholt, läßt Lc fort. Der erste Teil der eigentlichen Antwort Jesu lautet nach ihm (34): „Die Söhne dieses Äons heiraten und lassen sich heiraten, erzeugen (oder gebären) und werden erzeugt (oder geboren) [70]); diejenigen aber, welche

---

[68]) Dies hatte Mt seinen jüdischen Lesern nicht, wie Mr und Lc (27) den ihrigen, zu sagen und hat er nach dem echten Text nicht getan s. Bd I[3], 641 A 49. Lc tut dies auch AG 23, 8 cf 4, 2; 24, 15.

[69]) Lc hat z. B. (28) das Citat aus Deut 25, 5 nicht in LXX nachgeschlagen (cf dagegen oben S. 190 zu 3, 4—6), was sich in Annäherungen an LXX im Unterschied von dem sehr freien Citat Mr 12, 19 = Mt 22, 24 zeigen würde. Dagegen zeigen sich nur kleine stilistische Verbesserungen z. B. *ἀποθάνῃ, ἔχων γυναῖκα καὶ οὗτος ἄτεκνος ᾖ* s. Tschd. Dieses *ἄτεκνος* wiederholt er v. 29 anstatt des hebraisirenden *οὐκ ἀφῆκε σπέρμα.*

[70]) *γεννῶσι καὶ γεννῶνται* om. die Masse der griech. Hss; da dies aber weder Mt 22 noch Mr 12 noch auch Lc 20, 35, sondern nur 20, 34 bezeugt ist, wiegt die Bezeugung dafür um so schwerer. So las Orig. tom. XVII, 34 in Matth., ziemlich sicher auch Iren. II, 33, 5 griech. u. lat. (*παύσονται ἑκάτεροι τοῦ γεννᾶν ἔτι καὶ γεννᾶσθαι καὶ γαμεῖν καὶ γαμεῖσθαι*) und Clem.

dessen gewürdigt wurden, daß sie jenes Äons und der Auferstehung von den Toten teilhaftig werden, heiraten weder, noch lassen sie sich heiraten; (36) denn sie können auch nicht mehr sterben; denn engelgleich sind sie, und als Söhne der Auferstehung sind sie auch Gottessöhne“ [71]). Nachdem so die absurde Folgerung aus der Lehre von der Totenauferstehung abgewehrt ist, wird (37 f.) dieser Glaubenssatz selbst als eine notwendige Folgerung aus der Benennung Gottes nach den drei längst gestorbenen Erzvätern in Ex 3, 6 aufrechterhalten [72]). Im Unterschied von Mr-Mt, deren Ausdruck so mißverstanden werden konnte, als wenn das angeführte Schriftwort selbst und unmittelbar von der Auferstehung handele, läßt Lc Jesum nicht mehr sagen, als daß Moses durch jene Benennung der Erzväter auf die Auferstehung der Toten hindeute (s. A 72 a. E.). Erst mit Hilfe des Untersatzes (38), daß Gott nicht ein Gott von Toten, sondern nur von Lebendigen sein kann, welcher noch dadurch bestätigt wird, daß für Gott alle, nämlich alle Toten [73]) lebendig sind, ergibt sich aus jener Benennung Gottes, daß die Verstorbenen nicht endgiltig tot sind, sondern noch eine Wiederbelebung vor sich haben. Jesus hätte deutlichere Zeugnisse aus dem AT anführen können (cf z. B. Dan 12, 2) und

---

strom. III, 87 (Stählin p. 236, 18, anderwärts bei Clemens jedoch nicht zu finden s. Barnard p. 50); ferner SsSc (s. Burkitt's Ausg. vol. II, 299) S^3 am Rand („in einem alten Exemplar, aber nicht im Griechischen“ s. auch Adler d. verss. syr. p. 121), a c e l Cypr. test. III, 32; hab. virg. 22; Priscill. p. 81, 14, in umgekehrter Ordnung *γεννῶνται καὶ γεννῶσιν* D ff^2 i g. Von diesen Zeugen haben jedoch c e ff^2 i l q Cypr. *nubunt et nubuntur* ausgelassen. Priscillian, dieses vor *generant* . . . gestellt. Abgesehen von diesen Varianten muß die Angemessenheit dieses Textes von selbst einleuchten.

[71]) *υἱοὶ εἰσιν* (nach A ℵ B L Ol [dieser om auch *εἰσιν*] ohne *τοῦ θεοῦ* ist nach dem Zusammenhang nicht von dem religiösen Verhältnis des zu Gott bekehrten und wiedergeborenen Menschen zu verstehen, sondern im Sinn der Benennung der Engel als Gottessöhne (Ps 89, 7; Hiob 2, 1) von der einem Gottessohn zukommenden Naturbeschaffenheit. — Als erstes Wort von v. 35 wird mit A B D L P, 157 *οὐδέ*, nicht *οὔτε*, (so die meisten, auch Ol, dieser aber ohne *γάρ*) zu lesen sein cf Blaß Gr. S. 77 A 1.

[72]) Im Unterschied von Mr-Mt, die Ex 3, 6 wörtlich als ein zu Moses gesprochenes Wort Gottes citiren, schreibt Lc: „Daß aber die Toten auferweckt werden, hat auch Moses in der Erzählung vom brennenden Dornbusch angezeigt (zu verstehen gegeben), indem er (Gott) den Herrn den Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs nennt“. Das *ἐπί* heißt hier „bei Gelegenheit von“ cf AG 11, 19 v. l. Statt *τοῦ β.* (Mr 12, 26) schreibt Lc das gebräuchlichere *τῆς β.* — *ὡς* ist hier schon nicht mehr temporal, wie Lc 12, 58, so daß es nur die Gleichzeitigkeit des *μηνύειν* mit dem *λέγειν* bezeichnete, sondern eine schwache Kausalpartikel: „insofern als“ cf Kühner-Gerth II, 460 f. — *μηνύειν* hier wie auch klass. „anzeigen, andeuten, bekunden, verraten“.

[73]) So wird *πάντες* zu ergänzen sein; es handelt sich vom Anfang des Gesprächs an um das Schicksal der *νεκροί*, die v. 37 auch so genannt waren, aber keineswegs bloß um die verstorbenen Gerechten, daher *πάντες*, cf Jo 5, 29; AG 10, 42; Dan 12, 2.

würde es vermutlich getan haben, wenn er nicht Sadducäer vor sich gehabt hätte; denn wenn diese auch nicht wagten, offen die alleinige Kanonicität der Thorah zu behaupten, so beweist doch ihre ablehnende Haltung gegenüber dem ganzen messianischen Gedankenkreis, in welchem auch der Auferstehungsglaube seine Stelle hatte, daß für sie die Zukunftsbilder der Propheten keine maßgebende Bedeutung hatten [74]). Jesus bequemte sich diesem Standpunkt der Sadducäer an, indem er aus der auch von ihnen als verbindlich anerkannten Thorah einen Beweis für die Totenauferstehung führt. Die Art, wie er dies tut, findet den Beifall einiger anwesender Gesetzeslehrer (39), die natürlich nicht zur sadducäischen, sondern zur pharisäischen Partei gehörten. Auf diese kann es sich aber nicht beziehen [75]), daß (40) sie nicht weiterhin mehr wagten, ihm irgend eine Frage vorzulegen; denn diese die Abfertigung der Sadducäer durch Jesus bewundernden Schriftgelehrten hatten ihm bisher gar keine Frage vorgelegt. Es ist auch wenig wahrscheinlich, daß Lc mit der Behauptung, daß die Jesu beistimmenden Rabbinen weiterhin keinerlei Fragen mehr an Jesus gerichtet, so ausdrücklich dem Mr widersprochen haben sollte, dem er doch in diesem Zusammenhang bis dahin so sichtlich gefolgt ist. Denn Mr behauptet (12, 28 cf Mt 22, 34 ff.) das gerade Gegenteil. Lc, der die von Mr-Mt an dieser Stelle mitgeteilte Unterredung mit einem pharisäischen Rabbi über die Cardinalgebote übergeht, weil er einen seinen Zwecken dienlicheren Ersatz dafür schon früher gebracht hat (s. oben S. 428 ff. zu 10, 25 ff.), will (40) nur sagen: „Weiterhin aber wagten sie (d. h. die Sadducäer, die ihm die Vexierfrage wegen der Auferstehung vorgelegt hatten) ihn um gar nichts mehr zu fragen.“ Er hatte, wie Mt

---

[74]) Cf die patristischen Belegstellen bei Schürer II⁴, 480 f., dazu S. 458 f. Die dort citirte Stelle Sanhedrin X, 1 lautet wörtlich (s. die kritische Sonderausg. von Strack p. 27*f, deutsch S. 36 f.): „Und dies sind die, welche keinen Anteil haben an der zukünftigen Welt: Wer sagt: ‚es gibt keine Auferstehung der Toten‘ und: ‚nicht ist die Thorah vom Himmel‘ und ein Epikuräer“. So, wie es scheint, nach den besten Zeugen. Andere fügen hinter המתים מן התורה hinzu „von der Thorah“, was heißen soll: die Totenauferstehung lasse sich aus der Thorah nicht beweisen. S. auch die Mischnaausg. von D. Hoffmann u. a. IV, 189 A 6 a. E. Wenn jene Variante das Ursprüngliche wäre, hätte sich Jesus im Gegensatz zu den Sadducäern, welche die Mischna jedenfalls meint, auf den Standpunkt der Mischna d. h. der Pharisäer gestellt. Ist aber der um zwei Wörter reichere Text ursprünglich, so beweist er, daß Jesus mit Juden pharisäischer Richtung einig war in der Überzeugung, daß auch schon aus der Thorah der Auferstehungsglaube sich rechtfertigen lasse.

[75]) Dies wird die Meinung der sehr einseitig bezeugten (ℵ B L Ol, Sah Kop), in Ägypten entstandenen LA γάρ hinter οὐκέτι gewesen sein, gegenüber dem δέ der ganzen Masse der griech. Hss und den andern Versionen (auch Ss Sc S¹ mit ihrem „und“).

(22, 34) sich ausdrückt, den Sadducäern den Mund gestopft, wie vorher (Lc 20, 26) den vom Synedrium angestellten Spähern.

Dagegen wirft Jesus nunmehr (41—43) eine Frage auf, welche die Hörer ebensowenig zu beantworten wissen oder wagen, wie die Vertreter des Synedriums (1—8) die Gegenfrage Jesu, und die vom Synedrium heimlich angestifteten Spione (20—26) die von ihnen selbst aufgeworfenen Fragen. Da die Bezeichnung derer, an welche Jesus die neue Frage richtet, durch *πρὸς αὐτούς* (41) nur auf v. 40 zurückweisen kann, so sind als Hörer sowohl die pharisäischen Schriftgelehrten, als die sadducäischen Fragesteller in v. 27—40 zu denken, als anwesend aber auch eine große Volksmenge und eine Anzahl von Jüngern (cf 45). Die zur Beantwortung der Frage Berufenen wären die anwesenden Schriftgelehrten gewesen. Aber in der Frage selbst, wie die allgemein angenommene, von Jesus so wenig wie von den Schriftgelehrten in Zweifel gezogene Davidssohnschaft des Messias sich mit der erhabenen Stellung vertrage, welche David selbst als Dichter des 110. Psalmes dem Messias als seinem Herrn und Throngenossen Gottes zuerkennt, liegt auch bereits die Antwort: Der Messias muß nicht nur ein Davidssohn, sondern mehr als ein solcher sein, um seinem übermenschlich hohen Beruf gewachsen zu sein; er muß ein Sohn Gottes sein, nicht nur in dem Sinn einer Amtsbezeichnung, was dann auf den Satz hinausliefe, der Messias müsse ein Messias sein, sondern im Sinn einer den Messias von allen anderen Davidssöhnen unterscheidenden, ihm als Person eigentümlichen Verwandtschaft mit Gott. Da seit dem Einzug in Jer. (19, 37—40) kein Zweifel daran bestehen konnte, daß Jesus als Messias anerkannt sein wollte, war auch offenbar, daß seine anscheinend nur theoretische Frage auf seine eigene Person und auf die Stellungnahme des Volks und seiner Lehrer zu derselben abzielte. Wie er schon längst in Galiläa gesagt hatte (11, 31), daß dem jüdischen Volk in seiner Person mehr als ein Davidssohn wie Salomo gegeben sei, so hatte er eben erst in Form einer durchsichtigen Parabel (20, 9—18) von sich als dem über alle früheren Knechte Gottes, die Propheten des AT's erhabenen Sohn und Erben Gottes geredet. Wie man dies verstanden hatte (20, 19), so wird man auch die letzte Frage Jesu im Sinn der darin enthaltenen Antwort begriffen haben [76]).

[76]) Das Verhältnis des Lc zu Mr ist das gleiche wie in den vorigen Stücken. Das Mr 12, 35 (nach Analogie von Mr 9, 11 und wahrscheinlich unter Anregung von Mt 22, 42, wo die Phar. auf eine Frage Jesu mit *τοῦ Δαυίδ* sc. *υἱός* antworten) hinter *λέγουσιν* gesetzte *οἱ γραμματεῖς* beseitigt Lc als mißverständlich, da ja die davidische Abkunft des Messias keineswegs eine Sonderlehre des Phar. war cf Lc 1, 27. 32. 69; 2, 11; 18, 38f. — Für Lc ist außerdem noch bezeichnend das *ἐν βίβλῳ ψαλμῶν* (42 cf 3, 4; 4, 17, AG 1, 20; 7, 42; auch Lc 24, 44; AG 8, 30) st. *ἐν τ. πνεύματι τ. ἁγίῳ* des Mr (cf Mt 22, 43). Übrigens cf Bd I[3], 644 ff. zur Auslegung.

6. Warnung vor den ehrgeizigen und habsüchtigen Schriftgelehrten 20, 45—21, 4. Wenn die nun folgenden Worte Jesu durch die Bemerkung (45) eingeleitet werden, daß er sie zu den Jüngern sprach, während alles Volk zuhörte, wird damit auch gesagt sein, daß die in 20, 1—44 nach einander aufgetretenen Gegner Jesu, die Sendlinge des Synedriums, die Sadducäer und die Rabbinen nunmehr sämtlich den Schauplatz verlassen haben, was auch dadurch bestätigt wird, daß Jesus von den Schriftgelehrten in dritter Person als von abwesenden redet [77]). Der Mahnung, vor ihnen auf der Hut zu sein, also sich nicht durch sie als vermeintliche zuverlässige Lehrer verleiten zu lassen, bedurften weniger die Jünger, denen die Rabbinen längst nicht mehr maßgebende Auktoritäten waren, als das Volk; für die Jünger aber, an welche das Wort zunächst gerichtet war, hatte sie den Sinn einer Warnung vor den Untugenden jener [78]). Zu der schon 11, 43 den Phar. zum Vorwurf gemachten Vorliebe für umständliche Begrüßungen auf den Marktplätzen und für die ersten Sitze in den Synagogen und zu dem 14, 7—11 gerügten Trachten nach den Ehrenplätzen an der Tafel kommt diesmal hinzu und wird vorangestellt ihre Gewohnheit, in Talaren [79]) einherzugehen. In selbständigem Relativsatz fügt Lc (47) hinzu, daß sie in ihrer Habsucht selbst die Häuser d. h. das Vermögen der Witwen verzehren, und daß sie langes Beten als Deckmantel (ihrer unfrommen Gesinnung) gebrauchen [80]). Darum werden die Schriftgelehrten, die doch aus ihrer hl. Schrift wissen sollten, was man den Witwen schuldig ist und was wahres Beten ist, von einem besonders schweren Strafurteil betroffen worden.

Im Anschluß an Mr 12, 41—44 läßt Lc (21, 1—4), die Darstellung seiner Vorlage ein wenig kürzend [81]), als ein Gegenstück

---

[77]) Cf 12, 1 im Unterschied von 11, 39—52. Bei Mr 12, 38 cf 35 bleibt die Zuhörerschaft undeutlich; auch im Vergleich mit Mt 23, 1, dessen Fassung sich daraus erklärt, daß er hiemit nach seiner Weise eine große kunstvoll komponirte, teils an das Volk, teils an die Jünger, teils an die abwesenden Schriftgelehrten und Phar. gerichtete Rede einleitet, gibt Lc das geschichtlich Genauere.

[78]) Cf Mt 7, 15; 10, 17; 16, 11 f. einerseits, Lc 12, 1; 17, 3; Mt 6, 1, andrerseits; zur Sache Mt 23, 8—12 hinter 23, 6 f., der Parallele zu Lc 20, 46.

[79]) *στολή, stola* (cf Lc 15, 22; Mr 16, 5), auch den Juden in den Formen אסטולא und איסטלא als Fremdwort geläufig; hat besonders bei den Römern die engere Bedeutung des lang herabwallenden Damenkleides, aber auch des Prachtkleides der Männer angenommen. Cf Krauß, Archäol. I, 171 f. 612 A 593—599. Ss Sc verwechseln *στολή* mit *στοά*. Ss Sc S^1 S^3 transskribiren nur das griech. Wort.

[80]) Mr 12, 40 gibt beide Vorwürfe wie die vorangehenden in Participien. Daher haben D P R Ol Ferr, e bei Lc *προσευχόμενοι*, und diese unklare Mischlesart ist teils vor, teils hinter Mt 23, 12 vielfach eingeschwärzt worden Bd I³, 672 A 74.

[81]) Lc läßt auch hier wieder mehrere die Anschaulichkeit steigernde,

zur Habsucht der Schriftgelehrten und ihrer Herzlosigkeit gegen die Witwen die Erzählung von der Witwe folgen, welche eine in Anbetracht ihrer Armut und im Vergleich mit den Gaben reicher Leute große Gabe in den Tempelschatz wirft d. h. in einen der für diesen Zweck aufgestellten Opferstöcke einlegt. Unmittelbaren zeitlichen Anschluß an die vorige Scene drückt auch Lc nicht aus, indem er mit den Worten beginnt: „Aufblickend aber sah er die ihre Gaben in den Tempelschatz werfenden Reichen; er sah aber auch eine arme Witwe zwei Lepta dort einwerfen". Jesus muß sich eine Zeit lang, ohne durch anderes in Anspruch genommen zu sein, an dem Platz aufgehalten haben, um diese Beobachtungen machen zu können. Mögen immerhin von der großen Volksmenge, deren Anwesenheit 20, 45 zuletzt erwähnt war, einige Personen auch hiebei in der Nähe Jesu verweilt haben; die Scene ist doch eine andere. Jesus befindet sich noch im Tempel, aber er hat aufgehört zu lehren. Als die in 21, 3 f. Angeredeten können, da Lc keine neue Angabe hierüber macht, nur die Jünger verstanden werden, an welche nach 20, 45 schon die vorige Warnung gerichtet war.

7. Die Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und von der Wiederkunft Jesu 21, 5—36. Sein Streben, durch Beseitigung entbehrlicher Äußerlichkeiten die Darstellung

---

aber für das Verständnis des Inhalts unwesentliche Züge fort. So, daß Jesus gegenüber der Tempelschatzkammer sich niedergesetzt habe (Mr 42), und daß er die Jünger eigens heranrief (Mr 43), um sie auf die Bedeutung der Gabe der Witwe hinzuweisen, auch die auf römische Leser berechnete Angabe (Mr 42), daß 2 Lepta den Wert eines Quadrans haben. Über diese Münzen s. Bd I³, 233 A 2; Einl II³, 256. In 12, 58 hatte Lc einfach die kleinste griech. Münze *τὸ λεπτόν* an Stelle der kleinsten röm. Münze, des *quadrans* (Mt 5, 26) gesetzt s. Einl I³, 46; hier dagegen, wo es galt die Kleinheit der Geldsumme und doch zugleich ihre relative Größe hervorzuheben, ändert er nichts an der durch Mr ihm überlieferten Angabe. — In v. 4 ist jedenfalls nicht *τὰ δῶρα* ohne *εἰς* (so L Kop, dazu + *αὐτῶν* Sah) zu lesen. Es fragt sich nur, ob hinter *εἰς τὰ δῶρα* mit der Masse der griech. Hss von A D an, allen Lat, S¹S³ *τοῦ θεοῦ* zu lesen oder zu streichen ist nach ℵ B X Γ Ol, fam¹, Ss (בית קרבנא, so auch 2 Hss von Sh, jedoch mit ב statt בית, Sc schiebt hinter בית ein: גנא, *γάζα*, Schatzkammer), wozu auch noch L Sah Kop (s. vorhin) als mittelbare Zeuge hinzukommen. Jedenfalls ist *εἰς τὰ δῶρα* gleichbedeutend mit *εἰς τὸν κορβανᾶν* Mt 27, 6, wo das aram. קרבנא den Sinn von Tempelschatz hat cf Jos. bell. II, 9, 4 *τὸν ἱερὸν θησαυρόν, καλεῖται δὲ κορβανᾶς*, cf Einl I³, 10; auch Bd I³, 522 A 25; 706 A 73. Da aber das hebr. und aram. Wort urspr. Opfergabe bedeutet cf Mr 7, 11, so liegt am Tage, daß *τὰ δῶρα* eine hier übel angebrachte wörtliche Übersetzung desselben Wortes ist. Das *τοῦ θεοῦ* dahinter ist doch wahrscheinlich nur eine verständige Glosse, cf die Übersetzungen von *Korban* bei Jos. c. Ap. I, 22, 167 *δῶρον θεοῦ*, ant. IV, 4, 4 mit *τῷ θεῷ*. — Über die verschiedenen Opferstöcke im Tempel s. Bd IV³, 403 A 2. Sie mögen sämtlich oder teilweise in der Umgebung des Tempelschatzhauses, in dem Jo 8, 20 so genannten *γαζοφυλάκιον* aufgestellt gewesen sein.

zu kürzen, bewährt Lc auch in der Einleitung (5—7) dieser großen Rede. Er überläßt es dem Leser zu erraten, daß die Personen, welche ihn auf die schönen Steine und Weihegeschenke aufmerksam machten, womit der Tempel (*τὸ ἱερόν*, also die zahlreichen auf dem Tempelplatz und um denselben liegenden Gebäude) geschmückt war [82]), ebenso wie die, zu welchen die Worte 20, 45—47; 21, 3—4 gesprochen waren, zu den Jüngern gehörten [83]). Jesus antwortet mit der Weissagung, die er bereits am Tage des Einzugs über die ganze Stadt ausgesprochen hatte (19, 44), wie schon früher wenigstens andeutend in bezug auf den Tempel (13, 34 f. s. oben S. 541 ff.). Diesmal tut er es mit den Worten (6): „Dies was ihr da anschaut [84]) — es werden Tage kommen, in denen nicht ein Stein auf dem anderen gelassen werden wird, der nicht abgebrochen würde.“ Die dadurch veranlaßte Frage der Jünger (7) bezieht sich lediglich darauf, wann die damit geweissagten Ereignisse geschehen werden, und welches das Zeichen sei (woran man erkennen könne), wann sie unmittelbar bevorstehen [85]). Die Antwort Jesu aber zeigt auch nach Lc wie nach Mt-Mr, daß die Fragenden mit dem geweissagten Gericht über Jerusalem die gleichfalls verheißene Wiederkunft Jesu und die völlige Herstellung der Gottesherrschaft aufs engste verbunden dachten.

---

[82]) Über die doppelte Schreibung *ἀναθέμασιν* (so ℵ A D X Ol, so AG 23, 14, wo es den Sinn eines Fluches hat, ohne Variante) und *ἀναθήμασιν* (B L . . . .) s. Bd IX², 49 A 49. Auffällig ist der Anklang des dem Lc eigentümlichen Ausdrucks *λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν κεκόσμηται* an das angebliche Gelübde des sterbenden Antiochus Epiphanes in bezug auf den jüdischen Tempel 2 Makk 9, 16 *καλλίστοις ἀναθήμασιν κοσμήσειν*, cf den Brief des Ptolemäus Philometor 3 Makk 3, 17 *τοῖς ἐκπρεπέσιν καὶ καλλίστοις ἀναθήμασιν τιμῆσαι*. Über solche, vielfach auch von heidnischen Fürsten gestiftete Weihegeschenke cf Schürer II⁴, 362 f. und die Beschreibung des herodianischen Tempels Jos. bell. V, 5, 1—6; ant. XV, 11, 3.

[83]) Mr 13, 1 sagt dies von einem einzelnen Jünger und nennt 13. 3 als Subjekt der Frage nach dem Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas. Lc verwischt diese Unterscheidung und läßt auch die Frage v. 7 von denselben *τινές* gestellt werden. Mt 24, 1. 3 nennt an beiden Stellen die Jünger ohne Unterschied. Ihm folgt Mr in der Angabe, daß die Betrachtung der Bauten beim Hinausgehen aus dem Tempel, die Frage nach dem Wann am Abhang des Ölbergs gestellt und beantwortet wurde.

[84]) Der Ausfall von *ἃ* hinter *ταῦτα* in D L, Ss Sc, a c e ff² . . . schafft eine müßige Frage. Das teils vor *λίθος* (so X Ol, e s, Sc [dagegen Ss]) teils hinter *λίθῳ* (ℵ B L, fam¹, Ferr, Sah Kop) gestellte *ὧδε*, teils zu *ἐν τοίχῳ ὧδε* erweitert sei es vor (c ff² i q), sei es hinter *λίθῳ* (D a), ist schon wegen dieser Schwankungen und als Entlehnung aus Mt 24, 2 mehr als verdächtig.

[85]) Ebenso Mr 4, nur mit einem der deutlichen Unterlage entbehrenden *πάντα* vor oder hinter dem zweiten *πάντα*. Über die reichere Ausgestaltung der Frage in Mt 24, 3 s. Bd I³, 661 ff., und über das Verhältnis der ganzen eschatologischen Rede nach Mt (= Mr) zu der bei Lc ebendort S. 659 f.

Die Antwort Jesu beginnt (8—19) mit Warnungen vor Irreführung der Jünger durch Vorkommnisse, welche die Nähe des Endes anzuzeigen scheinen. Die erste (8) lautet: „Sehet euch vor, daß ihr nicht irregeführt werdet; denn viele werden kommen unter Berufung auf meinen Namen und sagen: ‚ich bin es, und die Zeit ist nahe gekommen'. Schließet euch ihnen nicht an". Diese Fassung des Redeeingangs gestattet noch weniger als die sehr ähnliche in Mr 13, 6 [86]), die hier gemeinten Leute als *ψευδόχριστοι* zu bezeichnen und mit den Mt 24, 24 = Mr 13, 22 so Benannten zu verwechseln. Dort handelt es sich, kurz gesagt, um antichristliche, der Person und Gemeinde Jesu in offener Feindschaft gegenübertretende Persönlichkeiten [87]), hier dagegen um Leute, welche sich für den seiner Verheißung gemäß wiederkehrenden Jesus ausgeben, auf den seine treuen Jünger mit Sehnsucht warten [88]). Ebensowenig (9) sollen die Jünger sich in Schrecken versetzen lassen, durch Kriege und Revolutionen, von denen sie hören; denn diese Erscheinungen müssen v o r h e r d. h. vor den von Jesus geweissagten Ereignissen eintreten, und damit ist nicht s o f o r t das Ende da." Was weiter (10. 11) folgt, scheint auf den ersten Blick nichts wesentlich anderes zu sein, als was schon v. 9 gesagt war. Lc war jedenfalls anderer Meinung, da er es durch ein „darauf sagte er ihnen" vom vorigen abtrennt [89]). Er fügt auch nicht wie v. 8 und 9 eine aus den Tatsachen gefolgerte Mahnung hinzu, sich nicht beunruhigen und zu dem Irrtum verleiten zu lassen, daß das Ende nahe oder schon da sei. Also um ihrer selbst willen werden die zukünftigen Tatsachen verkündigt, die auch weit über das bloße H ö r e n von Kriegen und Revolutionen (9) hinausgehen: „Es wird sich erheben Volk gegen Volk und Königreich gegen Königreich; es wird große Erdbeben geben und an diesem und jenem Orte Hungersnöte und Seuchen, und es werden erschreckende Erscheinungen und große Zeichen vom Himmel her (zu sehen) sein" [90]). Wann dies alles eintreten werde, ist nicht

[86]) Lc setzt (8) in bezug auf das *ὅταν μέλλῃ γίνεσθαι* (7 cf 28) zum Text des Mr hinzu *καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν* cf Mr 1, 15 und macht durch *μὴ πορευθῆτε ὀπίσω αὐτῶν* viel deutlicher, als Mr-Mt, daß es sich um eine sehr ernste Gefahr der Irreführung der Jünger handelt.

[87]) Zu Mt 24, 24; Mr 13, 22 ohne Parallele bei Lc cf 2 Th 2, 3—12; Ap 13, 1—18; 14, 9—11; 19, 19—21.

[88]) Cf Lc 17, 22f. Zu *ὅτι ἐγώ εἰμι* (cf Jo 8, 24 Bd IV[1], 409 A 10) ist hier nicht sowohl *ὁ Χριστός* (so nur Mt 24, 5) im Sinne eines Amtstitels abgesehen von der Person des Amtsinhabers, als vielmehr *Ἰησοῦς* zu ergänzen cf Lf 24, 39; Jo 6, 20; 18, 5; Ap 1, 17. Das Bd I[3], 662 Gesagte bedarf einiger Berichtigung.

[89]) Statt dieser dem Lc eigentümlichen Worte schoben D a e ff[2] . . . Ss Sc S[1] nach Mr 8 = Mt 7 hinter *ἐμαρτύρησαν* ein *γάρ* ein.

[90]) Vor *λιμοί* wird *καὶ κατὰ τόπους* mit ℵ B L Ol (cf Sah Kop?) zu lesen sein, da das sonst bezeugte *κατὰ τ. καί* d. h. die Verbindung von *κατὰ τ.*

gesagt; es fehlen selbst solche, die Zeit betreffende negative Angaben wie v. 9 und solche Andeutungen wie in v. 8. Das Wort *σημεῖα* erinnert an die zweite Frage der Jünger (7[b]), und die Ähnlichkeit mit der farbenreicheren Darstellung der Vorzeichen der Parusie in v. 25 f. ist unverkennbar. Daß in der Tat die Sätze in v. 10 f. auf eine vergleichsweise ferne Zukunft hinweisen [91]), beweisen die Worte *πρὸ δὲ τούτων πάντων*, womit der Übergang zur Schilderung der Verfolgungen gemacht wird (12—19), welche die Jüngerschaft zu erdulden haben wird. Daß diese Verfolgung der Bekenner des Namens Jesu alsbald nach seinem Hingang beginnen werde, konnte nach früheren Ankündigungen den Jüngern nicht zweifelhaft sein cf 6, 22 f.; 9, 23 f.; 11, 49; 12, 4—12. 32 f. 51—53; 14, 26 f.; in seinem zweiten Buch hat Lc viel von der Erfüllung dieser Weissagungen zu berichten. Ebenso deutlich hat Jesus aber auch gesagt, daß diese Leiden der Gemeinde erst mit seiner Wiederkunft und der Aufrichtung der Gottesherrschaft ihr Ende erreichen werden cf 9, 23—27; 18, 7 f. 21, 28. 31.

Wenn Lc in der Wiedergabe der Weissagung von den Verfolgungen der Gemeinde (12—19) sich keineswegs ängstlich an seine Vorlage (Mr 13, 9—13) gehalten hat [92]), so geht er vollends

---

mit *σεισμοί* durch Mt 7 = Mr 8 nahegelegt war. Da Erdbeben in der Regel örtlich beschränkt sind, Hungersnöte und Seuchen dagegen über große Länderstrecken und ganze Erdteile sich verbreiten, hat Lc *κατὰ τ.* absichtlich zu letzterem gezogen, um auszudrücken, daß es sich um örtlich beschränkte Plagen handelt. *κατὰ τόπους* ist synonym mit *κατὰ μέρη*, mit diesem verbunden Polyb. III, 53, 6. Die Alliteration *λιμοὶ καὶ λοιμοί* (letzteres nur Lc, bei Mt-Mr nicht ursprünglich) ist bei den Griechen altherkömmlich cf Hesiod op. 241 *λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμόν*, cf Test. XII patr. Iud. 23, 3. Plut. Camill. 13, 1 *λιμός, λοιμός, πόλεμος*.

[91]) Dies bestätigt auch das von Lc übergangene *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα* Mr 9[a] = Mt 8.

[92]) Die bedeutenderen Abweichungen von Mr 13, 9—13 (cf Mt 24, 8 bis 14; 10, 17—22) sind folgende: Statt *εἰς συνέδρια vor καὶ συναγωγάς* gibt Lc (12) hinter diesem *καὶ φυλακάς* cf Lc 22, 32; AG 4, 3; 5, 18; 8, 3; 12, 4. Statt *εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* sagt Lc (13) *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτ.*, also statt auf ein strafendes Zeugnis für die Juden, welche sie vor heidnischen Statthaltern und Königen verklagen, sollen die Prozesse hinauslaufen auf ein Zeugnis für ihre Reinheit von den Missetaten, deren sie angeklagt werden cf Bd I[3], 406 und AG 18, 14 f.; 25, 7 ff. 14—21. 34 f.; 1 Pt 2, 12. Ferner läßt Lc den Satz von der Predigt des Ev unter allen Völkern fort, dessen Stellung bei Mr (10) weniger einleuchtet, als Mt 24, 14. In v. 14 f. ist es hauptsächlich der Ausdruck, welchen Lc neu geschaffen hat. Zu *θέτε* (weniger gut bezeugt *θέσθε*) *ἐν τ. καρδ.* cf. Lc 9, 44; 1, 66; AG 5, 4. Zu v. 15 cf AG 6, 10; Lc 13, 17; in bezug auf *στόμα* Ex 4, 11. 16. Zu v. 18 (ohne Parallele bei Mr) cf AG 27, 34, ähnlich auch Lc 12, 7 = Mt 10, 30. Mn hat den Vers ebenso wie 12, 6 f. aus dogmatischen Gründen gestrichen GK I, 701; II, 474. 488. Aus ähnlichen Bedenken (cf Hieron. zu Mt 10, 30 Vall. VII, 64) wird der Ausfall von v. 18 in Sc, vielleicht auch schon in Sd, zu erklären sein. Dagegen Ss (wie Ss Sc S[1] auch Mt 5, 36) übertreibend: „Kein einziger Teil vom Haar eures Hauptes wird verloren gehen", daher

in dem nun folgenden, deutlich abgegrenzten Redeteil (20—24) seinen eigenen Weg. Obwohl die Worte und selbst die Satzbildung vielfach mit Mr 13, 14—23 = Mt 24, 15—28 sich sehr nahe berühren, ist doch der prophetische Inhalt so verschieden, daß eine Vergleichung der Einzelheiten hier und dort nur verwirrend wirken kann. Während die Fragen der Jünger nach dem Wortlaut, in welchem Lc (7) sie wiedergegeben hat, sich ausschließlich auf die unmittelbar vorher (6) wie auch schon früher (13, 34 f.; 19, 41—44) von Jesus geweissagte Zerstörung des Tempels und Jer.'s bezogen, hat Jesus in dem ersten Teil seiner Antwort (8—19) diese Ereignisse mit keinem Wort berührt, sondern nur von solchem geredet, was seiner Wiederkunft und dem Ende des Weltlaufs vorangehen muß und wird. In v. 20—24 dagegen redet er ausschließlich von dem Schicksal Jer.'s und den unmittelbaren Folgen seines Untergangs. Daß Jer. von feindlichen Heeren umlagert werden wird, wird (20) nicht wie etwas neues geweissagt, sondern auf grund der wenige Tage vorher ausgesprochenen Weissagung (19, 43) als bekannt vorausgesetzt. Gesagt wird nur, daß, wenn die Jünger dies geschehen sehen, sie daran erkennen sollen, daß die Verödung der Stadt nahe bevorsteht. Daß ἐρήμωσις hier nichts weiter bedeutet, als die Verwandlung der jetzt von einer zahlreichen Einwohnerschaft und in jenen Tagen vor dem Passa von zahllosen Pilgerscharen bevölkerten Stadt in eine menschenleere Einöde, beweist schon das beigefügte αὐτῆς und wird bestätigt durch das, was weiter folgt. Dann sollen (21) die in Judäa

---

S¹S³ (dieser auch Mt 5, 36) nur „Teil" (מנתא), nicht „Haar"; richtig nur Sh ומא mit v. l. ומיא. Der formale Widerspruch zwischen den beiden Aussagen, (16) daß manche Jünger in der Verfolgung den Tod erleiden werden, und (18) daß sie kein Haar verlieren werden, ist so deutlich, daß auch die Lösung jedem Hörer sich aufdrängen mußte. Sie liegt darin, daß von Verheißungen wie Lc 9, 24; 17, 33; Mt 10, 39; Jo 12, 25 auch das leibliche Leben nicht ausgeschlossen ist, was sich für den von selbst versteht, der mit Jesus den Glauben an die Auferstehung teilt. So wenig aus Mt 19, 29 (vorsichtiger ausgedrückt Mr 10, 30; Lc 18, 30) ein Verständiger schließen wird, daß der Besitz vieler Weiber zum Lohne der Frommen gehören wird, wird ein solcher aus Lc 21, 18 die Meinung schöpfen, daß die vom Tode auferstandenen Frommen (cf Lc 20, 34 ff.) die gleiche Zahl von Haaren auf dem Kopf tragen werden, wie im Augenblick ihres Sterbens. Aber an der Lebensrettung, welche dem Märtyrer verheißen ist, hat auch dessen Leib vollen Anteil. — Den Schluß dieses Redeteils (19) bildet aber nicht eine Verheißung, sondern eine sittliche Anweisung, wenn anders κτήσασθε, nicht κτήσεσθε zu lesen ist. Abgesehen von der starken Bezeugung des Imper. bei den Griechen (א D L Ol R X . . . gegen A B, fam¹, Ferr) spricht gegen das Fut. erstens, daß jeder Leser hinter v. 18 und bei Vergleichung von Mt 24, 13; Mr 13, 13 ein solches erwartet, und daß es nicht wohl ohne Kopula sich hier anschließen konnte, die aber nur ganz schwach bezeugt ist (Sc S¹ Sah Kop δέ, Ss c γάρ, cf Arm u. einige Hss der Vulg). Um so kraftvoller klingt die abschließende Mahnung: „Vermöge eurer Geduld erwerbt euer Leben"!

Wohnenden ins Gebirge flüchten, die in Jer. Weilenden die Stadt verlassen und die auf dem Lande sich Aufhaltenden nicht zur Stadt gehen. Der Grund davon ist (22), daß die mit der Belagerung Jer.'s beginnenden Tage eine Zeit der Vergeltung sind zum Zweck der Erfüllung aller Schriftweissagungen. Daß unter *ἐκδίκησις* hier nicht eine Herstellung und Durchführung des Rechtes zu Gunsten Jer.'s zu verstehen ist (cf Lc 18, 3. 5; Ap 6, 10; Rm 12, 19), sondern ein göttliches Strafgericht an Jer. und dem jüdischen Volk, steht nach v. 23 außer Zweifel. Unter den in der hl. Schrift Israels vorliegenden, noch der Erfüllung harrenden Weissagungen solchen Inhalts können natürlich nicht diejenigen verstanden werden, welche ihre handgreifliche Erfüllung durch Nebukadnezar gefunden haben, sondern solche, deren Verkündiger das damalige Gericht über Jer. hinter sich hatten. Vom Buch Daniel, an welches man in Rücksicht auf Mt 24, 15 = Mr 13, 14 gedacht hat, von dessen Vf dies gilt, ist jedoch abzusehen, weil an den Stellen desselben, worauf dort Bezug genommen wird, von einer Belagerung Jer.'s und Zerstörung des Tempels schlechterdings nichts zu lesen ist cf Bd I[3], 665. Dagegen liest man Mal 3, 1 ff. vom Kommen eines vom Volk begehrten Herrn und Bundesmittlers zu seinem Tempel, um Gericht zu üben an den Priestern. In Sach 11, 4—14 wird geweissagt, daß Gott zum zweiten Mal den Stab über Israel bricht, nachdem es den guten Hirten, welchen Gott ihm geschenkt, mit 30 Seckeln schimpflich abgelohnt hat[93]). Man liest dort bald darauf auch von einer Belagerung Jer.'s und, wenigstens nach LXX, von einer Zertretung Jer.'s durch die Heidenvölker[94]) und, nachdem inzwischen in einem reumütigen Rückblick der Tötung des Messias gedacht ist[95]), wiederum (14, 2) von einer Belagerung, Eroberung und Plünderung Jer.'s durch heidnische Heere und Wegführung der Hälfte der Bevölkerung als Kriegsgefangener. Daß diese und andere nachexilische Weissagungen in Verheißungen einer Gnadenzeit auslaufen, machte sie nicht ungeeignet für die Berufung Jesu auf sie als prophetische Zeugnisse für das bevorstehende Gericht über Jer.; denn auch seine eigene Weissagung von diesem Gericht war ja begleitet von dem Glauben an eine schließliche Bekehrung und Begnadigung des jüdischen Volks 13, 35 s. oben S. 543. Wenn Jesus versichert, daß alle Schriftweissagung (*πάντα τὰ γεγραμμένα*) in jenen Tagen der Belagerung und Zerstörung Jer.'s sich erfüllen werde, so wird

---

[93]) Cf Bd I[3], 697 A 58; 707f. A 75 zu Mt 26, 31; 27, 3—10.

[94]) Sach 12, 2f. LXX v. 3 *θήσομαι τὴν Ἰερουσαλὴμ λίθον καταπατούμενον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*. Der Wortanklang mit Lc 21, 24 kann nicht zufällig sein.

[95]) Sach 12, 10 nach urchristlicher Deutung Jo 19, 37; Ap 1, 7 Bd IV[3], 662 A 16.

er nicht nur einzelne Aussprüche nachexilischer Propheten, wie die vorhin angeführten, sondern auch noch manche verwandte Weissagungen in anderen Teilen des AT's im Auge gehabt haben; und es fehlte ja nicht atl. Stellen, die ohne so handgreiflich wie jene mit dem vor der Seele Jesu stehenden Bilde von dem bevorstehenden Gericht über Jer. zusammenzustimmen, den prophetischen Grundgedanken enthalten, daß die hohe Begnadigung Israels nicht die schwersten Strafgerichte für sein hartnäckiges Widerstreben gegen Gottes Offenbarung und Leitung verhindern werden [96]).

Daß vor anderen die schwangeren Frauen und die säugenden Mütter, denen eilige Flucht von Jer. hinweg durch ihren Zustand erschwert ist, in den v. 20—22 geschilderten Tagen zu beklagen sein werden (23^{b} cf 23, 29), wird (23^{b}) dadurch bestätigt, daß dann eine große Not auf dem Lande (lastet) und (großer) Zorn gegen dieses (jüdische) Volk gerichtet sein wird. Unter τῆς γῆς kann nicht die ganze Erde verstanden werden (cf 21, 35); denn was würde es dann helfen, aus Jer. zu fliehen! Aber auch nicht [97]) der Erdboden im Gegensatz zu dem Zorn, der sich vom Himmel her offenbart, kann gemeint sein; denn abgesehen davon, daß man dann artikelloses ἐπὶ γῆς erwarten sollte (2, 14), und das dazu gegensätzliche ἀπ' οὐρανοῦ (cf Rm 1, 18) nicht fehlen dürfte, wäre die eine Näherbestimmung hier so überflüssig wie die andere (cf dagegen v. 25). Es kann also γῆ hier nur das betreffende Land gemeint und mit dem Volk desselben Landes zusammengestellt sein, wie wenn wir von Land und Leuten, oder von Landesgrenzen, Landesherr u. dgl. reden. Es bedarf nicht einmal der Annahme, daß zu γῆς aus dem τούτῳ hinter λαῷ ein ταύτης, wie das μεγάλη hinter ἀνάγκη auch zu ὀργή wieder zu ergänzen sei. Denn der Jude nannte das ganze „Land Israels" (Mt 2, 20 Bd I^{3}, 113 A 16) d. h. Palästina auch „das Land" schlechthin [98]). Von der das ganze Land bedrückenden Kriegsnot und den Beweisen des gegen das ganze jüdische Volk gerichteten Zornes Gottes wird (24) weiter gesagt, daß die Einwohner des Landes teils durchs Schwert umkommen, teils kriegsgefangen zu allen Völkern verschleppt werden wird, von der Hauptstadt aber, daß sie von Heiden mit Füßen getreten, also als von rücksichtslosen Herren und Be-

[96]) Z. B. Deut 32, 5 (γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη cf Lc 9, 41; AG 2, 40; Phl 2, 15)—27. Mit der Berufung Jesu auf alle Schrift, sofern sie Weissagung enthält cf Ez 38, 17, besonders aber Lc 18, 31; 24, 27. 44; AG 3, 18. 21. 24; 10, 43; 24, 14.

[97]) Selbstverständlich auch nicht das Land im Gegensatz zu Wasser, Meer, See (Lc 5, 3. 11) oder das Land im Gegensatz zur Stadt, was χώρα, χῶραι heißt Jo 11, 54 f.; Lc 21, 21.

[98]) Cf Neubauer, Géogr. du Talmud p. 1, Jastrow s. v. ארץ, auch schon im AT nicht selten Iudc 1, 32; Joel 1, 2. So auch Lc 23, 44 ἐφ' ὅλην τὴν γῆν, wo der Akk. bei ἐπί ebenso passend ist, wie 22, 25 der Gen.

sitzern bewohnt und dadurch für jüdisches Empfinden entweiht werden wird [99]), bis die Zeiten der Heiden ihr Ende erreicht haben. Ist schon durch ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν ausgedrückt, daß dieser Zustand eine geraume Zeit lang andauern wird, so wird er durch ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν [100]) bis ans Ende des Weltlaufs ausgedehnt. Denn nach den Heidenvölkern können nur alle die Perioden der Geschichte benannt werden, in welchen die Völker, von welchen Israel als Gottes Volk abgesondert ist, die Herrschaft über die Erde in Händen haben. Dies wird nicht erst mit der Zerstörung Jer.'s beginnen, sondern ist von jeher die Regel gewesen. Mehr als einmal vor der hier geweissagten Eroberung Jer.'s hat Israel und Jer. in verschiedener Weise dies zu fühlen bekommen, zur Zeit der Vorherrschaft der Assyrer, der Babylonier, der Perser, der Nachfolger Alexanders, der Römer; und erst wenn die Zeit dieser Weltreiche abgelaufen ist, wird Gott seine ewige Weltherrschaft herstellen, welche zugleich eine Weltherrschaft des Volkes Gottes ist (Dan 2, 44f.; 7, 18—22. 27f.). Fällt also der angegebene Endpunkt der Heidenzeiten mit dem Anfangspunkt der Gottesherrschaft zusammen, so bedeutet das ἄχρι οὗ κτλ. auch nicht eine nebensächliche Randverzierung zu dem Bild vom Gericht über Jer., sondern einen deutlichen Hinweis auf das Ende des Weltlaufs, von dem schon v. 8. 9 die Rede war, dort als von einem noch nicht eintretenden, hier in bezug auf seinen zu erwartenden Eintritt. Dies bestätigt auch die offenbar nicht an die Aussage über Jer.'s Zertretung durch die Heiden, sondern an die Aussage vom Aufhören der Heidenzeit durch καί angeschlossene Schilderung von gewaltigen Naturereignissen (25. 26), welche die Wiedererscheiuung des Menschensohns (27) einleiten werden. Diese Naturerscheinungen unterscheiden sich von den v. 11 erwähnten erstens durch ihren weltumfassenden Charakter; Völker und Menschen ohne Unterschied werden durch sie in Angst versetzt und mit banger Erwartung dessen, was weiter kommen wird, erfüllt werden, und im Gegensatz zu dem κατὰ

[99]) Obwohl πατεῖν in gewissen Verbindungen (γῆν, ὁδόν u. dgl.) im bibl. (Jes 42, 5. 16) wie im klass. Gebrauch zuweilen nicht mehr wie betreten heißt, überwiegt doch die oben wiedergegebene Bedeutung cf Jes 1, 12; Ap 11, 2; Ps. Salom. 7, 2; 8, 12, ebenso καταπατεῖν ebendort 2, 2 und vorhin A 94, und diese ist hier allein am Platze, da ja die Juden längst daran gewöhnt waren, Heiden auf den Straßen Jer.'s und selbst auf dem Tempelplatz gehen und stehen zu sehen.

[100]) Durch ein Abirren des Auges von καιροί zu καὶ ἔσονται erklärt sich der Ausfall von καιροὶ ἐθνῶν in D d; dagegen der Text von B πληρωθῶσι καὶ ἔσονται καιροί ἐθνῶν, καὶ ἔσονται σημεῖα und ähnliches in L Kop (was Tschd. über Randlesart von S[a] sagt, verstehe ich nicht) scheint durch Dittographie entstanden zu sein. — Die Artikellosigkeit von καιροὶ ἐθνῶν soll wohl nur die Qualität solcher Zeiten hervorheben. Zu diesem Genitiv cf Bd IV[3], 153f., besonders A 91.

τόποις (11) heißt es diesmal, daß diese Ereignisse über die *οἰκουμένη* hereinbrechen. Zweitens aber handelt es sich nicht wie dort um Naturereignisse, wie sie während des ganzen Weltlaufs je und dann vorkommen, sondern um eine Umwälzung des Weltbestandes. „Es werden Wunderzeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen, und auf Erden (entstehen) eine Angst der Völker in (ihrer) Ratlosigkeit wegen des Getöses und Wogenschwalls des Meeres [1]), während Menschen verschmachten vor Furcht und Erwartung der über den Erdkreis kommenden Ereignisse; denn die Himmelsheere [2]) werden erschüttert werden; und dann werden sie (wird man) den Menschensohn in einer Wolke kommen sehen mit großer Kraft und Herrlichkeit.“ Nicht nur außerordentliche, alles während des Weltlaufs Dagewesene und Beobachtete (cf v. 11) an Wunderbarkeit übertreffende Naturereignisse am Himmel und auf Erden sind damit geschildert, sondern ein Aufruhr der Elemente, durch welchen die wichtigsten Teile des Weltganzen das Gleichgewicht verlieren und ihr Mechanismus aus den Fugen zu gehen scheint. Das ist die unmittelbare Einleitung der Wiedererscheinung des Menschensohnes, welche als ein Herabfahren aus der Höhe des Himmels auf einer Wolke vorgestellt wird cf AG 1, 9. 11. Wer dies sehen wird, ist durch *ὄψονται* nicht ausgedrückt; man scheint nach dem Zusammenhang nur an die Bewohner der *οἰκουμένη* ohne

---

[1]) *συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ* (*καὶ ἀπορία* Dd ist offenbare Erleichterung) erklärt sich aus *ἔχεσθαι ἐν ἀπ.* Herod. IV, 131 oder *ἐπέχεσθαι* c. dat. desselben Subst. Herod. I, 190. Die von *ἀπ.* abhängigen Genitive bezeichnen das, worum oder aus Anlaß wovon man in Verlegenheit und Sorge ist z. B. Herod. IV, 83; Thuc. II, 49, 6, wie auch *ἀπορεῖν* c. gen. in gleichem Sinn cf Epict. I, 9, 9; III, 13, 7, nicht nur „Mangel an etwas leiden“. — Neben *ἤχους* (ℵ A B C . . . N Ol, alle Lat, auch Tert. resurr. carnis 22; Sah Kop, S^1S^3) ist *ἠχοῦσης* stark bezeugt (D Γ Δ . . .). Ob Mn ein *ὡς* vor *ἤχους* las nach Tert. c. Marc IV, 39 p. 555, 4 *angustias nationum obstupescentium velut a sonitu maris fluctuantis?* — Da *ὁ σάλος* (auch als neutr. gebraucht, daher einige hier *σάλους*) häufig von der schwankenden Bewegung des Meeres gebraucht wird, ist es auch mit *ἤχους* koordinirt und von beiden *θαλάσσης* abhängig. Richtig Bengel: *auditus et visus percelluntur* cf Ps 46, 4. — SsSc sehr frei (25[b]) „und Not auf der Erde und Schlaffheit (Sc Ringen?) der Hände der Völker und eine Stimme des Meeres (Sc gleich dem Meere) und ein Schwanken, welches die Seelen der Menschen vergehen läßt“ etc.

[2]) Jedenfalls sind nicht die Engel darunter zu verstehen, sondern in erster Linie die schon 25[a] genannten Himmelskörper, was gleichfalls dem atl Sprachgebrauch entspricht cf Bd I[3], 668 A 13, womit aber auch andere unsichtbare Teile und Kräfte des Weltsystems, wodurch dasselbe in Gleichgewicht erhalten wird, zusammengefaßt sein werden. Cf Bd I[3], 668 A 13 (wo übrigens Dan 4, 32 statt Dan 4, 22 zu lesen ist). Dem *σάλος* des Oceans (25[b]), wodurch die bisherigen Grenzen zwischen Festland und Meer verschoben werden, entspricht das *σαλευθῆναι* der Himmelskräfte (26[a]), wodurch die bange Erwartung noch schlimmerer Umwälzungen erklärt wird.

Unterschied denken zu sollen [3]). Da aber das sichtbare Herniederkommen vom Himmel zur Erde auch ein Ankommen an einem bestimmten Ort der Erde in sich schließt, so folgt, daß die Wahrnehmung der Wiederkunft Jesu in den verschiedenen Teilen der Welt eine verschiedenartige sein wird cf Bd I[3], 667f. zu Mt 24, 27f.

Eine neue Wendung nimmt die Rede mit den Worten (28) *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι* und sie bewegt sich in der damit eingeschlagenen Richtung bis v. 33. Die Ereignisse, auf welche das Demonstrativ zurückweist, können nur dieselben sein, welche Jesus bis dahin als Prophet geweissagt hat (8—27). Sie sind, wie allein schon das *πρὸ δὲ τούτων πάντων* (12) beweist, nicht in chronologischer Folge an einander gereiht. Doch läßt sich bis zu einem gewissen Grade eine solche herstellen. Die gleich nach dem Hingang Jesu beginnenden Verfolgungen der Gemeinde, welche schließlich ein Gegenstand allgemeinen Hasses werden wird (12—19), erstrecken sich bis zum Ende des Weltlaufs; denn was anderwärts eine Enthüllung des Menschensohnes (Lc 17, 30) oder ein Sichtbarwerden des Gottesreiches heißt (19, 11), ist zugleich eine Erlösung seiner bis dahin von der ihr feindlichen Welt entrechteten und verfolgten Gemeinde (28[b] cf 18, 7 s. oben S. 607ff.). Einer späteren Zeit als der Anfang dieser Verfolgungen gehören die v. 10f. geweissagten politischen und elementaren Bewegungen an, aber auch was v. 8f. zum Zweck einer Warnung vor voreiliger Beunruhigung durch trügerische Anzeichen und Ankündigungen der Wiederkunft gesagt war; denn abgesehen davon, daß *πρὸ πάντων τούτων* (12) die Ausdehnung auf alle bis dahin geweissagten zukünftigen Ereignisse empfiehlt, und daß vor dem Tode des Stephanus niemand aufgetreten ist, der sich für den wiederkehrenden Jesus ausgegeben hat, setzt die Gefährdung der Gemeinde durch das Auftreten solcher Leute voraus, daß die Sehnsucht der Gemeinde nach ihrer endgiltigen Erlösung unter dem Druck der Anfeindungen seitens der Machthaber bereits hoch gestiegen ist. Was (20—24) von der Belagerung und Verödung Jer.'s geweissagt ist, ist zwar durch die Stelle, die es in dieser Rede einnimmt, als ein wesentliches Stück der Weissagung vom Ende gekennzeichnet, aber zu nichts einzelnem vorher Angekündigten in ein zeitliches Verhältnis gesetzt, andrerseits aber von der Parusie und den sie unmittelbar einleitenden Naturereignissen durch Zeiten getrennt, in welchen die Heidenvölker die Macht über die Welt in Händen behalten und auch in dem von ihnen eroberten Jer. gebieten werden. Ist nun unter den Ereignissen, auf welche das *τούτων* (28) hinweist, alles bis dahin Geweissagte zu verstehen, so kann als Anfang derselben jedenfalls nicht die in v. 25—27 geweissagte, vielmehr den Ab-

[3]) Cf 25[b] *τῇ οἰκουμένῃ* mit v. 35, auch Lc 17, 24 = Mt 24, 27.

schluß derselben bildende Wiederkunft Jesu samt den sie unmittelbar einleitenden Umwälzungen in der Natur verstanden werden; wohl aber alles in v. 8—24 Geweissagte, aber auch dieses nicht in seinem ganzen Umfang, da dort auch solches, was bis zur Parusie andauern und sich steigern wird, wie z. B. die Verfolgung der Gemeinde, bis zu seinem Ende geschildert ist. Der Sinn von v. 28 kann also nur sein: alles, was Jesus in v. 8—24 geweissagt hat, sollen seine Jünger, so bald als die ersten Anfänge der Erfüllung dieser Weissagung sich zeigen, als mahnende Vorzeichen des Endes ansehen: es seien die politischen und elementaren Ereignisse in v. 10 f. oder die v. 12—19 geschilderten Verfolgungen, oder die Belagerung Jer.'s (20—24), oder das Auftreten von Betrügern, die sich für den wiederkehrenden Jesus ausgeben (8). Wenn die Jünger dies und solches eintreten sehen, sollen sie aufschauen und ihre Häupter erheben, weil dann ihre Erlösung herannaht. Eben dies veranschaulicht Jesus (29—31) durch ein Gleichnis. Wie sie, wenn sie den Feigenbaum wie auch alle anderen Bäume [4]) bereits treiben sehen, von sich aus, d. h. ohne daß andere es ihnen zu sagen oder besondere Merkzeichen dafür anzugeben brauchen, erkennen, daß der Sommer bereits nahe ist, so sollen die Jünger, wenn sie diese Dinge geschehen sehen, daran erkennen, daß die Königsherrschaft Gottes nahe ist. Daß *ταῦτα* in v. 31 nicht gleichbedeutend mit *τούτων* v. 28 ist, daß es nämlich nicht, wie jenes, alles in v. 8—27 Geweissagte mit Einschluß der Wiederkunft Jesu umfassen kann, liegt unmittelbar in dem Gleichnis und seiner Deutung; denn Erscheinungen, an denen man das Herannahen der *βασιλεία* erkennen kann und soll, sind von dem Eintritt der *βασιλεία* als etwas noch Zukünftigem geschieden. Es können also nur diejenigen Erscheinungen gemeint sein, welche v. 28 als ein Anfang der Erfüllung der gesamten vorangehenden Weissagung bezeichnet waren. Von diesen Ereignissen aber ist das für uns Greifbarste und nach dem Anlaß der Rede und der Frage der Jünger (5—7) im Vordergrund des Bewußtseins der Fragenden Stehende das Gericht über Jer.; auch das *ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα* (31) muß an das *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην κτλ.* (20) erinnern. Auf dieses Vorzeichen und Vorspiel (20—24) der den Weltlauf abschließenden Ereignisse (25—27) bezieht sich also in erster Linie die Versicherung (32): „Wahrlich, ich sage euch, diese Generation wird nicht dahinfahren, bis es (dies) alles [5]) ge-

[4]) Das *καὶ πάντα τὰ δένδρα* ist eine Zutat des Lc cf dagegen Mr 13, 28 = Mt 24, 32. Als Objekt zu *προβάλωσιν* (über den Gebrauch bei den Medicinern s. Hobart p. 140) ergänzt sich „Knospen, Blätter, Blüten", um wenigsten passend ergänzten D, 157, die alten Lat *τὸν καρπὸν αὐτῶν* cf Ss Sc „wenn sie anfangen zu sprießen und ihre Frucht zu geben".

[5]) *πάντα* ist selbstverständlich nicht Subjekt, was den sinnlosen Ge-

schieht", welche weiter noch durch das majestätische, einem verdoppelten *ἀμήν* gleichwertige Wort (33) besiegelt wird: „Der Himmel und die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen." Obwohl das *πάντα* in v. 32 die Beschränkung dieser Aussagen auf die Zerstörung Jer.'s nicht gestattet, sondern auch an die anderen in v. 8—19 erwähnten Vorgänge denken heißt, so waren sie doch großen Teils der feierlichen Versicherung, daß die Zeitgenossenschaft Jesu sie noch erleben werde, gar nicht bedürftig z. B. was v. 9^a oder 11^a geweissagt wurde und die Verfolgungen der Gemeinde (12—19), die ja sofort nach dem Hingang Jesu beginnen sollen. Dagegen war es für die Würdigung des dem Tempel und der hl. Stadt drohenden Gerichtes wesentlich und ist darum auch mehr als einmal von Jesus geweissagt worden [6]), daß dieselbe Generation des jüdischen Volkes, welche Jesum verkannt und in ihm seinen Messias verworfen hat (17, 25; 20, 14—18), auch dieses Gericht erlebe; denn dieses ist nach der vorliegenden Rede und mehr als einem andern Wort Jesu (s. A 6) eine Strafe für jenes.

Zu der Mahnung (28—31), auf die Vorzeichen des herannahenden Endes zu achten, tritt v. 34—36 ergänzend die Mahnung an die Jünger, auf sich selbst [6a]) Acht zu haben (und zwar in der Richtung), daß nicht etwa durch Rausch und Trunkenheit und durch Sorgen um das irdische Leben ihre Herzen beschwert werden und (in Folge davon) jener Tag überraschend über sie komme; denn wie eine Schlinge (oder ein Fangnetz) wird er über alle Bewohner der ganzen Erde kommen [7]). Daß unter *ἡ ἡμέρα ἐκείνη*,

danken ergäbe, daß alles, was überhaupt geschehen soll, von der gegenwärtigen Generation werde erlebt werden, sondern tritt attributiv zu dem aus dem vorigen zu ergänzenden Subjekt: die in v. 31 erwähnten Ereignisse in ihrer Gesamtheit. — Obwohl *γενεά* unter anderem auch „Gattung, Geschlecht" heißt s. oben S. 574 A 91 zu 16, 8, vielleicht auch 9, 41, so doch nicht in Verbindung mit *αὕτη*, auch da nicht, wo tatsächlich das jüdische Volk gemeint ist wie 7, 31; 11, 29—32. 51; 17, 25. Vollends hier, wo *παρέλθῃ* an das Dahinschwinden der auf einander folgenden Generationen erinnert, kann *ἡ γ. αὕτη* am allerwenigsten das jüdische Volk oder gar die Menschheit und überhaupt irgend etwas anderes als die Zeitgenossenschaft des Redenden bezeichnen cf Bd I^3, 671.

[6]) Lc 13, 33—35 (= Mt 23, 34—38); 19, 41—46; 21, 6 (= Mr 13, 2; Mt 24, 2); 23, 28—31; Jo 2, 18ff.; (Mr 14, 58; 15, 29; AG 6, 13f.). Cf auch Lc 11, 49—51; 19, 11. 14. 27; 20, 14—18; 1 Th 2, 14—16.

[6a]) Das bei *προσέχειν* im Sinne von „auf der Hut sein" sonst nicht erforderliche *ἑαυτοῖς* (cf 20, 46). fordert, wo es nicht reciprok gemeint ist (s. oben S. 592 zu 17, 3), einen Gegensatz, hier aber nicht, wie z. B. AG 20, 28, von Personen, sondern von Sachen.

[7]) So wenn man mit der Masse der griech. Hss (auch N W Γ), allen Syrern (auch Sh p. 128), fqr$^{\delta}$ Vulg, Iren. lat. IV, 36, 4; Eus. Basil. liest *ὡς παγὶς γὰρ ἐπελεύσεται κτλ.* Stellt man dagegen mit ℵ B D L Ol, 157, Sah Kop, a b c e ff^2 *γάρ* hinter *ἐπελεύσεται* (oder *ἐπεισελεύσεται* ℵ B C L, oder *εἰσελεύσεται* Ol), so daß *ὡς παγίς* zum vorigen Satz gehört, so ergibt sich

obwohl bisher in dieser Rede von einem bestimmten Tage nichts gesagt war, ebenso wie Lc 10, 12 = Mt 10, 15 oder Mt 7, 22 der Tag der Wiederkunft Jesu und des Gerichtes (17, 24. 31; 21, 25—27) zu verstehen ist, und daß die Beschwerung des Herzens, vor der man sich hüten soll, ein Zustand schlafähnlicher Trägheit ist (cf 9, 32; Mt 26, 43; 1 Th 5, 2—8), würde, wenn es sich nicht von selbst verstünde, aus dem Schlußwort der Rede (36) zu erkennen sein: „Wachet vielmehr zu jeder Zeit [8]), indem ihr darum betet, daß ihr würdig befunden werdet, allen diesen Ereignissen, welche kommen sollen, zu entrinnen und vor dem Menschensohn zu bestehen.“ Da auch die der Versuchung Erliegenden und die Gottlosen überhaupt sogut wie die Gerechten und Getreuen vor dem Richterstuhl Jesu erscheinen müssen [9]), kann *σταθῆναι ἔμπροσθεν κτλ.* nicht heißen: vor ihn als Richter gestellt werden [10]), sondern im Gericht bestehen [11]). Da dies ohne die bewahrende Gnade Gottes nicht zu denken ist, kann es ebenso wie das *ἐκφεύγειν* als Gegenstand und Inhalt eines *καταξιοῦν*, einer huldvollen göttlichen Verfügung bezeichnet werden.

Es bleiben noch zwei Fragen übrig, welche hier zwar nicht erschöpfend beantwortet werden können, aber auch nicht ohne jede Antwort bleiben dürfen. Die erste betrifft das Verhältnis der hier (21, 8—36) vorliegenden Weissagung zu derjenigen in Lc 9, 27

---

erstens eine an sich hinter *ἀφνίδιος* entbehrliche und übel nachhinkende Vergleichung (sehr anders 1 Th 5, 3), und zweitens eine sehr unbefriedigende Erklärung der Hauptaussage (34) durch v. 35. Daß der Tag über alle Erdbewohner kommen wird, begründet oder erläutert nichts Voriges wirklich. Ganz anders liegt die Sache 17, 24. — Zu *παγίς*, Fangnetz, Fallstrick, Schlinge des Jägers cf Ps 91, 3; 124, 7.

[8]) *ἐν παντὶ καιρῷ* wird nicht wie *πάντοτε* 18, 1 zu *διὰ μέσου*, sondern zu *ἀγρυπνεῖτε* als der Hauptaussage und dem geraden Gegenteil des zeitweiligen Trunkenseins und Einschlafens in 34 gehören. — Das ansehnlich bezeugte *καταισχύσητε* (ℵ B L X W [*αιε*] Γ, Ol, fam[1], 157, Sah Kop, Sh 128. 134) hat gegen sich die Mehrzahl der griech. Hss (auch N), alle Lat (Tert. resurr. 22 p. 56, 3), fast alle Syrer (auch schon Sd s. Forsch I, 199 n. 9, nur nicht Sh), welche dafür *καταξιωθῆτε* bieten. Jenes würde die durch nichts, insbesondere nicht durch das Bild vom Fallstrick nahegelegte Vorstellung eines Ringens geben, in welchem die Jünger die Oberhand gewinnen sollen (Mt 16, 18; Lc 23, 23), und die Konstruktion mit dem Infinitiv wäre, da *καταισχύειν* nicht heißt „können, vermögen“, dem Lc kaum zuzutrauen, wohingegen *καταξιωθῆναι* mit folgendem Infinitiv gerade dem Lc eigentümlich (20, 35; AG 5, 41), also sicherlich auch hier zu lesen ist.

[9]) Mt 16, 27; 25, 31 ff.; Lc 12, 42 ff.; 13, 24—30; 19, 12—27; Jo 5, 22—29.

[10]) So Mt 27, 11; Mr 13, 9. Stellen wie Lc 18, 11; AG 2, 14 geben auch nicht das Recht, wie Hofmann, *σταθῆναι* im Sinn eines zuversichtlichen Hintretens zu verstehen.

[11]) Ps 1, 5 עמד, Ps 130, 3 עמד; so, wenn auch nicht gerade in bezug auf das Gericht, *σταθῆναι* Lc 11, 18; Rm 14, 4 als Passiv von *στῆσαι* Jud 24.

(= Mt 16, 28; Mr 9, 1). Nach Lc 21 hat Jesus, um nochmals kurz zusammenzufassen, in ungewöhnlich feierlicher Weise und im Einklang mit früheren und späteren Aussagen (s. A 6) verkündigt, daß die Zerstörung Jer.'s und des Tempels geschehen werde, ehe die Generation seiner Zeitgenossen werde hinweggestorben sein. Er hat ferner seine Jünger gelehrt, dieses Strafgericht über Jer. und den Tempel als eines der bedeutsamen Vorzeichen des Endes d. h. seiner persönlichen Wiederkunft und der sichtbaren Aufrichtung der Gottesherrschaft anzusehen. Das Gericht über Jer. gehört aber nicht zu den gewaltigen Ereignissen, welche nach v. 25—27 die unmittelbare Einleitung seiner Wiederkunft oder des τέλος (9) oder der ἡμέρα ἐκείνη (34) bilden, sondern ist vom Ende des gegenwärtigen Weltlaufs getrennt durch Zeiten, während welcher die Heidenvölker die Weltherrschaft in Händen und das seiner angestammten Einwohnerschaft entrissene und von dieser verlassene Jer. im Besitz haben. Eben dies sagte auch schon die Weissagung 13, 35. Wie lange diese Zeit zwischen dem Gericht über Jer. und der Wiederkunft Jesu dauern werde, ist hier und auch sonst bei Lc nicht zu lesen und sollte nicht gesagt werden. Denn, wenn Lc das Mr 13, 32 = Mt 24, 36 aufbewahrte Bekenntnis Jesu von seinem eigenen Nichtwissen um den Zeitpunkt seiner Wiederkunft der vorliegenden Rede nicht einverleibt hat, so bietet er dafür AG 1, 7 einen vollgiltigen Ersatz, wie er denn auch mit seinem Lehrer Paulus hierüber sich in bestem Einklang befindet[12]). Daß die Zeit bis zum Ende nicht gar zu kurz vorzustellen sei, kommt auch in früheren Reden mehrfach zum Ausdruck[13]), am stärksten bei Mt, indem dieser es so darstellt, daß die Predigt unter den Heiden wenigstens in größerem Maßstab erst nach der Zerstörung Jer.'s beginnen und doch vor dem Ende zu allen Völkern der Erde gelangen werde[14]). Mit dieser Vorstellung von einer bedeutsamen geschichtlichen Entwicklung während der Zwischenzeit zwischen dem Gericht über Jer. und der Wiederkunft Jesu und mit der ausdrücklichen Erklärung Jesu, daß er selbst über den Zeitpunkt seiner Wiederkunft kein Wissen besitze, scheint nun aber unverträglich, was Jesus nach Lc 9, 26 f. = Mr 8, 38—9, 1 = Mt 16, 27 f. einmal gesagt hat, daß von den ihn umgebenden Jüngern einige seine Wiederkunft oder die sichtbare Herstellung

---

[12]) 1 Th 5, 1—10. Der Ausdruck in 5, 3 ἀιφνίδιος αὐτοῖς ἐφίσταται ὄλεθρος . . . καὶ οὐ μὴ ἐκφύγωσιν zeigt bemerkenswerte Ähnlichkeit mit Lc 21, 34—36.

[13]) Lc 12, 38. 45 (χρονίζει ὁ κύριός μου ἔρχεσθαι cf Mt 25, 5). Auch die Abwesenheit des in ein fernes Land gereisten Thronerben wird nicht kurz vorgestellt, wenn es dem treuen Knecht während derselben gelingt, das ihm anvertraute Kapital um den 10fachen Betrag zu vermehren 19, 16.

[14]) Cf Mt 22, 7 ff. (nicht so in der ähnlichen Parabel Lc 14, 16—24 s. oben S. 551) einerseits und Mt 24, 14 = Mr 13, 10 andrerseits s. Bd I³, 636. 663 f.

der Gottesherrschaft erleben werden, wozu auch das andere Wort Mt 10, 23 stimmt, daß die Apostel mit der ihnen obliegenden Predigt in den jüdischen Städten vor der Ankunft des Menschensohnes nicht werden fertig geworden sein. Die Verschiedenheiten der Ausdrucksformen, welche diese Weissagung Mt 16, 28; Mr 9, 1 und Lc 9, 27 gefunden hat, zeigen, daß Mt am wenigsten, Mr am meisten das Bedürfnis gefühlt hat, das Wort gegen den Schein zu schützen, daß es unerfüllt geblieben, also keine wahre Weissagung gewesen sei. In der Sache besteht in bezug auf diese Weissagung keine Verschiedenheit zwischen den drei synoptischen Berichten. Es ist aber auch unmöglich, den formalen Widerspruch zwischen dieser Weissagung und der mindestens ebenso stark bezeugten Versicherung Jesu, daß er selbst von dem Zeitpunkt seiner Wiederkunft oder der Aufrichtung des Reiches keine Kenntnis besitze, dadurch aus der Welt zu schaffen, daß man eine der beiden Aussagen für erdichtet erklärt; denn auch abgesehen von der Gleichwertigkeit der ausdrücklichen Bezeugung beider haben sich, wie man aus den Briefen des Pl, aus Jo 21, 21—23 und anderen Stellen des NT's sehen kann, beide gleich stark dem Bewußtsein der ersten christlichen Generation eingeprägt. Wenn irgendwo, dann gilt hier Augustin's Satz: *Distingue tempora et concordabit scriptura.* Die Worte, in welchen Jesus von seiner Wiederkunft in königlicher Macht und Herrlichkeit als einem Ereignis geredet hat, das noch einige seiner Zeitgenossen erleben werden, gehen der Enthüllung über seine eigene Zukunft voran, welche er gegen Ende seines galiläischen Wirkens auf einem Berge empfangen hat cf Lc 9, 27 mit 9, 31. Daß er selbst bis dahin nicht mit derselben Bestimmtheit, wie von da an, das so früh von ihm vorausgesagte Gericht über Jer. und den Tempel (Jo 2, 19) von seiner Wiederkunft und dem Endgericht unterschieden und die Angabe einer Frist, innerhalb deren seine Weissagung sich erfüllen werde, noch nicht auf ersteres beschränkt hat, entspricht einerseits der Art der in der Bibel beurkundeten echten Prophetie und andrerseits der besonders durch Johannes so stark bezeugten stetigen Fortentwicklung Jesu in bezug auf die Erkenntnis des göttlichen Willens und der vor ihm liegenden Zukunft[15]).

Eine zweite Frage betrifft das Verhältnis von Lc 21, 20—24 zu Mr 13, 14—23 (= Mt 24, 15—28). Mit den gleichen Anfangsworten ὅταν δὲ (bei Mt besser bezeugt οὖν) ἴδητε und an der gleichen Stelle im Zusammenhang der Rede, nämlich unmittelbar vor der Schilderung der Parusie (Lc 25—27; Mr 24—27; Mt 29 bis 31) bietet Lc eine inhaltlich wesentlich andere Weissagung als

[15]) Bd IV², 153 ff. 293. 377 f. 475. 514 f. zu Jo 2, 4; 5, 19; 7, 8; 11, 4 ff.; 12, 27.

Mr-Mt. Nach diesen beiden Evv nämlich hat Jesus an dieser Stelle im Anschluß an das Buch Daniel geredet von einer Entweihung des Heiligtums durch Aufrichtung eines abgöttischen Greuels, in folge deren die Gemeinde unter einer alle vergleichbaren früheren Leiden an Schwere überragenden Verfolgung zu leiden haben wird, aus welcher sie durch den vom Himmel zur Erde wiederkehrenden Herrn werde errettet werden. Daß Lc diese Weissagung gekannt hat, ist auch abgesehen davon, daß seine Kenntnis des Mrev bis dahin sattsam erwiesen ist, nicht zu bezweifeln. Denn erstens hat er nicht wenige Stücke derselben teils hier, teils in einer anderen, von der Wiederkunft Christi handelnden Rede c. 17, 23 ff. verwertet[16]), und zweitens bildet diese Weissagung einen Grundbestandteil der eschatologischen Anschauung schon des Paulus[17]). Wie sollte sie dem Lc fremd geblieben sein! Wenn er nun gleichwohl mit teilweiser Verwertung der Worte jener Weissagung an ihre Stelle die ganz andere Weissagung von der Belagerung, Eroberung und Entvölkerung Jer.'s durch heidnische Heere setzt, so genügt es nicht zur Erklärung dieses kühnen Verfahrens, daß Lc auch sonst ein viel lebhafteres Interesse an den drohenden Weissagungen über Jer. bekundet, als die übrigen Evv (s. vorhin A 6); oder daß er Bedenken trug, jene nur dem Kenner des Buches Daniel oder der Schicksale Jer.'s und des Tempels in den Tagen des Antiochus Epiphanes verständliche Weissagung von dem Greuel an heiliger Stätte seinem Theophilus mitzuteilen. Beides ist richtig. Für einen noch nicht in die Gemeinde aufgenommenen Heiden war die Weissagung vom Untergang des Tempels und Jer.'s, zumal dann, wenn sie ungefähr 40 Jahre, nachdem Jesus sie ausgesprochen hatte, bereits in Erfüllung gegangen war, jedenfalls viel eindrucksvoller, als jene dunkle Rede vom *βδέλυγμα ἐρημώσεως*[18]). Aber verständlicher wird das Verfahren des Lc, wenn man annehmen darf, daß er von den Prophetenstimmen gehört hatte, die nach alter Überlieferung um 67—69 in der Gemeinde von Jer. sich hören ließen und die Flucht der Christen von Jer. nach Pella veranlaßten, und doch sicherlich an die Weissagung Jesu sich anlehnten[19]). In den Greueln, welche die zur Herrschaft gelangte

[16]) Lc 21, 21. 23 = Mr 13, 15ᵇ—17 = Mt 24, 16—19; Lc 17, 21ᵃ. 23 = Mr 13, 21 f. = Mt 24, 23—26; Lc 17, 24. 26—37 = Mt 24, 27 f. 37—41.

[17]) Cf 2 Th 2, 1—12, eine eschatologische Darlegung, welche ebensowenig wie die in 1 Th 4, 13—5, 10 oder Rm 11, 25 f. ohne die Voraussetzung eines *λόγος κυρίου* (1 Th 4, 15), einer *μαρτυρία Ἰησοῦ* (Ap 19, 10) zu denken ist.

[18]) Durch die pünktliche Erfüllung der Weissagung Jesu von der Zerstörung Jer.'s und des Tempels sind nicht wenige Juden zur Anerkennung Jesu als des wahren Propheten bewogen worden, cf Clem. hom. 3, 11—15 (cf 2, 17 Lagarde p. 26, 17); recogn. I, 39; III, 26; Epiph. haer. 30, 2 Petav. 126 C.

[19]) Cf Einl II³, 314 A 3, S. 440 f. — Über die christlichen Propheten-

Zelotenpartei in jenen Tagen im Tempel verübte [20]), wenigstens ein Vorspiel des *βδέλυγμα ἐρημώσεως* zu erblicken, lag nahe genug; und eine begreifliche Folge davon konnte sein, daß man in den Tagen kurz vor und vollends kurz nach dem J. 70 die beiden von Haus aus von einander unabhängigen Weissagungen von der antichristlichen Entweihung und von der Zerstörung des Tempels durch die Römer mit einander verschmolz.

Die Sätze, womit Lc die Schilderung des letzten öffentlichen Lehrens Jesu in und bei Jer. abschließt (21, 37. 38), wurden bereits oben S. 637 besprochen.

VII. Todesleiden und Auferstehung Jesu c. 22—24.

1. Der Verrat 22, 1—6. Da aus der Erzählung des Mr (14, 1—11) nicht deutlich zu erkennen war, ob die Zeitangabe an deren Spitze [21]) nur auf Beratungen des Synedriums oder auch auf die Salbung in Bethanien zu beziehen sei, welche Lc von vornherein nicht zu erzählen beabsichtigte, weil er statt ihrer eine andere Salbungsgeschichte aufgenommen hatte (7, 36—50 s. oben S. 330 ff.), und wie die Unterhandlung des Judas mit dem Synedrium sich zeitlich zu diesen beiden Stücken verhalte, so begnügte sich Lc damit zu sagen, daß (22, 1) beim Herannahen des Passafestes (2) das Synedrium [22])

---

stimmen jener Tage Eus. h. e. III, 5, 3; Epiph. de mens. 15; haer. 29, 7 a. E.; 30, 2 und dazu Forsch VI, 269f. Über die fälschlich derselben Zeit zugewiesenen jüdischen Weissagungen s. N. kirchl. Ztschr. XIII, 740—751.

[20]) Jos. bell. IV, 3, 1—9; 4, 6—6, 1; 9, 10; V, 1, 2—5; 3, 1.

[21]) Den unbehilflichen Ausdruck Mr 14, 1, welcher aus der Abhängigkeit des Mr von Mt 26, 1f. sich erklärt, wo *μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται* im Munde Jesu sehr passend erscheint, würde Lc ohnehin schwerlich wiederholt haben. Er bevorzugt den griech. Namen *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* (cf AG 12, 3; 20, 6 *αἱ ἡμέραι τ. ἀζ.*), setzt aber daneben den von Anfang an auch in der griech. redenden Kirche bekannt gewordenen aramäischen Namen *τὸ πάσχα* (cf 1 Kr 5, 6—8; AG 12, 4 neben Azyma in 12, 3), welchen er außerdem auch im engeren Sinn vom Passalamm und Passamahl gebraucht (22, 7. 8. 11. 13. 15). Während Lc in diesem allen mit Mt, Mr und Josephus übereinstimmt (cf Bd 1^3, 689 A 45), unterscheidet er sich von jenen dadurch, daß er den 14. Nisan nicht den ersten Tag der Azyma nennt, sondern (v. 7) den Tag der Azyma schlechthin, obwohl er weiß, daß das an diesem Tag beginnende Essen ungesäuerten Brotes während einer Reihe von Tagen sich fortsetzte (AG 12, 3; 20, 6). In dem alten Gebet, welches nach der Pesach-Haggada (s. unten A 43) vor dem Trinken des ersten Bechers am Abend des 14. Nisan gesprochen wurde, wird der nach jüdischer Anschauung mit Sonnenuntergang angebrochene 15. Nisan יום חג המצות הזה = *αὕτη ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* genannt.

[22]) Neben der vollständigen Aufzählung der 3 Bestandteile des Synedriums Lc 9, 22; 19, 47, gebraucht Lc auch Abkürzungen. Wie gewöhnlich fehlen hier (v. 2) die „weltlichen“ Senatoren, die Notabeln (s. oben S. 638 A 53 zu 19, 47), oder soll gesagt sein, daß unter diesen manche sich feru-

oder die führenden Persönlichkeiten in demselben über die Art und Weise berieten, in der sie ihren schon früher gefaßten Beschluß, Jesum zu vernichten (19, 47; 20, 20), ausführen sollten, aber aus Furcht vor dem Volk (cf 19, 48; 20, 19) zu keinem Entschluß kamen, bis (3—6) das Anerbieten des Judas, gegen eine Belohnung in Geld seinen Meister ihnen auszuliefern, ohne daß die Volksmasse hindernd eingreifen könne, ihnen den Weg zeigte, den sie alsbald mit Freude beschritten. Lc, der 6, 16 ebenso wie die anderen Evv (Mt 10, 4; Mr 3, 19; Jo 6, 71) diesen Judas von vornherein als den nachmaligen Verräter gekennzeichnet hat, weist den Leser durch die umständliche Angabe, daß er außer dem Namen Judas zur Unterscheidung von anderen Trägern desselben auch den anderen Namen oder Beinamen Iskariot führte [23]), und daß er zu der Zahl der von Jesus zu Aposteln erwählten 12 Jünger gehörte, ausdrücklich auf jene frühere Stelle zurück. In starkem Ausdruck, der wörtlich genommen eher auf einen Besessenen, als auf einen abgefeimten Schurken zu passen scheint, drückt er aus, daß die Untat des Judas Wirkung eines ihn beherrschenden bösen Geistes [24]) war.

2. Das Passamahl 22, 7—38. Daß Lc mit *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα* (7) ebenso wie Mr 14, 12 mit *τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον*, den 14. Nisan versteht, an dessen Nachmittag nach Gesetz und tatsächlichem Brauch die Passalämmer geschlachtet und an dessen Abend das

---

hielten cf 23, 51? In v. 4 werden neben den Hohenpriestern nach überwiegender Bezeugung nicht wieder die *γραμματεῖς*, sondern nur die *στρατηγοί* (ebenso v. 52 mit dem Zusatz *τοῦ ἱεροῦ* cf *ὁ στρατ. τοῦ ἱεροῦ* AG 4, 1; 5, 24. 26) genannt, d. h. die priesterlichen Befehlshaber der dem Synedrium zur Verfügung stehenden, besonders mit Aufrechterhaltung der Ordnung im Tempel beauftragten Polizeimannschaft cf Schürer II⁴, 321 f. An diese Exekutivbeamten wandte sich Judas.

[23]) Statt des *ἐπικαλούμενος* der Meisten ist wahrscheinlich mit ℵ B D L 0l X W *καλούμενον* zu lesen, weil lukanisch zur Einführung zweiter Namen cf 6, 15; 8, 12; AG 1, 23; 13, 1; 15, 22. 37 und wie man nach AG 1, 23; 4, 36; 10, 5; 12, 12. 25 annehmen muß, mit bewußter Unterscheidung von *ἐπικαλ.* zur Einführung nachträglich beigelegter Beinamen.

[24]) Das nach überwiegender Bezeugung hier artikellose *σατανᾶς* (im NT sonst nur noch Mr 3, 23; 2 Kr 12, 7, nie so bei Lc) will nicht Eigenname, sondern Gattungsname sein cf Jo 6, 70, also eines der vielen ein Reich unter Satan bildenden *δαιμόνια* (cf Lc 11, 15—22) bezeichnen, von welchen Lc 8, 30; 11, 26 ebenso *εἰσελθεῖν* ausgesagt wird. Übrigens stimmt der Satz buchstäblich mit Jo 13, 27, wo er sich jedoch auf einen späteren Augenblick und einen fortgeschrittenen Zustand sittlicher Verhärtung bezieht cf Bd IV³, 542 A 38, nachdem bereits Jo 13, 2 nach richtigem Text von Judas gesagt war, daß der Teufel ihm den Gedanken, Jesum zu verraten, eingegeben habe cf Bd IV³, 533 A 19. Nimmt man hinzu, daß auch die nachdrückliche Unterscheidung des Verräters von dem anderen Judas unter den Aposteln nur bei Lc und Jo ein Bedürfnis war, weil nur sie einen zweiten Judas unter den Aposteln nennen (cf Jo 14, 22), so häufen sich hier die Berührungen zwischen dem 3. und dem 4. Ev.

Passamahl gehalten wurde, hätte nie bestritten werden sollen [25]). Hat Jesus, wie nach 21, 37 anzunehmen ist, auch die Nacht vom 13. auf den 14. Nisan, wie die vorausgegangenen, außerhalb der Stadt, sei es in Bethanien oder etwa auf dem Gethsemane genannten Grundstück an der Westseite des Ölbergs zugebracht (s. oben S. 637), so wird er früh am Morgen dem Petrus und dem Johannes den Auftrag gegeben haben (8), die nötigen Vorbereitungen für das Passamahl zu treffen [26]), welches er mit den 12 Aposteln (14) in einem Hause der Stadt feiern wollte. Durch die Nennung der beiden zu diesem Zweck vorausgeschickten Apostel bekundet Lc eine über Mr, der 14, 13 nur sagt, daß ihrer zwei waren, hinausreichende Kunde. Diese mag ihn auch bestimmt haben, im Unterschied von Mr—Mt die erste Anregung zu den vorbereitenden Handlungen Jesu zuzuschreiben, wodurch dann erst die Frage der Jünger (9) veranlaßt wurde, wo sie das Mahl bestellen sollen. Dagegen berichtet Lc (10—13) beinah wörtlich mit Mr 14, 13—16

---

[25]) S. vorhin A 21. Es liegt auf der Hand, daß nur die von Lc gewählte auffällige Benennung des 14. Nisan die v. l. *τοῦ πάσχα* statt *τῶν ἀζύμων* veranlaßt hat in D a (in diesem ist infolge Abirrens des Auges vom ersten zum zweiten *pascha* der folgende Relativsatz ausgefallen) b d e ff² i l r, Ss Sc (nicht so S¹, wie Tschd. angibt, auch nicht S³ Sh). Es bedarf auch keines Beweises, daß die Worte des Lc, mag man *ἡ* vor *ἡμέρα* mit wenigen Zeugen (A C Ol *Λ*) streichen oder stehen lassen, nicht übersezt werden können: „derjenige Tag des (nach Mt, Mr und Josephus 8tägigen) Festes der Azyma, an welchem“ etc. Lc nennt eben den 14. Tag, an dessen Vormittag spätestens (Pesachim I, 3 f.) aller Sauerteig und alles gesäuerte Brot aus den Häusern beseitigt und die ungesäuerten Brote bereitet werden mußten, „den Tag der Azyma“ im Unterschied von „dem Fest d. h. der Festzeit der Azyma“, welches damit begann. Ferner kann *ἔδει* ohne *ἄν* bekanntlich sehr wohl von dem gebraucht werden, was hätte geschehen sollen, aber nicht geschehen ist oder geschieht cf Lc 11, 42; AG 24, 19; 27, 21; aber doch nur da, wo die gegenteilige Wirklichkeit ausgesprochen oder aus der Sachlage ersichtlich ist. Hier liegt vielmehr derselbe Gebrauch vor wie in Lc 24, 26; AG 17, 3; Jo 4, 4. — Es ist jedoch hier nicht der Ort, alle exegetischen Gewaltstreiche zu widerlegen, wodurch seit den Tagen der altkirchlichen Osterstreitigkeiten versucht worden ist, die synoptischen Evv mit dem mißverstandenen 4. Ev in bezug auf die Chronologie der Leidensgeschichte in Einklang zu bringen, cf Bd IV³, 496 f. 529 f. 629 f.; GK I, 180—192. Einige interessante Beiträge zu dieser Streitfrage liefert Ischodad syr. p. 76 f.

[26]) Da Lc *ἑτοιμάζειν* mehrmals ohne Akkusativobjekt gebraucht (9, 52 wie hier mit Dat. pers. s. oben S. 397 A 30; 12, 47; 22, 12; zu 22, 9 könnte aus v. 8 *τὸ πάσχα* ergänzt werden, wie es v. 13 zu *ἡτοίμασαν* hinzutritt), und da gerade auch vor *ἵνα* nicht selten ein zu betonendes Wort des so eingeleiteten Satzes vorangestellt wird (Jo 13, 29 cf Bd IV³, 480 A 72. 73), ist vielleicht vor *τὸ πάσχα* zu interpungiren. So haben schon Mn und Ferr. verstanden und zu mehrerer Deutlichkeit *τὸ πάσχα* hinter *φάγωμεν* gestellt GK II, 490. Dies scheint natürlicher, als die Verbindung mit *ἑτοιμάσατε ἡμῖν*, weil außer der Bestellung eines Speisezimmers und der Bereitung des Mahles selbst noch manches andere, vor allem die Schlachtung des Passalammes im Tempel zu erledigen war.

übereinstimmend von der Antwort Jesu und der Ausführung seines Auftrages durch die Ap. Anstatt das Haus, in welchem er das Passamahl halten wollte, sei es durch Nennung seines Besitzers, sei es durch genaue Angabe seiner Lage zu bezeichnen, läßt er seine Jünger das Haus auf eine Weise finden, welche ihnen ein neuer, ihren Glauben stärkender Beweis für den prophetischen Fernblick des Meisters sein sollte [26a]). Daß Jesus von vornherein ein bestimmtes Haus ins Auge gefaßt hat, und daß dessen Besitzer ihm befreundet und dessen großes gepflastertes Obergemach ihm bekannt war [27]), beweisen die Worte, die Jesus ihm durch seine Jünger sagen läßt. Jesus ist diesem Manne der *διδάσκαλος* schlechthin, wie dem Besitzer des Eselsfüllens am Ölberg der *κύριος*, dessen Wunsch ihm Befehl ist (s. oben S. 629 zu 19, 31). Von Bedeutung auch für die Auslegung des vorliegenden Berichtes sind die Überlieferungen, nach welchen dieses Haus dasselbe ist, als deren Besitzerin Lc AG 12, 12 Maria, die Mutter des Johannes Marcus, bezeichnet (cf auch AG 1, 13), und der Evangelist Marcus mit dem fliehenden Jüngling in Mr 14, 51 oder auch mit dem Wasserträger (Mr 14, 13; Lc 22, 10) dieselbe Person ist cf Einl II^3, 216 ff. A 6. 7. Wie begreiflich wäre dann, daß Lc hier sich so enge wie irgendwo an den Wortlaut des Mr anschließt, aber nur bis zu dem Augenblick, da Jesus mit seinen Ap. an der gedeckten Tafel sich niederließ (14); denn zu den Augen- und Ohrenzeugen dessen, was von da an im Speisesaal geredet und gehandelt worden ist, gehörte Mr nicht. Hierüber berichtet daher Lc (14—38) nach anderweitiger Überlieferung und, was Auswahl, Anordnung und Darstellung des Stoffes anlangt, in völliger Unabhängigkeit von Mr.

Nachdem Lc (7) gesagt hat, daß, was er von da an berichtet,

[26a]) Cf oben S. 620 zu 19, 5. — Ob Jesus außerdem auch den Zweck verfolgte, den Ort seines letzten Beisammenseins mit den Ap. vor Judas zu verheimlichen, wie Cyrill (Mai 412. 413) annahm, ist sehr fraglich; denn diese Absicht wurde dadurch ja ebensowenig erreicht, als die andere, den Verräter von der Tischgemeinschaft auszuschließen, wenn diesem unverwehrt blieb, in der Begleitung Jesu und der anderen Ap. bis in den Speisesaal zu gelangen.

[27]) Hier wie Mr 14, 15 an den beiden einzigen Stellen der Bibel, wo das Wort vorkommt, ist die Schreibung *ἀνάγαιον* (statt des klass. *ἀνώγεον*, *ἀνώγεων*) überwiegend bezeugt. Dafür gebraucht Lc sonst (AG 1, 13; 9, 37. 39; 20, 8) *ὑπερῷον*. Hier dagegen nimmt er die ganze Beschreibung des Saales mit Ausnahme des entbehrlichen *ἕτοιμον* aus Mr herüber. *ἐστρωμένον*, *stratum* könnte auch heißen „mit Teppichen belegt", hier mit *ἀνάγαιον* als Objekt doch richtiger „mit Steinen gepflastert". Über das gleichfalls aus Mr genommene *κατάλυμα* v. 11 s. oben S. 137. Das nur von Mr hinzugefügte *μοῦ*, welches darauf hinzudeuten scheint, daß Jesus schon früher das eine oder andere Mal in diesem Haus und Saal mit seinen Ap. sich versammelt hatte (cf das Jo 18, 2 über Gethsemane Gesagte), mochte dem Lc zu kühn und ohne eine weitläufige Erklärung unverständlich erscheinen.

an dem durch Gesetz und Sitte für die Schlachtung der Passalämmer vorgeschriebenen Tag geschehen sei, und nachdem er dreimal (8. 11. 13) von der Vorbereitung des Passamahles durch Petrus und Johannes geredet hat, versteht der Leser von selbst, daß die Stunde, in welcher Jesus sich mit den Ap.[28]) zu Tische setzte (14), die für dieses Mahl bestimmte Abendzeit des 14. Nisan war, und kann nicht bezweifeln, daß das letzte Mahl, welches er mit seinen Jüngern gehalten hat, das jüdische Passamahl war. Dies wird auch bestätigt durch das erste Wort, welches Lc aus den Tischgesprächen anführt (15): „Es hat mich sehr verlangt, dieses Passa mit euch zu essen[29]), ehe ich leide (16); denn ich sage euch, daß ich nicht mehr davon essen werde, bis es sich erfüllt in der Königsherrschaft Gottes“[30]). Mögen diese Worte gesprochen sein unmittelbar nachdem

[28]) Das schon von Mn (GK II, 490), den meisten griech. Hss (auch N O1 W Γ), S1 S3 Sh, Kop, Vulg vor *ἀπόστολοι* geschriebene *δώδεκα* (om. ℵ* B D, 157, a b c d e ff2 i l r, Sah ef Sc „seine Ap.“, Ss „seine Jünger“) ist ebenso wie bloßes *δώδεκα* ohne *ἀπόστολοι* (L X . . .) als Interpolation aus Mr 15, 17; Mt 26, 20, zu streichen, aber sachlich richtig cf Lc 6, 13; 9, 1 f. = 9, 10; 17, 5 = 17, 1 oben S. 590.

[29]) Wie Ss Sc hat schon Mn (nach Tertullian gegen Epiphanius GK II, 490) *τοῦτο* gestrichen; er konnte nicht gelten lassen, daß Jesus noch am Vorabend des Todes das gesetzliche Passa gehalten habe; er wird also *τὸ πάσχα* auf das Abendmahl bezogen haben. Wie er sich mit v. 7 abgefunden hat, ist nicht überliefert. Im Ev der Ebjoniten (Epiph. haer. 30, 22) war der Text durch das vorgesetzte Fragwort *μή* in sein Gegenteil verkehrt. Ohne Textänderung meinten Burkitt und Brooke (Journal of theol. stud. 1908, July p. 569 ff.) behaupten zu dürfen, daß zwar nicht Lc, aber eine von ihm benutzte und mißdeutete Quelle in vollem Widerspruch mit Lc selbst (v. 7. 8. 11. 13) diesen Ausspruch als wehmütige Klage über einen leider unerfüllten und unerfüllbaren Wunsch aufgefaßt haben wollte. Es soll nämlich *τοῦτο τὸ πάσχα* nicht das auf der Tafel vor den Augen Jesu und der Jünger aufgetragene Passalamm mit den dazu gehörigen ungesäuerten Broten und bitteren Kräutern (Ex 12, 8; Num 9, 11) und den üblichen Weinkannen und Bechern, sondern das noch bevorstehende „Passamahl dieses Jahres“ bedeuten. Wenn das wirklich die Meinung der Quellenschrift des Lc wäre, so wäre Lc nicht darum zu tadeln, daß er sie mißverstand. Denn welcher Grieche würde sich so ungeschickt und mißverständlich ausgedrückt haben! Stellen wie Jo 7, 8 wären nicht dafür anzuführen, wo *τὴν ἑορτὴν ταύτην* innerhalb eines Gesprächs das bereits zur Sprache gebrachte Hüttenfest bezeichnet. Auch der Ausdruck *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα* deutet durchaus nicht an, daß es sich um ein unerfülltes oder unmögliches Verlangen handelt (cf dagegen 12, 49). Es hätte dieser Gedanke also in adversativer Form dem starken Ausdruck des Verlangens gegenübergestellt werden müssen cf 19, 42; 22, 42; Mr 14, 36. Daß das Mahl, zu dem Jesus und die Ap. sich niedergelassen hatten (14), kein anderes war, als das, von dessen Vorbereitung und Zubereitung (7—13) umständlich die Rede war, versteht sich so sehr von selbst, daß ein nochmaliges *ἵνα φάγωσιν τὸ πάσχα* in v. 14 oder eine entsprechende Angabe hinter v. 16 mehr als überflüssig gewesen wäre.

[30]) Das *αὐκέτι* wurde hier (ℵ A B C* L II, Sah Kop, a) und Mr 14, 25 (ℵ C D L a c k) leicht gestrichen. Teilweise dieselben, aber noch mehr Zeugen (ℵ B C L Ol fam1, Ss Sc S1, Rand von S3, Sah Kop, fast alle Lat) bieten v. 16

die Tischgäste ihre Plätze eingenommen hatten oder im Verlauf der Mahlzeit, jedenfalls weist Jesus mit *τοῦτο τὸ πάσχα* auf das vor ihm aufgetragene Passamahl hin und gibt seiner innigen Befriedigung darüber, daß es ihm vergönnt ist, dieses Mahl noch einmal mit seinen Ap. halten zu können, einen warmen Ausdruck, indem er den seit einiger Zeit gehegten Wunsch, welcher ihm dadurch in Erfüllung geht, so stark wie möglich ausdrückt[31]). Seit längerer Zeit stand ihm fest, daß er um die Zeit eines bestimmten Festes, zu dem er nach Jerus. reisen wollte, den Tod erleiden werde cf Bd. IV[3], 377 zu Jo 7, 8. Spätestens seit den Tagen, auf welche sich die Angaben Lc 18, 31; Jo 11, 54—12, 1 beziehen, konnten auch die Jünger nicht mehr zweifeln, daß er in den Tagen des nahen Passas dem Haß seiner Feinde erliegen werde. Da aber um dieselbe Zeit bekannt wurde, daß das Synedrium Anordnungen getroffen hatte, sich so bald als möglich seiner Person zu bemächtigen (Jo 11, 57; Lc 19, 47 f.), so war, menschlich angesehen, zweifelhaft, ob der Wunsch Jesu, noch einmal mit seinen Ap. das Passamahl zu halten, sich erfüllen, oder ob er vor dem für dieses Mahl vorgeschriebenen Zeitpunkt seiner Freiheit oder auch noch seines Lebens werde beraubt werden[31a]). Daher war, wie selbstverständlich es an sich war, daß der Gefangene oder Getötete nicht mehr mit seinen Ap. das Passa feiern konnte, doch das *πρὸ τοῦ με παθεῖν* keineswegs unveranlaßt; und ebensowenig das manchen Lesern so erscheinende *οὐκέτι* in v. 16 (s. A 30). Weil er seit einiger Zeit wußte, daß er demnächst werde verhaftet und getötet werden, also, wenn dies noch vor dem Abend des 14. Nisan geschehe, das diesjährige Passa nicht mehr erleben und auch in keinem folgenden Jahr mehr ein jüdisches Passamahl mit seinen Ap. feiern werde, darum hat Jesus so sehnlich darnach verlangt, daß er es diesmal noch erleben möge, und freut sich jetzt dessen so innig, daß er gerade dieses Passamahl, das letzte vor seinem Leiden, noch mit den Seinigen halten kann. Der durch *οὐκέτι* ausgedrückte Blick auf die Jahre, welche dem diesjährigen Passa und dem Todesleiden Jesu folgen werden, ruft auch den Gedanken an die Endgrenze dieser Jahre, an die fernere Zukunft hervor, in welcher die vollkommene Gottesherrschaft kommen oder in die Erscheinung treten

---

αὐτό hinter *φάγω* nach dem gebräuchlichen *φαγεῖν τὸ πάσχα* cf v. 8. 11. 15, statt *ἐξ αὐτοῦ* (A N P X . . . S[3] Text, Sh, dafür *ἀπ' αὐτοῦ* D nach v. 18), was besonders, wo es sich um Teilnahme des Einzelnen an einer für viele bestimmten Speise handelt, natürlicher ist cf Jo 6, 50. 51; 1 Kr 9, 7; 11 28. — Sehr vereinsamt steht D mit *καινὸν βρωθῇ* (st. *πληρωθῇ*) aus Mr 14, 25; Mt 26, 29, ferner Ss, Ol mit *ἡ βασιλεία* statt *ἐν τῇ βασιλείᾳ*.

[31]) Zu *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθ.* cf Gen 31, 30 als Wiedergabe des hebr. Inf. absol. vor Verb. fin.; auch AG 4, 17 (v. l.); 5, 28.

[31a]) Das eine Wort *παθεῖν* (15 cf 24, 26. 46; AG 1, 3; 17, 3; 1 Pt 2, 21—24) umfaßt die *πολλά*, von welchen 9, 22; 17, 25; 18, 31 f. die Rede war.

wird (cf 9, 27; 19, 11). Dann wird auch die Idee des gesetzlichen Passas zur Erfüllung, zur vollen Verwirklichung kommen. Wie dieses eine frohe Feier des dankbaren Gedächtnisses an die Erlösung Israels aus Ägypten war (Ex 12, 14. 24—27), so wird auch in dem erschienenen Gottesreich die in der Offenbarung des Gottesreichs zum Abschluß gelangende Erlösung der Gemeinde Jesu in dankbarem Gedächtnis gefeiert werden, was die Erfüllung der weissagenden Bedeutung des gesetzlichen Passas ist, und daher als ein ewiges Passamahl betrachtet werden kann [32]).

Während bis dahin der Text dieses Stückes im wesentlichen sicher überliefert ist [33]), beginnt mit v. 16 eine Verwirrung der Überlieferung, aus welcher die Urform herzustellen immer ein Wagnis bleiben wird. Ein Stein des Anstoßes mußte v. 17 und der davon unzertrennliche v. 18 für jeden Leser werden, der aus den Berichten des Mt, Mr und Pl sowie aus der Praxis der kirchlichen Abendmahlsfeier nur von einem einzigen mit Wein gefüllten Becher wußte, welchen Jesus später als das Brot (nach Pl und Lc v. 20 nach Beendigung der eigentlichen Mahlzeit) den Ap. gereicht und mit seinem Blut oder mit dem durch sein Blut gestifteten Bund gleich gesetzt hatte. Daraus erklärt es sich, daß Syrer und Lat in früher Zeit v. 17. 18 hinter *σῶμά μου* (19ª) stellten und diese Sätze

[32]) Wie schon mit dem ersten Kommen und Wirken des Messias nicht nur ein Kommen der Gottesherrschaft (Lc 11, 20; 17, 21), sondern auch eine *λύτρωσις* oder *ἀπολύτρωσις* (Lc 1, 68; Mr 10, 45; Rm 3, 24) gegeben ist, so auch mit der Wiederkunft des Messias nicht nur die sichtbare Herstellung der Gottesherrschaft, sondern auch die endgiltige *ἀπολύτρωσις* (Lc 21, 28 cf 18, 7 f.; Rm 8, 23), und auch diese wird, wie die durch das Leiden Jesu bewirkte *ἀπολύτρωσις*, mit der Erlösung Israels aus Ägypten verglichen cf z. B. Ap 15, 3 f. Der selige Genuß aber dieser Erlösung wird, auch abgesehen von der bildlichen Darstellung der endgiltigen Vereinigung der Gemeinde mit dem Messias als einer Hochzeitsfeier, nicht selten als ein Festmahl vorgestellt z. B. Lc 13, 25—29; 14, 15. 24; 22, 30, auch 12, 37; Ap 3, 20.

[33]) Über das *τοῦτο* in v. 15 s. A 29 zu Anfang; über v. 16 s. A 30. Über Mn's Text sind wir nicht vollständig genug unterrichtet cf GK II, 490. Sicher ist nur, daß er v. 16, wahrscheinlich aber 16—18 ausgestoßen, ferner, daß er v. 19 wenigstens bis *σῶμά μου*, v. 20 wahrscheinlich *καινή* und ohne *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχ.* aufgenommen hat. Cf Tert. c. Marc. III, 19 p. 408, 18; IV, 40 p. 559. Er ist jedenfalls der älteste für uns erreichbare Zeuge eines mit dem später siegreich gebliebenen Text von v. 19ᵇ u. 20 in entscheidenden Punkten zusammentreffenden Textes. Der zweite, deutlichere und nur wenig jüngere Zeuge ist Just. apol. I, 66. Dieser hat nämlich das, worin er mit 1 Kr 11, 24 f. und Lc 22, 19 f. mehr oder weniger zusammentrifft, nicht aus Pl, sondern aus Lc geschöpft; denn 1) beruft er sich dafür ausdrücklich auf das, was die Ap. in ihren Denkwürdigkeiten, die auch Evv heißen, überliefert haben; 2) hat er das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου* (so Justin statt *τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* bei Lc u. Pl) nur vom Essen des Brotes, nicht auch vom Trinken des Kelches gesagt (wie Lc gegen Pl), es aber vor *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* gestellt, vielleicht mit der Absicht, daß es zu beiden Darreichungen bezogen werde.

statt v. 19b. 20 den Schluß des Berichtes bilden ließen, so daß nun der Kelch von v. 17 den Abendmahlskelch vertrat[34]). Eine weitere Folge dieser Textgestaltung und eine Art von Kompromiß zwischen diesem ältesten syr. Text der Evv (LA I) und dem bei den Griechen spätestens vom 3. Jahrhundert an beinah allein herrschenden Textus receptus (LA II), war es, daß die syr. Vulgata (S^1: LA III) v. 17. 18 nicht nur an der Stelle zwischen v. 16 und 19, sondern überhaupt fortließ, dagegen aber v. 19. 20 genau nach den Griechen (LA II) wiedergab. Schließlich hat S^3 durch Wiederaufnahme von v. 17. 18 vor v. 19 die ganze LA II, die schon vorher bei den Ägyptern (Sah Kop) recipirt war, den Syrern gebracht. Neben diesen 3 Lesarten steht ein im Abendland griechisch und lateinisch ansehnlich bezeugter Text (LA IV), welcher v. 17—19a (bis σῶμά μου) nach der LA II bietet, hierauf aber mit Ausschluß von v. 19b. 20 zu v. 21 übergeht[35]). Außer Betracht muß von vornherein LA III schon darum bleiben, weil sie abgesehen von Mn, der aus durchsichtigen dogmatischen Gründen wahrscheinlich v. 17f., sicher aber auch v. 16 getilgt hat (s. vorhin A 33), nur durch die um a. 400 entstandene Peschittha bezeugt ist. Dazu kommt, daß die, abgesehen von ihrer unsicheren Stellung, so glänzend bezeugten Sätze (17. 18) durch I. II. IV, an ihrer Schwierigkeit und Befremdlichkeit eine starke Gewähr ihrer Echtheit haben. Aber auch die viel ältere LA I kann nicht von Lc herrühren. Denn erstens beruht es, wie sogleich zu zeigen ist, auf einem gründlichen Mißverständnis von v. 17, wenn man hierin die Stiftung des Abendmahlskelches zu finden meinte, was die Voraussetzung von I ist. Zweitens wäre die nachträgliche Versetzung des so entstandenen Kelches von der Stelle hinter der Segnung und Darreichung des Brotes an die frühere Stelle (v. 17), die er in II und IV einnimmt, ebenso unbegreiflich, wie die nachträgliche Versetzung von v. 17, einer, wie bereits bemerkt, höchst befremdlichen Stelle für den Abendmahlskelch, hinter v. 19 natürlich erscheint[36]). Es bleibt nur die Wahl zwischen II und IV. Die überaus starke Bezeugung von II

---

[34]) So Ss Sc (diese jedoch mit dem Zusatz hinter v. 19a τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου), b e. Der Text von Sd läßt sich durch Vergleichung von Cod. Fuld. p. 138f.; Diat. arab. c. 44f. (Ciasca lat. p. 79f.) und Afraat p. 221 mit ziemlicher Sicherheit herstellen. Darnach hat Tatian Lc 22, 14—16 der Entlarvung des Verräters vorangestellt, v. 17 fortgelassen und die Abendmahlsstiftung im wesentlichen nach Mt—Mr gegeben; aber als Schluß des Ganzen hinter der Darreichung des Kelches: „dies tuet zu meinem Gedächtnis“ aus Lc v. 19b.

[35]) So D, a d ff² i l ohne nennenswerte Varianten.

[36]) Die Ordnung: Kelch — Brot 1 Kr 10, 16f. 21 kann nicht im Widerspruch mit 1 Kr 11, 24f. cf 10, 4; Mt 26, 26—28; Mr 14, 22—24 für eine dieser Ordnung entsprechende liturgische Sitte sprechen. Ebensowenig Didache 9 cf Forsch III, 293ff.

kann allein nicht entscheiden [37]). Denn gerade das Lcev zeigt, daß schon unsere ältesten Hss an nicht wenigen Stellen teils durch Tilgung von Textteilen, die aus inneren und äußeren Gründen als ursprünglich gelten müssen, teils durch Zusätze und durch Vertauschungen, von welchen das Gegenteil gilt, sich weit vom Ursprünglichen entfernt haben [38]). Ein entscheidender Grund gegen II liegt, darin, daß der schwere Anstoß, den schon Mn und nach ihm die Urheber der Texte I und III daran nahmen, daß Lc durch Voranstellung von v. 17f. vor v. 19 im unversöhnlichen Widerspruch mit aller sonstigen Überlieferung des NT's und der liturgischen Sitte der Folgezeit die Stiftung des Abendmahlskelches vor die Darreichung des Abendmahlsbrotes gestellt habe, gar nicht entstehen konnte, wenn ihnen II vorlag. Dann hatte man ja die richtige Ordnung von Brot und Kelch und außerdem eine dem Lc eigentümliche, nicht zur Sakramentsstiftung gehörige Äußerung über die jüdische Passamahlzeit (15. 16) und über einen im Verlauf derselben von Jesus den Jüngern mit einigen Worten hingereichten Becher mit Wein (17. 18). Weitere Beweise für die Ursprünglichkeit des abendländischen Textes (IV) liefert die Untersuchung des Einzelnen.

Nicht die Anknüpfung von 17—18 durch *καί*, wohl aber die Gleichartigkeit der begründenden Sätze 16 und 18 verbürgt, daß hier die richtige Stelle für 17—18 ist, und bestätigt, daß die Umstellung dieser Sätze hinter v. 19[a] (LA I) trotz ihres hohen Alters eine gewaltsame Änderung des Ursprünglichen ist. Aus dem gleichen Grunde ist auch mindestens sehr wahrscheinlich, daß die Worte in v. 17f. bald nach den Worten in v. 15f. und wie diese nicht lange nach Beginn des Mahles gesprochen wurden. Im Unterschied von *λαβών* [39]) *ποτήριον* besagt *δεξάμενος ποτήριον*, daß Jesus

[37]) So alle griech. Hss. außer D, ferner Sah Kop, Vulg, (Got fehlt), von den Syrern erst S[3]. Die ältesten sicheren Spuren eines mit II verwandten Textes finden sich bei Justinus s. vorhin A 33. Bemerkenswert ist aber auch, daß der älteste Korrektor des ℵ (s. Tschd. Ed. min. des Sinaiticus proll. p. LV) die Verse 17—27 eingeklammert, teilweise auch mit Punkten versehen hat, was ein jüngerer Schreiber ℵ[c] wieder getilgt hat. Jener ℵ[a] hat also eine Hs zur Hand gehabt, welche ihm den Text II von v. 17 an verdächtig machte.

[38]) S. oben S. 199ff. zu 3, 22; S. 399f. und Exc. VIII zu 9, 54f.; S. 407 A 58 zu 10, 1; S. 438 A 21 zu 10, 41f.; S. 562 A 67 zu 15, 21; S. 644 A 70 zu 20, 34 und nicht wenige Stellen in c. 22—24.

[39]) So Mt 26, 26. 27; Mr 14, 22. 23 (auch Pl mittelbar, sofern 1 Kr 11, 25 zu *ὡσαύτως* aus v. 24 *λαβών* zu ergänzen ist) sowohl vom Kelch als vom Brot, aber bei Lc v. 19 nur vom Brot. Den Unterschied von *δεξάμενος* und *λαβών* haben SsSc offenbar absichtlich im Interesse ihrer Umstaltung und Umdeutung von v. 17 verwischt, indem sie beides durch das einigermaßen zweideutige ܩܒܠ wiedergeben; erst ShS[3] geben *δεξάμενος* genau durch ܩܒܠ und nur *λαβών* durch ܩܒܠ. Auch die älteste Gestalt der lat. Version, als deren Vertreter h e gelten müssen, bei welchen die gleiche Umstellung von v. 17f. sich findet wie in SsSc, (LA I s. oben im Text),

einen ihm von anderer Seite dargereichten Becher in die Hand nahm. Jesus hat also nicht aus eigenem Antrieb einen auf der Tafel stehenden, mit Wein gefüllten Becher ergriffen, sondern einer aus dem Jüngerkreis hat ihm den Becher hingereicht, damit er als das Haupt der Passagesellschaft wie sonst der Hausvater damit handele, wie es Brauch war. Nachdem Jesus ihn in die Hand genommen und ein Dankgebet gesprochen, sagt er zu den Tischgenossen: „Nehmet dieses und verteilt es unter euch[40]); denn ich sage euch, daß ich von jetzt an nicht von dem Erzeugnis des Weinstocks trinke, bis das Königreich Gottes gekommen ist.“ Auch ohne den begründenden Satz (18) wäre die allein natürliche Auffassung der Aufforderung an die Jünger (17) die, daß Jesus nicht, wie es dem Hausvater zukam, zuerst aus dem Becher getrunken und dann erst den Genossen den Kelch gereicht hat, um gleichfalls daraus zu trinken. In diesem Fall, in welchem das *οὐ μὴ πίω* ein Gelübde nur für die Zukunft enthielte, wäre nicht zu ersinnen, welche begründende Kraft diesem Gelübde für die Verteilung des Weins unter die Jünger beiwohnen sollte. Es bedurfte die Aufforderung hiezu überhaupt keinerlei Begründung oder Erklärung, da das Essen und Trinken beim Passamahl nach Gesetz und Brauch durchaus ein gemeinsames aller Tischgenossen war. Das *ἀπὸ τοῦ νῦν* schließt also die Gegenwart, d. h. das Trinken aus dem Kelch, den Jesus den Jüngern weitergibt, mit ein[41]). Nur so verstanden enthält dieser Satz eine Begründung für den richtig verstandenen vorigen Satz (17). Daß Jesus von dem Wein in diesem Kelch selbst nichts genießt, sondern die Jünger auffordert, seinen ganzen Inhalt unter sich zu verteilen, erklärt er aus seinem Entschluß, jetzt und in Zukunft bis zum Kommen der vollendeten Gottesherrschaft keinen Wein zu trinken. An dem durch das Gesetz vorgeschriebenen Essen „des Passas“ (15. 16) nimmt er vollen Anteil; des Weintrinkens, welches die Sitte hinzugefügt hat,

---

hat den Unterschied zwischen *δεξάμενος* und *λαβών* verwischt, aber umgekehrt für beides das nur dem ersteren entsprechende *accipere* gewählt, was dann bei Mt, Mr und 1 Kr 11, 24 in der lat. Bibel herrschend wurde. — In der Mischna, Pesachim X, 2—4 (auch wohl X, 1) bezeichnet [illegible] die Kollektivperson der Passagenossenschaft, welcher man die auf einander folgenden Becher mit Wein füllt und darreicht; in Wirklichkeit aber ist es selbstverständlich der Hausvater, welcher den Becher zuerst empfängt. Der Darreichende kann im vorliegenden Fall, da von der Anwesenheit anderer, bei Tisch aufwartender Personen alle Evv nicht schweigen könnten, nur einer der Jünger gewesen sein.

[40]) Neben *εἰς ἑαυτούς* (B C L M *Π* . . .) findet sich auch *ἑαυτοῖς* (A D N . . .), *ἀλλήλοις* (ℵ*), *αὐτοῖς* (Ol). Es fehlt in bedeutenden Hss (B C D . . .) *ὅτι*, in anderen (A C . . .) *ἀπὸ τοῦ νῦν*.

[41]) Cf Lc 1, 48 (das *μακαρίζειν* der Maria hat mit den Worten der Elisabeth 1, 42—45 begonnen); 5, 10; 12, 52; AG 18, 6; 2 Kr 5, 16 (mit folgendem Präsens).

enthält er sich[42]). Es kann auch kaum zweifelhaft sein, welcher der 4 beim Passamahl üblichen Becher es war, dessen Weitergabe an die Jünger Jesus mit diesen Worten begleitete[43]). Nachdem der erste Becher gefüllt war und unmittelbar, ehe man aus ihm trank, wurden zwei Danksagungen gesprochen, eine in bezug auf den Wein, welche lautete: „Gepriesen seiest du, Jahveh unser Gott, der du schaffst die Frucht des Weinstocks", und eine in bezug auf die dem Volk Israel von Gott gegebene Festordnung überhaupt und „diesen Tag des Festes der ungesäuerten Brote, ein Denkmal unserer Erlösung". Des Festes hat Jesus v. 15 f. in dankbarer Freude gedacht. Sein Wort über den Becher und den Wein aber enthält einen unverkennbaren Anklang an die erstgenannte *Beracha*: denn *γένημα τῆς ἀμπέλου* ist wörtliche Übersetzung des פְּרִי הַגָּפֶן in dem Passaritual. Nach dem Trinken des ersten Bechers pflegte der Hausvater die Hände zu waschen, Petersilie mit einer kurzen Danksagung in Salzwasser einzutauchen, zu essen und den übrigen Tischgenossen davon zu geben, alsdann aber eines der auf dem Tisch liegenden ungesäuerten Brote in die Hand zu nehmen und zu zerbrechen und unter Erhebung eines abgebrochenen Teils eine in aramäischer Sprache überlieferte Formel zu sprechen, die mit den Worten beginnt: „Das ist das Brot des Elends, welches unsere Väter aßen im Lande Ägyptens"[44]). Es kann doch nicht zufällig sein, daß Lc in seinem Bericht auf das Trinken des ersten Bechers den Satz (19) folgen läßt: „Und er nahm ein Brot, sprach eine Danksagung, brach es und gab es ihnen mit den Worten: „Dies d. h. dieses Brot ist mein Leib". Was Jesus damit von dem Brot in seiner Hand sagt, ist freilich etwas sehr anderes, als was der israelitische Hausvater beim Brechen und Dar-

---

[42]) Cf seine Stellung zur Sitte des Händewaschens im Gegensatz zu den Geboten Gottes 11, 38—42; Mt 15, 2—9; Mr 7, 2—13. Zu dem Gedanken an sein unmittelbar bevorstehendes Leiden (cf v. 15. 22. 29) paßte der Trank der Freude für Jesus ebensowenig, wie umgekehrt das Fasten für die Jünger, solange sie den Bräutigam bei sich hatten Lc 5, 33 ff. cf auch 7, 33—35.

[43]) Cf Pesachim X, 1—7; die Pesach-Haggada mit vollständigem, sorgfältig durchgesehenem Texte, übers. u. erläutert von D. Kassel, 5. Aufl. Berlin 1881 S. 4. 5. 16. 21. Das Alter des wichtigsten, oben im Text angeführten Teils der Liturgie ist dadurch verbürgt, daß nach Pesachim X, 2 cf Berachoth VIII, 1 die Schulen Schammai's und Hillel's, der älteren Zeitgenossen Jesu, darüber verschiedener Meinung waren, ob nach Füllung des ersten Bechers das Dankgebet (der Segen) über den Wein oder der über den Festtag zuerst zu sprechen sei. — Die Danksagung über den Wein wurde auch bei den folgenden Bechern gesprochen, aber nicht in Verbindung mit den anderen oben erwähnten Gebeten und Handlungen.

[44]) Es folgt weiter (Kassel S. 5) „Jeder Hungrige komme und esse; jeder Bedürftige komme und halte Passa; heuer hier, im kommenden Jahr im Lande Israels; heuer als Knechte, im kommenden Jahr als freie Männer."

reichen des von ihm zerbrochenen Brotes zu sprechen pflegte; aber die Form der Handlung und die Reihenfolge ihrer einzelnen Teile hat Jesus bis dahin an die Bräuche des Passamahls angeschlossen.

Daß das, was hinter *τὸ σῶμά μου* in der Mehrzahl der Hss folgt (19^{b} und 20), nicht von Lc herrührt, ergibt sich nicht nur daraus, daß in diesem Fall die Entstehung der drei anderen Textgestalten (I. II. III s. oben S. 670 ff.) unbegreiflich würde, sondern auch aus der eigenen Beschaffenheit dieser Zutaten. Die Worte *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν [διδόμενον] τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*[45]) sind nahezu buchstäblich identisch mit 1 Kr 11, 24^{b}. Annähernd das gleiche gilt von v. 20 = 1 Kr. 11, 25, nur daß statt der neben *ὡσαύτως* entbehrlichen Wiederholung der Mahnung *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* die Interpolatoren es lehrreicher und erbaulicher fanden, im Anschluß an Mt—Mr (*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχ.*) dem Blute das Attribut *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* beizufügen. An sich wäre ja nicht undenkbar, daß Lc entweder aus dem Bericht des Pl über die Abendmahlsstiftung oder aus der liturgischen Tradition der antiochenischen Gemeinde, welche auch Pl befolgt haben könnte, mehrere Sätze wörtlich wiederholt hätte[46]). Aber wie hätte er bei einem Theophilus und anderen gleich ihm noch nicht in die Gemeinde aufgenommenen Heiden auf Verständnis des *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* rechnen können, der ja nur aus dem Gegensatz zu dem jüdischen Passa als einer Feier zum Gedächtnis der Erlösung Israels aus Ägypten zu begreifen ist[47])? Zweitens entbehrt im Zusammenhang des Lc der Artikel vor dem ersten *ποτήριον* in v. 20 neben artikellosem *ποτήριον* (17) und *ἄρτον* (19) vorher der Unterlage[48]). Pl konnte zu einer christlichen Gemeinde so reden, nachdem er bereits 11, 17—24 vom kirchlichen Abendmahl geredet hatte (cf auch 1 Kr 10, 16. 21), nicht Lc zu dem Heiden Theophilus, der nie einer Abendmahls-

[45]) Diese fehlen nicht nur in dem Text IV, sondern auch den lat. Zeugen des Textes I (b e), und *διδόμενον* auch den syr. Zeugen desselben (Ss Sc). Durch letztere wird die Gleichheit mit dem echten Text von 1 Kr 11, 24 noch gesteigert.

[46]) Ein wirklich gleichartiger Fall wäre weder in der AG noch im 3. Ev nachzuweisen s. jedoch oben S. 414 A 73 zu 10, 7.

[47]) Das *τὴν ἐμήν* setzt Kenntnis des לְזִכָּרוֹן Ex 12, 14; 13, 9 cf Deut 16, 3 voraus. Just. apol. I, 66 (s. vorhin A 33) hat das den Gegensatz stark betonende *ἐμήν* in Rücksicht auf seine heidnischen Leser durch ein angehängtes tonloses *μου* ersetzt.

[48]) Eine Rückbeziehung des Artikels auf den v. 17 erwähnten Kelch wäre selbst dann kaum annehmbar, wenn als selbstverständlich vorausgesetzt werden könnte, daß überhaupt nur ein Kelch auf dem Tisch gestanden hätte, was dem mit den Bräuchen des Passamahls unbekannten Leser schon v. 17 hätte gesagt werden müssen. Die Juden reden nicht von einem viermaligen Herumgehen des Bechers, sondern ohne Rücksicht darauf, ob ein einziges oder mehrere Trinkgefäße zur Verwendung kommen, von 4 Bechern, einem ersten, zweiten etc. und geben z. B. dem 3. Becher den Namen כּוֹס הַבְּרָכָה cf 1 Kr 11, 16.

feier beigewohnt hatte. Geradezu barbarisch wird die Rede dieses erweiterten Textes mit *τὸ-ἐκχυννόμενον*. Denn unmöglich kann dies Apposition zu *τοῦτο τὸ ποτήριον* oder auch zu dem gar nicht erwähnten Wein im Kelch sein, da ja weder der Kelch noch der Wein ausgeschüttet, sondern der Wein getrunken und der Kelch durch dieses Trinken geleert werden sollte. Soll also *τὸ ὑ. ὑ. ἐκχ.* Apposition zu *τῷ αἵματι* sein, so wird unbegreiflich, warum Lc, der sich sonst doch nicht solche Solöcismen erlaubt, wie sie nur in der Apokalypse zuweilen zu finden sind (1, 4 f.; 3, 12), nicht einfach *τῷ ὑ. ὑ. ἐκχυννομένῳ* geschrieben haben sollte. Der von den Worten „Dies ist mein Leib" unmittelbar zu v. 21—23 übergehende Text IV muß nach alle dem für den ursprünglichen gelten. Die Verwunderung darüber, daß Lc wohl von einer Darreichung von Brot berichtet, welches Jesus mit seinem Leib gleichgesetzt hat, aber nicht auch wie die anderen Berichterstatter von Darreichung eines Bechers mit Wein, den er mit seinem Blut oder dem durch sein Blut begründeten neuen Bund gleichgesetzt hat, beruht auf Verkennung der Eigenart des Lc in der Darstellung des letzten Beisammenseins Jesu mit den Ap. im Unterschied von den anderen Berichterstattern. Pl verfolgt mit seinen geschichtlichen Mitteilungen 1 Kor. 11, 23—26, der Veranlassung entsprechend, keinen anderen Zweck, als die Stiftung des Abendmahls durch Jesus während der Nacht vor seinem Tode nach der von ihm vorgefundenen und von ihm seinen Gemeinden mitgeteilten Überlieferung in Erinnerung zu bringen. Eigentümlich ist ihm erstens die Mitteilung einer zweimaligen gegensätzlichen Bezugnahme Jesu auf das jüdische Passamahl (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*), zweitens die Angabe, daß die Darreichung des Kelches erst nach Vollendung des eigentlichen Mahles stattgefunden habe. Letzteres wird dadurch bestätigt, daß Pl den Abendmahlskelch mit der bei den Juden üblichen Bezeichnung des 3. Passakelches (Kelch der Danksagung) benennt (1 Kr 10, 16 cf A 48). Auch Mt 26, 20—30 und Mr 15, 17—20 geben unter anderem eine Geschichte der Abendmahlsstiftung, in welcher an die Darreichung des Brotes sofort die Darreichung des Kelchs angeschlossen wird. Daraus ist aber ebensowenig auf eine unmittelbare Zeitfolge der beiden Handlungen zu schließen, wie daraus, daß von Mt—Mr die Kennzeichnung des Verraters vor die Darreichung des Brotes gestellt wird, folgt, daß jene wirklich dieser vorangieng. Von diesen beiden Vorgängen sagen Mt—Mr nur, daß sie während des Essens sich zutrugen; und die Voranstellung des ersteren kann sehr wohl dadurch veranlaßt sein, daß sie, um eine einheitliche Darstellung der Abendmahlsstiftung zu geben, die Darreichung des Brotes nicht von der Darreichung des Kelches trennen mochten, von welcher letzteren sie wissen mußten, was die nach Pl von dem Herrn und seiner

Stiftung an fortgepflanzte Überlieferung sagte, daß sie erst nach Vollendung der Mahlzeit stattfand. Ganz anders verfährt Lc. Erstens gibt er, wie schon gezeigt worden ist, in v. 14—19ª eine die Zeitfolge der beim Passamahl üblichen Handlungen und Worte innehaltende Darstellung dessen, was Jesus getan und gesprochen hat; und die enge Anknüpfung des von v. 21 an Folgenden durch πλὴν ἰδού beweist sein Wissen darum, daß Jesus im unmittelbaren Anschluß an die Darreichung des Brotes auf die Anwesenheit des Verräters hingewiesen hat. Es läßt sich aber auch in dem ganzen Schlußabschnitt seines Ev (c. 22—24) kein einziger Fall nachweisen, in welchem er seiner ausgesprochenen Absicht des καθεξῆς γράψαι (1, 3) untreu geworden wäre. Zweitens aber gibt Lc überhaupt keine Darstellung der Abendmahlsstiftung. Daß v. 17. 18 ebensowenig wie v. 15. 16 mit dem christlichen Abendmahl zu schaffen hat, braucht nicht noch einmal bewiesen zu werden. Auch v. 19ª nennt zwar ohne Zweifel dieselben Tatsachen wie Mt 26, 26; Mr 14, 22; 1 Kor. 11, 24, läßt aber den nicht anderswoher unterrichteten Leser weder erkennen, daß damit eine in Zukunft zu wiederholende Handlung der Gemeinde angeordnet sei, noch den Sinn der Gleichsetzung von Brot und Leib Jesu ahnen. Gerade die Einsilbigkeit dieser Angabe ist für Lc bezeichnend. Nun hätte er ohne Verletzung der Zeitfolge an einem späteren Ort, etwa hinter v. 34 oder v. 38 [49]), die Darreichung des Kelchs und die begleitenden Worte, wodurch Jesus den mit Wein gefüllten Kelch mit seinem Blut oder dem neuen Bunde gleichgesetzt hat, berichten können. Er hat es nicht getan, wie er auch nicht berichtet, welchen Eindruck die Worte v. 21 f. auf Judas gemacht haben, und was das Ergebnis der dadurch veranlaßten Erörterungen der Jünger (23) gewesen ist (cf Jo 13, 18—30), wie er überhaupt in diesem letzten Abschnitt seines Buches ebensowenig wie in irgend einem anderen Teile desselben sich beflissen zeigt, die ihm zugänglichen Überlieferungen erschöpfend wiederzugeben. Daß er aber die Handlungen und Worte Jesu, auf welchen die kirchliche Abendmahlsfeier beruht, so unvollständig und auch, wo er sie berührt (19ª), so undeutlich berichtet, wird kaum anders als aus der Rücksicht auf seinen ersten Leser Theophilus und andere gleich diesem noch nicht in die Gemeinde aufgenommene Leser zu erklären sein [50]).

[49]) Nicht schon hinter v. 23; denn die bis dahin berichteten Vorgänge gehören in die Anfangszeit des Mahles vor der Füllung und dem Trinken des zweiten Bechers, und zwischen diesem und dem dritten Becher, den Jesus, kurz gesagt, zum Abendmahlskelch seiner Gemeinde gemacht hat, verläuft die eigentliche Mahlzeit und alles das, wodurch man der Vorschrift von Ex 12, 26f.; 13, 8. 14—16; Deut 6, 20—25 nachzukommen pflegte. Aber auch für den Inhalt von Lc v. 24—34 war schwerlich noch nach dem 3. Becher Raum.

[50]) Cf S. 173 zu Lc 2, 39; S. 663 zu 21, 20.

Daß damals, wie im 2. Jahrhundert in den Kreis der Verleumdungen, welchen die Christen ausgesetzt waren (1 Pt 2, 12; 4, 11—19), auch ihre Abendmahlsfeier einbezogen wurde, hat nichts Unwahrscheinliches; und auch abgesehen davon war es angemessen, die Belehrung über dieses innerste Heiligtum des Christentums auf die Gemeindeglieder zu beschränken.

Wie rätselhaft den ersten Lesern das die Darreichung des Brotes begleitende Wort geklungen haben mag, mußten sie doch heraushören, daß Jesus eine innige Gemeinschaft der dieses Brot essenden Jünger mit seiner Person im Sinn gehabt habe. Daher konnten sie es auch verstehen, daß Jesus nun (21) im Gegensatz hiezu auf einen der Tischgenossen als eine betrübende Ausnahme, nämlich als auf seinen Verräter hinwies. Die schmerzliche Bewegung, ohne welche er dies nicht aussprechen konnte (cf Jo 13, 21), soll zwar nicht als eine Empörung gegen den Willen Gottes, der dies über ihn verhängt hat, aufgefaßt werden (22 „der Menschsohn geht seinen Weg gemäß dem, was bestimmt ist“), aber zu beklagen ist darum nicht weniger der Mensch, durch welchen er verraten wird. Kein Wunder, daß (23) die Jünger untereinander darüber zu disputiren anfingen, wer doch wohl von ihnen es sei, der diese Tat begehen werde. Vergleicht man diese kurze Erzählung mit den Parallelberichten, so steht Lc wieder einmal sozusagen auf halbem Wege zwischen Mt—Mr und Jo. Während nämlich nach Mt—Mr Jesus die Entlarvung des Verräters mit der offenen und feierlichen Erklärung begonnen hätte: „Einer von euch wird mich verraten“, hat er nach Jo 13, 18 dieselbe Erklärung (Jo 13, 21 = Mt 26, 21 = Mr 14, 18) vorbereitet durch einen unbestimmter lautenden Hinweis auf einen Tischgenossen, der seine Ferse schon gegen ihn erhoben habe, um ihm einen Fußtritt zu versetzen. Eben dies sagt mit etwas anderen Worten Lc. Seinem πλὴν ἰδού entspricht Jo 13, 18 ein ebenso die Ausnahmestellung des Judas unter den 12 Ap. einführendes ἀλλά, und dem κατὰ τὸ ὡρισμένον des Lc ein nicht anders gemeintes ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ [51]).

Ohne auch nur anzudeuten, was das dem Anlaß und Anfang der Disputation der Jünger (ἤρξαντο συνζητεῖν) entsprechende Ende und Ergebnis derselben gewesen sei, und welchen Eindruck auf Judas der für diesen unmißverständliche Hinweis auf seine Person gemacht habe, eilt Lc zu einem anderen Vorgang fort, den kein anderes Ev berichtet hat, mit den Worten (24): „Es entstand aber auch eine Eifersucht unter ihnen (darüber), wer von ihnen als ein größerer gelte (oder: zu gelten habe)“ [52]). Wie in dem gleich-

[51]) Cf Bd IV³, 539 f. A 29—31. Eine Annäherung an Lc—Jo bedeutet das von Mr (14, 18) an den Text des Mt angehängte ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.

[52]) Zu δοκεῖ εἶναι cf 1 Kr 3, 18; 14, 37; Gl 2, 6. 9; 6, 3 in Evv und AG nur Mr 10, 42 einigermaßen vergleichbar.

artigen früheren Fall (9, 46 s. oben S. 392 f.) werden die eifersüchtigen und ehrgeizigen Gedanken der Jünger in halblauten Zwiegesprächen, in Mienen und Geberden sich geäußert haben. Anlaß dazu kann, da die ganze Tischgesellschaft längst Platz genommen hat (v. 14), jedenfalls nicht das vordringliche Streben Einzelner nach den ehrenvollsten Plätzen (cf 14, 7) gewesen sein. Auch führt der Ausdruck nicht sowohl auf einen Rang, den einer sich selbst anmaßt, als auf eine hohe Stellung, die einer in dem Urteil seiner Umgebung einnimmt s. A 51. Dazu kann auch die Fußwaschung, soweit wir durch Jo 13, 4—17 über sie unterrichtet sind, keinem der Ap. verholfen haben. Die Veranlassung zu den eifersüchtigen Erörterungen der Ap. muß in dem gelegen haben, was Lc hinter v. 23 zu berichten unterlassen, Jo aber (13, 22—30) berichtet hat, d. h. daß und wie die Fragen der Jünger nach dem Verräter (23) endgiltig beantwortet wurden und Judas aus dem Saale verbannt worden ist. Dadurch, daß dabei Jo als der zur Rechten Jesu Liegende und ihm Vertrautere im Vergleich mit Pt erschien, der nicht einmal in nächster Nähe Jesu lag (Bd IV^3 545), war Anlaß genug gegeben, die mehr als einmal auftauchende Frage nach dem Primat im Apostelkreis wiederaufleben zu lassen[53]). Ob die zunächst in Betracht kommenden Ap. selbst sich mit Worten hieran beteiligten, oder nur ein Gegenstand der Erwägungen ihres Rangverhältnisses seitens der übrigen waren, wissen wir nicht, und ist für das Verständnis der hiedurch veranlaßten Worte Jesu von geringerer Bedeutung. Das erste (25) besagt: Was im Staatsleben der Völker die Regel ist, daß die Könige als Herren über ihre Untertanen verfügen und die Inhaber obrigkeitlicher Gewalt Wohltäter genannt werden[54]), soll nicht die Regel im Kreise der Jünger sein; vielmehr soll hier der nach Alter und Ansehen Größere so sein (und sich verhalten), als ob er der Jüngere wäre, und der, welcher eine führende Stellung einnimmt, wie der Aufwartende[55]). Die Bezeichnung des Gegensatzes zu *ὁ μείζων* durch *ὁ νεώτερος* gibt ersterem die Bedeutung von *ὁ πρεσβύτερος* und erinnert un-

[53]) Außer 9, 46 ff. (= Mr 9, 34 ff. = Mt 18, 1 ff. oben S. 393 ff.) cf Mr 10, 35 ff. = Mt 20, 20 ff., in bezug auf Pt Jo 1, 42; Mt 10, 2; 16, 16–19, die drei Ersten Lc 5, 10; 8, 51; 9, 28 (22, 18).

[54]) *εὐεργέτης* war von altersher ein Ehrentitel für Männer, die sich um den Staat oder ihren Oberherrn hervorragende Verdienste erworben hatten Herodot 8, 85; Xen. Hell. 6, 1. 4; Demosth. 20, 60, oft verbunden mit *σωτήρ* z. B. Polyb. IX, 36, 5, stehender Beiname des ägyptischen Königs Ptolemäus III, des syrischen Antiochus VII u. a. s. Wettstein zur Stelle. Für *κυριεύειν* und *κύριος* ist es trotz der Abgeschliffenheit des Ausdrucks im gewöhnlichen Leben bezeichnend, daß der Anspruch auf diesen Titel, den Caligula und Domitian im Unterschied von Augustus und Tiberius erhoben, übel empfunden wurde, cf Pauly-Wissowa V, 1305 ff.

[55]) Aus ähnlichem Anlaß hatte Jesus schon früher (Mt 20, 25 = Mr 10, 42 ohne Parallele bei Lc) ähnliches und doch nicht dasselbe gesagt.

vermeidlich an den Gegensatz zwischen dem älteren Pt und dem jüngeren Jo[56]); und das ὁ διακονῶν als Gegensatz zu ὁ ἡγούμενος an die nicht lange vorher stattgehabte Fußwaschung, bei welcher Jesus ein Geschäft verrichtete, welches dem aufwartenden Diener zusteht (Jo 13, 4 ff. 12—17). Dies wird noch offenbarer durch das, was weiter folgt (27): „Wer ist denn größer, der zu Tische Liegende oder der Aufwartende? Ist es nicht der zu Tische Liegende? Ich aber bin in eurer Mitte wie der Aufwartende." Diese Beschreibung seines Verhaltens paßt auf nichts von dem, was Lc bis dahin (v. 7—19ª. 21. 22) von Worten und Handlungen Jesu berichtet hat. Er hatte nur in freier Anlehnung an das, was dem jüdischen Hausvater oblag, gehandelt und geredet. Schon die teilweisen Anklänge an Jo 13, 12—17 beweisen, daß Jesus bei den Worten in v. 25—27 vielmehr die Fußwaschung im Sinne hatte[56a]). Erst mit dieser Handlung hatte Jesus getan, was nach Lc 17, 7 f. der Regel des gemeinen Lebens widerspricht, und ihm trotzdem 12, 37 als ein Bild der Ehrung diente, die seinen treuen Knechten in der zukünftigen Welt von ihm widerfahren sollte. Daß Lc die Fußwaschung nicht berichtet hat, spricht nicht gegen diese Deutung; denn er ist, wie schon gezeigt wurde, in diesem Zusammenhang wie an vielen anderen Stellen seines Buchs über an sich höchst denkwürdige Dinge, die ihm nicht unbekannt sein konnten, schweigend hinweggegangen; und er hat Worte Jesu und anderer Personen angeführt, die sich auf vorangegangene Tatsachen beziehen, die er selbst nicht erzählt hatte (cf z. B. 10, 13; 24, 34). Daß solche Worte seinen ersten Lesern nicht ebenso durchsichtig waren, wie uns, die wir sein Buch mit anderen Berichten vergleichen können, tut nichts zur Sache. Schlechthin unverständlich waren für jene die Worte ὡς ὁ διακονῶν ebensowenig wie die Worte ὡς ὁ νεώτερος, obwohl Lc die tatsächliche Voraussetzung der letzteren ebenso wie die der ersteren ihnen nicht mitgeteilt hatte. Worte wie die Lc 12, 37 genügten zu einem im wesentlichen richtigen Verständnis. In dieselbe Zukunft wie 12, 37 lenkt Jesus den Blick seiner Jünger auch diesmal (28—30). Weil sie und zwar sie im Unterschied von anderen (ὑμεῖς) bei ihm ausgeharrt haben in den schwierigen Lagen, die auch für ihn Anfechtungen mit sich brachten[57]),

[56]) Pt, der verheiratete Mann (Lc 4, 38), ist der πρεσβύτερος im Verhältnis zu Jo, der nach alter Überlieferung von allen Ap. der Jüngste war, was durch den Tod des Jo erst um 98—100 bestätigt wird (Bd IV², 18), während Pt schon um das J. 64 sich zu den πρεσβύτεροι rechnet (1 Pt 5, 1 cf 2 Pt 1, 13 f.) und bald darauf als Greis gestorben ist (Jo 21, 18 ff. Bd IV², 696 f.).

[56a]) Hat Mk selbst die Fußwaschung in sein Ev aufgenommen (GK I, 678 ff.), so doch wahrscheinlich zwischen Lc 22, 19a und 22, 21.

[57]) Daß die Versuchung, welche Jesus für sich allein bestanden hat, nicht die einzige bleiben sollte, war schon 4, 13 zu lesen. Mag Lc dabei

vermacht er ihnen jetzt angesichts seines nahen Todes ein königliches Herrschen, wie der Vater ihm ein solches als sein Erbteil bestimmt hat [58]). Daß die Jünger Jesu in das zukünftige Gottesreich nicht nur als Bürger aufgenommen werden, sondern auch an der königlichen Herrschaft Christi über die Welt als seine Mitherrscher teilnehmen sollen, hat Jesus nicht erst hier gesagt, hier aber doch deutlicher als anderwärts [59]). In zwiefacher Richtung wird (30) der Lebensstand bildlich beschrieben, zu welchem sie kraft der testamentarischen Verfügung gelangen sollen: als Seligkeit unter dem Bilde des Essens und Trinkens an der Tafel des Königs im Königreich Jesu (cf v. 16. 18) und als Anteil an der Herrschermacht des Königs unter dem Bilde des Sitzens auf 12 Thronen als Rechtsverwalter über die 12 Stämme Israels [60]).

Wenn Lc hieran (31—34) ohne Absetzung der Rede [61]) ein

---

hauptsächlich die Versuchung im Auge haben, welche für Jesus im Leidensollen lag cf 22, 40—53, so beweist v. 28, daß dieser letzten andere vorangegangen sind cf Hb 4, 15.

[58]) Der Ausdruck *διατίθεσθαί τινί τι* an sich und die Lage, in welcher Jesus sich befand, als er dies sagte, genügt als Beweis dafür, daß er damit eine letztwillige Verfügung gemeint hat. Daß Gott, der ihn selbst zum Erben aller seiner Güter eingesetzt hat, nicht stirbt, hindert ihn so wenig wie Pl so zu reden, der Gl 3, 15—4, 7 die ganze dem Abrahamsgeschlecht zugesprochene, aber in erster Linie auf Christus abzielende Verheißung mit einem menschlichen Testament vergleicht, und Rm 8, 17 Christus als den ersten Erben Gottes und die Christen als dessen Miterben im Verhältnis zu Gott betrachtet; cf Lc 20, 14; AG 3, 25; Hb 1, 2; 6, 17, 9, 16f.; Rm 4, 13; Ps 2, 8 und vor allem Ap 5, 1—5; 11, 19; Einl II, 600. 608f. A 7. 8. Die abstrakte Bedeutung von *βασιλεία* ist hier noch durch seine Artikellosigkeit verbürgt. Statt *βασιλείαν* haben A Ol S^3 *διαθήκην*, Ol aber dasselbe auch schon hinter *ὑμῖν*. Letzteres in freien Citaten auch schon Orig. ed. de la Rue II, 625 und Eusebius bei Mai N. p. bibl. IV, 1, 206. Ist weder das eine noch das andere zu lesen, so ist doch die zu grunde liegende sprachliche Empfindung, daß *διατίθεμαι* hier eines sachlichen Objekts nicht entbehren könne, da es im Nebensatz ein solches hat, ganz richtig. Es widerspricht der schlichten Schreibweise des Lc, wie Hofmann wollte, *βασιλείαν* als Objekt nur zu *διέθετο* anzusehen, von *διατίθεμαι* aber das folgende *ἵνα κτλ.* als Ersatz des Objekts abhängen zu lassen, so daß der Satz *καθὼς — βασιλείαν* geradezu eine Parenthese bildet.

[59]) Cf Lc 6, 20 (= Mt 5, 3—10; Bd I^3, 196 A 44); Lc 12, 32 (oben S. 501 A 29).

[60]) Sachlich unerheblich ist, ob man einen von *ἵνα* abhängigen Conj. *κάθησθε* (B* Δ . . .), *καθέζησθε* (D), *καθίσησθε* (H) liest, oder mit *καὶ καθήσεσθε* (ℵA . . . NOl . . .), *καθίσεσθε* (EFK . . .) einen neuen Hauptsatz beginnen läßt. — Mt 19, 28 (nicht so Mr 10, 28—31 = Lc 18, 29f.) ist dieser Satz mit Worten verbunden, die bei anderer Gelegenheit gesprochen wurden. Zur Auslegung cf Bd I^3, 600. 602. Ob das Zwölfstämmevolk des Reiches des Messias nur aus geborenen Israeliten bestehen, oder ein durch Aufnahme von Nichtisraeliten erweitertes Israel sein wird (cf Lc 3, 8; 13, 29), läßt sich den Worten nicht entnehmen.

[61]) So BLT, Sah Kop, Ss (nicht Sc): die übrigen *εἶπεν δὲ ὁ κύριος*

an Pt gerichtetes Mahnwort folgen läßt, so bestätigt sich aufs neue, daß Pt an der von Lc nicht angegebenen, aber bei Jo aufbewahrten Veranlassung der ganzen Ansprache von v. 24 an beteiligt war (s. vorhin S. 679 f.). Auch darin stimmt Lc mit Jo (13, 36—38) überein, daß er (33 f.) die durch ein zuversichtliches Wort des Pt veranlaßte Ankündigung seines dreimaligen Verleugnens in den Speisesaal verlegt, während man Mt 26, 30—36 = Mr 14, 26—32 scheint so verstehen zu sollen, daß sich dies erst auf dem Wege vom Hause des Passamahls nach Gethsemane zugetragen habe. Dem Simon und zwar, wie die doppelte Anrede zeigt, mit einem ihm besonders geltenden Ernst sagt Jesus, was doch auf alle Ap. sich bezieht: „Siehe, Satan hat sich euch ausgebeten[62]), um euch durchzusieben wie das Korn". Da von einer besonderen, gerade dem Petrus drohenden Gefahr vorher jede Andeutung fehlt, und Jesus ihm sofort (32ª) die beruhigende Versicherung gibt, er habe Gott für ihn gebeten, daß sein Glaube nicht versiege, so sind diese beiden Sätze nur als Vorbereitung des dritten (32ᵇ) zu verstehen, der dem Pt eine Aufgabe in bezug auf seine Mitjünger stellt. Die Zuversicht Jesu, daß sein Gebet für Pt nicht unerhört geblieben sei, daß also Pt trotz aller satanischen Versuchung, die ihn wie alle Ap. anwandeln wird (cf v. 40), nicht den Glauben verlieren werde, gibt ihm auch den Mut den Pt aufzufordern, dereinst seine Brüder zu stärken, wenn sie etwa in Gefahr geraten zu straucheln und aus dem Stand des Glaubens zu fallen. In diesem Zusammenhang kann ἐπιστρέψας nicht eine zukünftige Bekehrung des Pt bezeichnen, was ja sprachlich unbedenklich wäre. Das Wort ist vielmehr transitiv gemeint und hat ebenso wie στήριξον die Brüder des Pt zum Objekt, kann aber mit diesem Objekt nicht Bekehrung noch Ungläubiger, oder Wiederbekehrung Abgefallener bedeuten.

vor Σίμων, teils mit nur einem Σίμων der Anrede (s), teils mit Σίμων (Sc S¹, ähnlich i l r, auch Hss der Vulg) vor einmaligem Σίμων, teils auch ohne namentliche Anrede (e *ille* [!] *autem dixit Petro, quoniam Satanas* cf Cypr. epist. 11, 5). Man sieht die Absicht, den Bericht des Lc mit Mt—Mr in Einklang zu bringen durch Einschiebung eines εἶπεν δέ, welches gestattete, die Warnung des Pt zeitlich vom letzten Mahle zu trennen (s. oben S. 241 A 39). Teilweise wurde die entbehrliche, aber sehr passende doppelte Anrede (cf 7, 14 oben S. 308 A 96; 10, 41; 13, 34) zur Bildung eines Einschubs verwendet, wozu die Harmonisten durch Mt 26, 31 mit seinem unbestimmten τότε und durch Mr 14, 24 mit seiner noch loseren Anknüpfung durch καὶ λέγει αὐτοῖς sich nicht hätten verleiten lassen sollen. Mt—Mr, denen es vor allem um die Stiftung des Abendmahls zu tun war (s. oben S. 676), wollten diese mit dem feierlichen Gesang des Hallel (Mt 26, 30; Mr 14, 26) schließen und brachten die betrübenden Worte an Pt erst als Nachtrag.

[62]) ἐξαιτεῖσθαι in der Bibel nur hier, mit persönlichem Objekt meistens „die Auslieferung eines in der Gewalt eines anderen befindlichen verlangen" Jos. bell. I, 20, 3; ant. XVI, 9, 1. Die Vorstellung ist die gleiche wie Hiob 1, 8—12; 2, 3—6.

Pt soll vielmehr dereinst in der Kraft des Glaubens, welchen Gottes Gnade in ihm erhalten wird, seine Mitjünger, wenn sie einmal schwanken oder irregehen möchten, zurechtbringen und stärken [63]). Durch diesen verheißungsvollen Auftrag (32) ermutigt, sieht Pt auch den Anfechtungen, die ihm so wenig wie den anderen Ap. erspart bleiben sollen (31), mit freudigem Mut entgegen und spricht (33): „Herr, mit dir bin ich bereit sowohl ins Gefängnis als in den Tod zu gehen.“ In der Antwort hierauf (34) nennt ihn Jesus, welcher ihn soeben erst (31) zweimal mit dem Namen Simon angeredet hat, *Πέτρος*. Der von seinem Vater ihm gegebene Name Simon, der durch den von Jesus ihm gegebenen Namen im alltäglichen Leben nicht außer Brauch gesetzt worden ist [64]), erinnerte ihn an seine angeborene Natur, die ihn für Anfechtungen aller Art (31) reizbar macht, der von Jesus ihm verliehene Name Kepha an die Berufsstellung in der Gemeinde, die ihm eben jetzt Jesus aufs neue zugewiesen hat (32). Im Gegensatz zu der mutigen Bereiterklärung, alles mit und für Jesus ertragen zu wollen, die er in einer augenblicklichen Aufwallung seines leicht erregbaren Gemütes abgegeben, muß er, der zu so hoher Stellung unter seinen Brüdern Berufene von seinem Herrn hören: „Der Hahn wird heute nicht krähen, bis du dreimal geleugnet hast, daß du mich kennst“ [65]).

Durch *καὶ εἶπεν αὐτοῖς*, wie so manchmal anzeigend, daß das Folgende nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Vorigen gesprochen worden sei, fügt Lc (35—38) noch ein kurzes, nur von ihm berichtetes Gespräch zwischen Jesus und den Ap. hinzu, durch welches ein gleich nachher (49—51) zu berichtender Vorgang verständlich wird. Die Erinnerung daran, daß die Ap. auf jener ersten Predigtwanderung, zu welcher Jesus sie einst mit der Anweisung aussandte, weder Beutel noch Reisesack noch Schuhe bei

---

[63]) Sir 18, 13 heißt es von Gott im Verhältnis zu allem Fleisch: *ἐλέγχων καὶ παιδεύων καὶ διδάσκων καὶ ἐπιστρέφων ὡς ποιμὴν τὸ ποίμνιον αὐτοῦ*. Cf Ez 34, 4. 16; Ps 85, 4. Solch ein Hirte soll Pt der Gemeinde werden Jo 21, 15ff. Zu *στήρισον* cf auch Ap 3, 2. -- Vielleicht ist mit D d e r, Ss Sc S[1] Sah (?) *ἐπίστρεψον καί* zu lesen. Außerdem hat e zwischen *convertere* und *et confortа* noch eingeschoben *et fidere* (von *fidor* zu *fisus sum*) und mit a b ff[2] . . . hinter *fratres tuos* noch *et rogate ne intretis in temptationem.*

[64]) S. oben S. 246 A 55 zu 4, 38; S. 252 A 66 zu 5, 8; S. 280 A 32 zu 6, 14; auch Bd I[3], 548ff., zu Mt 16, 19.

[65]) Sachlich gleichgiltig ist, ob man nach ℵ B L T Ol *μὲ ἀπαρν. εἰδέναι* andere mit *με* vor oder hinter *εἰδέναι*) oder nach A D N Δ . . . mit pleonastischer Negation *ἀπαρν. μὴ εἰδ. με* (D außerdem noch ein *με* vor *ἀπαρν.*) liest. Zu letzterer Form cf 20, 27; 23, 53. — Da für die Juden der Tag mit dem Vorabend beginnt, konnte auch schon vor Mitternacht in bezug auf eine frühe Morgenstunde *σήμερον* gesagt werden, wozu Mr 14, 30 für seine römischen Leser *ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ* hinzufügt, Mt 26, 34 nur letzteres, Jo 13, 38 keins von beiden.

sich zu tragen [66]), niemals an etwas Nötigem Mangel gelitten haben (35), sichert im voraus der Anweisung in v. 36 die Beziehung auf die nun bald beginnende Berufstätigkeit der Ap. als Prediger des Ev. [67]). Im Unterschied von jenen Tagen, da sie, geschützt durch die Begeisterung des Volks für den prophetischen Prediger und Wunderarzt Jesus, an vielen Orten freundliche und gastliche Aufnahme fanden (9, 4; 10, 5—8) und bei ihrer Rückkehr von ihrer ersten Wanderung nur von Erfolgen, nichts von Anfeindungen zu berichten hatten (9, 10; 10, 17), beginnt jetzt die Zeit, da jeder, der einen Geldbeutel und einen Reisesack besitzt, beides zu sich nehmen und, wer kein Schwert hat, sein Obergewand verkaufen soll, um für den Erlös dafür ein Schwert zu kaufen. Daß diese Anweisungen auch bei der selbstverständlichen Beschränkung auf die alsbald nach dem Leiden ihres Meisters beginnende Missionstätigkeit nicht als buchstäblich zu nehmende Gebote, sondern als Veranschaulichungen der erschwerenden Umstände gemeint sind, unter welchen sie in Zukunft ihren Beruf werden auszuführen haben [68]), ergibt sich abgesehen davon, daß Jesus den Gebrauch, den Pt von seinem Schwert machte, durchaus nicht gebilligt hat (Mt 26, 51—54 cf Lc 22, 49—51), auch aus der Begründung, die Jesus (37) hinzufügt: Denn ich sage euch, daß (auch) noch dieses Schriftwort an mir erfüllt werden muß: ‚und unter die Verbrecher ward er gerechnet' [69]); denn (und?)

[66]) Wenn die hiesige Ansprache an die 12 Ap. (cf 22, 14 u. *ἀπόστολοι* v. 35) den Leser auf 9, 1 ff. zurückweist, so entspricht doch die Aufzählung der Gegenstände, ohne welche diese ihre Predigtwanderung zu machen angewiesen wurden, genauer der Anweisung an die 72 Jünger 10, 4 cf S. 412, als den Worten 9, 3.

[67]) Die freie Übersetzung von *νῦν* „von jetzt an" (Ss Sc S[1] Diat. arab. c. 46) entspricht dem Sinn; denn *νῦν* steht nur darum statt *ἀπὸ τοῦ νῦν* (cf z. B. 22, 69), weil eben jetzt in dieser Nacht noch die Leidenszeit für Jesus beginnt, auf welche er v. 37 hinweist. Daß sich die Anweisung nicht auf die gegenwärtige Stunde selbst bezieht, ergibt sich von selbst daraus, daß die Ap. in dieser Nacht keine Wanderung anzutreten und keine Predigttätigkeit auszuüben hatten, auch sicherlich nicht in der Lage waren, jetzt sofort die Anweisungen zu befolgen.

[68]) Cf z. B. Mt 5, 29 f.; 18, 8 f. was Jesus von Auge und Hand gesagt hat cf Bd I[3], 237 ff. Es handelt sich an solchen Stellen nicht um allegorisch zu deutende Bilder, auch nicht um gleichnisartige Ausdrücke, wie Lc 12, 33 (*βαλλάντια ἀπαρκῆ*), sondern um sprichwortartige Veranschaulichungen. Wie schwere Sorge dies Wort manchen gemacht hat, beweist neben mehreren künstlichen Zurechtlegungen besonders auch, was Ischodad syr. p. 82, 7 mitteilt: „In vielen Handschriften ist statt: ‚er kaufe ein Schwert und trage es' geschrieben: ‚betet für eure Feinde'".

[69]) Ein *ὅτι* hinter *ὅτι* (so *N L Δ* . . ., fast alle Lat, Ss Sc S[1] [diese ⲉⲧ] S[3] [ⲉⲧⲉ], Sh [ⲁⲛⲁ], Arm) fiel sehr leicht aus (so ℵ A B D . , Sah Kop, b [dieser om. auch *hoc*] d f r), ist aber vor dem sonst unbegreiflichen *τοῦτο* kaum zu entbehren, cf *ὅτι ἐν* 18, 22 und zur Sache Bd IV[2], 657 f zu Jo 19, 28. Das Citat aus Jes 53, 12 führt sich durch das mit aufgenommene *καί* als ein wörtlich genaues ein, weicht auch nicht vom Grundtext, sondern nur von LXX durch *μετὰ ἀνόμων* statt *ἐν τοῖς ἀνόμοις* ab. Während dieser Satz

mit mir hat's ein Ende“ [70]). Wenn auch noch dieser Zug in dem weissagenden Bild des schuldlos leidenden Knechtes Gottes sich an Jesus erfüllt hat, wenn er wie ein Räuber gefangen genommen (22, 52) und zwischen zwei Verbrechern gekreuzigt sein wird (23, 33), dann ist auch für seine Ap. die Zeit gekommen, da sie nicht mehr auf freundliche Behandlung und gastliche Aufnahme bei den Leuten rechnen können, sondern darauf gefaßt sein und sich rüsten müssen, daß sie nicht anders als unter Schmähung und Verfolgung in einer feindlichen Welt das Ev eines Gekreuzigten predigen werden. Daß die Jünger (38) hierauf zwei Schwerter oder richtiger Messer [71]) vorweisen, die sie bei sich haben, zeigt, daß sie die letzten Worte Jesu in zwiefacher Weise mißverstanden haben, indem sie dieselben erstens auf die gegenwärtige Stunde, statt auf die Zeit nach dem Tode Jesu bezogen, und zweitens sie dahin deuteten, daß sie sich und ihren Meister mit dem Schwert gegen die feindliche Gewalt verteidigen sollten. Anstatt einer lehrhaften Berichtigung hat ihnen Jesus, als sie sich anschickten,

---

in seinem ursprünglichen Zusammenhang durch ein „und“ an den vorangehenden Satz angeschlossen wird: „er hat sein Leben in den Tod dahingegeben“, bekommt das *καί* für den Leser, der diese Verbindung nicht im Kopf hat, unvermeidlich die Bedeutung eines „auch“ oder „sogar“. — Die Bedeutung des großen Passionskapitels Jes 53 hat Lc durch AG 8, 28—35 ins Licht gesetzt, cf auch die Citate Mt 8, 17; Jo 12, 38; 1 Pt 2, 22 ff. Daß Jesus selbst sich in dem Knechte Gottes von Jes 40—66 wiedererkannt hat, ist durch Lc 4, 17—21; 7, 22 bezeugt; daß er sich auf Jes 53 berufen hat, nur hier; denn Mr 15, 28 ist Interpolation aus Lc.

[70]) Wenn das in D, a d e ff² i l, Ss Sc fehlende *γάρ* echt ist, wirft *καί* jedenfalls nicht einen gegensätzlichen Ton auf *ἐμοῦ*, als ob das vorher citirte Schriftwort nicht auch von Jesus handelte cf A 69 und Lc 18, 31; 24, 44. 46. Es würde dann wie so oft in Verbindung mit *γάρ* auf den ganzen Satz sich beziehen. — Die verkehrte Deutung von *τὰ περὶ ἐμοῦ* (so A N Ol X . . ., S¹S³ Rand, a e ff² i Vulg), im Sinne von „was von mir geschrieben ist“ (cf 24, 44) scheint die LA *τὸ π. ἐ.* (ℵ B D L . . .) erzeugt zu haben, weil vorher von *τὸ γεγρ.* die Rede war. Aber auch wenn der Singular urspr. wäre, könnte er nur eine Zurückführung dessen, was sonst bei Lc *τὰ περὶ Ἰησοῦ* heißt (24, 19; AG 18, 25; 23, 11; 28, 31; Mr 5, 27), auf seine Einheit, die Geschichte Jesu sein.

[71]) Daß infolge des Wortes Jesu *ἀγορασάτω μάχαιραν* in dem für das Passamahl hergerichteten Saal sofort zwei *μάχαιραι* zur Hand sind, erklärt sich jedenfalls nicht daraus, daß etwa Pt und noch ein anderer Ap. in jenen Tagen mit einem Schwert bewaffnet Jesum begleitet und es mit in den Saal gebracht hätten. Sehr beachtenswert dagegen ist die Bemerkung des Chrysostomus (Montf. VII, 797 zu Mt 26, 51—54 cf auch Hofmann z. St.), daß die Jünger eben von der Tafel sich erhoben haben, mit der Vermutung *εἰκὸς οὖν καὶ μαχαίρας εἶναι ἐκεῖ ἀπὸ τοῦ ἀρνίου*, daß es sich also um dolchartige Messer handelt zur Schlachtung des Passalammes im Tempel, welche den Laien, in diesem Fall also dem Pt und dem Jo (22, 8) oblag, und zur Zerlegung des Lammes an der Tafel. Diese sehr gewöhnliche Bedeutung von *μάχαιρα* ist auch der Bibel nicht fremd cf Gen 22, 6. 10, auch Hb 4, 12 f. Ein großes scharfes Messer dieser Art pflegt in einer Scheide getragen zu werden, so daß auch Mt 26, 51 f.; Jo 18, 11 zu seinem Rechte kommt.

diese irrige Auffassung ins Werk zu setzen, eine viel wirksamere praktische Zurechtweisung gegeben (49—51). Für jetzt antwortet er ihnen nur, daß die zwei vorhandenen Schlachtmesser genügen. Damit wehrt er einem sehr naheliegenden Gedanken der Jünger, daß sie nämlich sämtlich sich bewaffnen, also noch noch anderen Waffen suchen sollen, sei es im Hause des Gastfreundes, in dem sie sich befanden, sei es bei anderen Freunden in oder bei Jerusalem. Nicht ohne einen Anflug von Ironie nennt Jesus das ausreichend, was in der Tat mehr als genug ist [72]).

3. Der letzte Seelenkampf und die Verhaftung Jesu 22, 39—64. Vergleicht man diesen Bericht mit Mr 14, 26. 32—73, so zeigt sich Lc deutlicher als in 22, 7—38 bemüht, allenfalls entbehrliche Weitläufigkeiten zu vermeiden, andererseits auf grund einer von Mr—Mt unabhängigen Überlieferung durch ihm bedeutsame Einzelheiten die Erzählung zu bereichern. Wenn er (39) sagt, daß Jesus sich nach der Gewohnheit in Begleitung seiner Jünger an den Ölberg begab, so kann sich dies nicht auf den 21, 37 erwähnten Umstand beziehen, daß er die wenigen Nächte seit seinem Einzug außerhalb der Stadt am Ölberg zugebracht hat. Denn abgesehen davon, daß Lc dort verschiedene am Ölberg gelegene Plätze im Sinn gehabt zu haben scheint (s. oben S. 637), hier dagegen sofort (40) von dem Ort, wohin sich Jesus diesmal begab, als einem durch v. 39 bereits bestimmten redet (*ἐπὶ τοῦ τόπου*), geht Jesus diesmal nicht am Abend hinaus, um dort nach des Tages Arbeit der Nachtruhe zu pflegen, sondern nach Ablauf eines Teils der Nacht, um dort während der letzten Nachtstunden zu wachen und zu beten. Es muß sich auch des Ausdrucks wegen (cf 4, 16) um eine durch häufigen Besuch dieses bestimmten Platzes am Ölberg begründete Gewohnheit Jesu handeln. Diese Deutung wird auch dadurch gerechtfertigt, daß Lc von mehr als einem früheren Aufenthalt Jesu in und bei Jerusalem weiß (10, 38; 13, 34); und sie ergibt wiederum eine bedeutsame Übereinstimmung mit dem 4. Ev (Jo 18, 1 f.). Wie Jo verschweigt er den Mr 14, 32 nach dem Vorgang des Mt erwähnten Namen des Gartengrundstücks. Lc übergeht den Umstand, daß Jesus, nachdem er mit den Ap. insgesamt dort angelangt war und sie angewiesen hatte, sich niederzusetzen, während er sich tiefer in den Garten zurückzog, um zu beten, den Pt und die Söhne des Zebedäus dorthin mit sich genommen habe (Mr 32—34). Nicht diesen also, sondern den Ap.

[72]) Dies würde gelten, auch wenn Jesus mit prophetischem Blick die Handlung des Pt (50) vorausgesehen hätte, wovon doch keine Andeutung vorliegt; denn auch zu der Tat des Pt bedurfte es nur einer, zu dem aber, was nach dem Willen Jesu hätte geschehen sollen, gar keiner Waffe. Den Sinn eines *satis superque* hat auch das *ἀρκεῖ*, was D hier statt *ἱκανόν ἐστιν* bietet cf Mt 6, 34; Ähnlich *ἱκανοῦσθαι* LXX 1 Reg 19, 4; Ez 45, 9; auch *ἄλις* nicht selten so.

insgesamt sagt Jesus nach Lc (40): „Betet darum, nicht in Versuchung zu kommen", und auf die Ap. überhaupt bezieht es sich (41), daß Jesus sich einen Steinwurf weit von ihnen trennte [73]) und alsdann niederkniete und betete. Besteht trotzdem kein Grund, anzuzweifeln, was Mr—Mt von den drei vertrautesten Jüngern berichten, so erfahren wir durch Lc, der nichts von ihnen sagt, auch nicht, wie nahe oder fern diese Jesu während seines Betens gewesen sind [74]). Lc sagt auch nichts von einem dreimaligen Beten Jesu (s. A 74), drückt aber durch das Imperf. *προσηύχετο* (41. 44) aus, daß es ein andauerndes war. Dadurch aber, daß er seinen Inhalt in die Frage (42) zusammenfaßt: „Vater, ob du diesen Kelch an mir vorüber und von mir hinwegführen willst"? deutet er an, daß dieses anhaltende Beten im wesentlichen nur eine mehrmalige Wiederholung dieser einen fragweise ausgesprochenen Bitte war [75]), welche Jesus sofort wieder zurücknimmt mit der Erklärung seiner Unterwerfung unter den Willen des Vaters: „doch nicht mein Wille, sondern der deine möge geschehen". Daß mit dem einmaligen Aussprechen dieser Worte nicht sofort das Ende des Gebetskampfes erreicht war, zeigt besonders die dem Lc eigentümliche Episode v. 43 f., deren Echtheit nur darum angefochten worden ist, weil Orthodoxe und Heterodoxe in wunderlicher Abwechselung sie bald sachlich anstößig bald besonders beweiskräftig fanden [76]). Wenn es heißt (43), daß Jesu ein Engel vom Himmel

---

[73]) Statt *ἀπεσπάσθη* haben D u. a. *ἀπεστάθη* oder *ἀπέστη*.

[74]) Die Steinwurfweite bei Lc (s. Belege bei Wettstein) ist darum auch nicht einerlei mit dem *μικρόν*, welches bei Mt—Mr als Bezeichnung des Abstandes zwischen Jesus und den 3 Vertrauten dient. Sachlich setzt Lc die von ihm übergangenen näheren Angaben voraus; denn daß überhaupt die v. 42—46 berichteten Vorgänge überliefert werden konnten, setzt voraus, daß sie von hörenden Zeugen wahrgenommen wurden, daß also wenigstens ein Teil der Ap. Jesu sehr nahe geblieben ist. Jene drei sollten ja auch mit ihm wachen und beten (Mt 38, 40). — Das dreimalige Beten Jesu hat Mr (36. 39 cf 41) nur ein wenig undeutlicher als Mt (39. 42. 44) ausgedrückt.

[75]) Der unklass. Gebrauch von *εἰ* in direkter Frage (42) ist bei Lc besonders häufig 13, 23; 22, 49; AG 1, 6; 7, 1; 19, 2. Weil man ihn hier verkannte, schrieben manche statt Inf. aor. I *παρενέγκαι* (ℵ K L . . .) oder Inf. aor. II *παρενεγκεῖν* (A N . . .), um einen Nachsatz zu *εἰ βούλει* zu erhalten, *παρένεγκε* (B T Ol . . . Orig. exh. mart. 29 u. a.). Noch gründlicher änderten D d e ff² . . ., indem sie *εἰ βούλει παρένεγκε κτλ.* hinter *γενέσθω* (oder *γενέσθω*) stellten. — Zu *τὸ ποτήριον* cf außer den eigentlichen Parallelen (Mt 26, 39; Mr 14, 36) auch Jo 18, 11 in nächster geschichtlicher Umgebung, und zu der Zurücknahme der in die Form einer Frage gefaßten Bitte Jo 12, 27.

[76]) Mn, der unter anderen Stücken von Lc 22 (z. B. 16—18; 35—38) auch diese Verse gestrichen hat, wie man in diesem Fall aus dem Schweigen des Tert. und des Epiph. mit Sicherheit schließen kann, ist kein Zeuge für einen von ihm in der römischen Gemeinde vorgefundenen Text dieser Gestalt; denn diese schon von Iren. III, 22, 2 (cf Hippol. c. Noet. 18; kl.

erschien und ihn stärkte, so entsteht die Frage, wie dies ein Gegenstand der Überlieferung hat werden können; denn daß die in der Nähe befindlichen Jünger gleichfalls diese Erscheinung gehabt haben, konnte doch nicht ungesagt bleiben (cf 9, 30—32), und zu einer Mitteilung hierüber an die Ap., wie die, worauf Mt 4, 11 gegründet ist, hat Jesus schwerlich noch die Zeit gefunden und noch weniger

exeget. Schr. ed. Achelis p. 146, 6; auch Just. dial. 103 ed. Otto p. 372 an einer deutlich auf Lc hinweisenden Stelle GK I, 497 f.) als Beweismittel gegen die doketische Christologie der Gnostiker verwerteten Stelle, mußte ihm unerträglich scheinen. Sämtliche bisher verglichene Hss der lat. Evv mit Ausnahme von f (Cod. Brix. saec. VI) stimmen mit D in Anerkennung von v. 43. 44 überein. Daß Ambros. sie im Komm. p. 476 ff. übergeht, würde in Anbetracht seiner durchgängigen Abhängigkeit von griech. und besonders alexandrinischen Auktoritäten nichts beweisen, da er überhaupt keine fortlaufende Auslegung des Lcev's gibt. Was aber die ebensosehr im griech. Orient als im lat. Occident heimischen Lehrer, Hilarius (de trin. X, 40 f. ed. Ben. p. 1061 f.) um 360 und Hieron. (c. Pel. II, 16 Vall. II, 760) um 415 über Fehlen oder Vorhandensein dieser Sätze in manchen griech. und lat. Hss sagen, wird teilweise aus dem Mißbrauch zu erklären sein, welchen die Arianer mit denselben trieben (Epiph. haer. 69, 19 u. 61 cf ancor. 31). Augustin citirt sie überall ohne jede Andeutung von Unsicherheit des Textes: enarr. in ps. 92 § 19; ps. 140 § 4; cons. evv. III, 4, 12. — Bei den älteren Syrern (Sd nach Ephraim, ScS^{1}S^{2}Sh, letzterer wie auch manche griech. Lektionarien angeschlossen an Mt 26, 21—39) macht nur Ss eine Ausnahme. Die Randglosse in einer Hs von S^{3} (Adler, N. Ti vers. syr. p. 183) sagt nur, daß der Absatz in den Hss der Alexandriner fehlte. Zwei griech. Hss aus Alexandrien hat schon der Urheber von S^{3} zu Rat gezogen, ohne ihnen in diesem Fall einen Einfluß zu gestatten. Die τινες τῶν Σύρων, welche v. 43 f. nach Photius getilgt haben, können weder alt noch zahlreich gewesen sein, wenn ein Ischodad syr. p. 84 f. in seiner eingehenden Besprechung der Stelle nichts von Varianten zu sagen weiß. Der Vorwurf böswilliger Tilgung der Sätze, den man den Armeniern machte (s. bei Tschd.), bezieht sich auf Bibeln aus der Zeit, als der griechische, letztlich alexandrinische Einfluß bei den Armeniern den syrischen verdrängt hatte. In der Tat scheint Ägypten oder Alexandrien für die Beanstandung und schließlich die Beseitigung der Sätze in weiteren Kreisen verantwortlich zu sein. Es kann doch nicht zufällig sein, daß bei Clemens, Orig., Athanasius keine Berücksichtigung des interessanten Stücks nachgewiesen worden ist; daß Cyrillus Al (syr.-engl. p. 683 ff) es in seinem Text ebensowenig gehabt hat, wie der sahidische und der unterägyptische Übersetzer nach weit überwiegender Bezeugung. Eine Ausnahme würde Dionysius Alex. machen, wenn er geschrieben hätte, was bei Gallandi XIV app p. 116 unter seinem Namen veröffentlicht ist, aber nicht von ihm herrührt cf die Ausg. von Mai, Nova bibl. VI, 1, p. 165 sq. nach besserer Überlieferung und Sickenberger in Texten und Unters. XXII, 4, 85 f. Auch Arius darf nicht nach Epiph. haer. 69, 19, 61 als Ausnahme angeführt werden; denn dieser Name bezeichnet dort nicht die historische Person des alexandrinischen Presbyters, sondern ist typische Benennung seiner Partei. Von den Zeugen für den Text ohne 43 f. (א* A B N R T) stammt der älteste B sowie R T sicher, א* A vielleicht aus Ägypten. Dort sind die Orthodoxen zu suchen, denen Epiphanius ancor. 31 zunächst in bezug auf das ἐγένετο 19, 41 (s. oben S. 635 A 42), indirekt aber auch auf 22, 43 f. die Tilgung schuldgibt. Cf auch Anastasius Sin. im Hodegus Migne 89, 289.

Anlaß gehabt. Wir werden daher anzunehmen haben, daß die Jünger oder wahrscheinlicher die in der unmittelbaren Nähe Jesu gebliebenen drei Vertrautesten (s. oben S. 687 A 74) aus dem Gegensatz der Verzagtheit, mit welcher sie Jesum anfangs hatten beten hören, und der Festigkeit, mit der sie ihn hernach auftreten sahen und reden hörten (46—53), den Schluß zogen, daß ein Engel ihn gestärkt habe und zu dem Ende ihm erschienen sei [77]). Um so weniger werden wir die sichtbare Erscheinung als die Hauptsache und als das an und für sich Stärkende, weil Ermutigende zu verstehen haben. Wie der ganze Mensch Jesus von Grauen vor dem Tode und einer zitternden Bewegung des inneren Lebens ergriffen war, so wird auch die ihm zu teil gewordene Stärkung Leib und Seele gleichermaßen umfaßt haben [78]). Sie bildete aber nicht den Abschluß seines Betens, sondern gab ihm Kraft, den heißen Kampf mit der Schwachheit seiner Natur und das gleichzeitige Ringen mit Gott um die Gabe der willigen Ergebung in den erkannten Willen Gottes mit um so anhaltenderem und angespannterem Gebet bis zum völligen Siege fortzusetzen. Dies und nicht etwa das vergebliche Ringen des leiblichen Lebens mit dem zum Siege schreitenden Tode beschreiben die Worte (44) *γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο* [79]). Als ein Zeichen von der Anspannung aller Kräfte Leibes und der Seele durch den Gebetskampf, soll man es auch ansehen, daß der Schweiß Jesu wurde wie Tropfen dicken Blutes, die zum Erdboden hinabgehen [80]). Da Lc durch *ὡσεί* deutlich genug sagt, daß er sich eines Vergleichs bediene, und weder von einer Verwandlung des Schweißes

[77]) Cf den ähnlichen Fall Mt 28, 2 Bd I³, 718f. Es war dann seitens der Urzeugen eine Ausdrucksweise gebraucht, welche sich mit derjenigen Jesu selbst Jo 1, 51 vergleichen läßt Bd IV³, 143. Daß Lc bis dahin noch nicht ausdrücklich von hochgradiger Erregung Jesu gesagt hat (Mt 26, 37f.; Mr 14, 33f.; Hb 5, 7 cf auch Jo 12, 27), spricht natürlich nicht dagegen, daß seine Gewährsmänner davon gewußt und davon erzählt haben.

[78]) Cf AG 9, 19; 2 Kr 12, 7—10; 1, 8—11; 2, 12ff.

[79]) Auch den Medicinern ist *ἀγωνία* nicht der Todeskampf, sondern eine Gemütsbewegung s. Hobart p. 81f. Mit der urspr. Bedeutung von *ἀγών* (Phl 1, 30; 2 Tm 4, 7; so auch *ἀγωνίζεσθαι* vom Wettlauf oder Ringkampf Lc 13, 24; 1 Kr 9, 25) verbindet sich leicht die Vorstellung der angstvollen Erwartung des Ausgangs (1 Th 2, 2; 1 Tm 4, 10), welche sich bei dem Frommen vor allem im Gebet Luft macht Kl 2, 1; 4, 12. — Ob *ἐκτενῶς* hier mehr die zeitliche Ausdehnung (so AG 12, 5; 26, 7) oder die Anspannung und Anstrengung bezeichnen soll, wird kaum zu entscheiden sein.

[80]) Überwiegend bezeugt ist *καταβαίνοντες* als Attribut zu *θρόμβοι* (D L Γ Δ Θ 038..., b d e i l, S³Sh) gegen *καταβαίνοντος* als Attribut zu *αἵματος* (ℵ X, a c ff² Vulg). Für Sd ist v. 44 nur bis *αἵματος* bezeugt; Sc „und sein Schweiß (femin.) ward wie Blutstropfen und er (wörtl. „sie“, also der Schweiß) fiel zur Erde“. S¹ sonst ebenso, nur masc. „er fiel“, was nicht Prädikat zu dem vorher als fem. behandelten „Schweiß“, auch nicht zu „Blut“ sein kann, sondern zu Christus, also ein nochmaliges Niederfallen Jesu zur Erde bedeutet cf v. 41. Über die wichtigen, hier schweigenden Zeugen s. A 76 a. E.

in Blutstropfen, noch von einer Mischung des Schweißes mit Blut redet, kann seine Meinung auch nicht sein, daß er hiemit etwas physikalisch Wunderbares erzähle. Den Vergleichungspunkt aber gibt er zu erkennen durch das Attribut, *καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν*, das er den *θρόμβοι αἵματος* beifügt. Wenn gewöhnlich Teile geronnenen Blutes so genannt werden, so lehrt doch das beigefügte Attribut, daß es sich nicht um völlig zu einem klebrigen Kuchen oder Zapfen verhärtetes, sondern um noch einigermaßen flüssiges und tropfenweise auf den Boden fallendes Blut handelt. Obwohl an sich schon Blut dicker und schwerer ist als Wasser, gebraucht doch Lc *θρόμβοι* statt *σταγόνες*, um stärker auszudrücken, daß das hörbare Aufschlagen solcher Tropfen dickflüssigen Blutes auf den Erdboden es ist, worin der vom Leibe Jesu zur Erde tropfende Schweiß ihnen glich. Daß Jesus an Leib und Seele erquickt sich von dem anhaltenden knieend verrichteten Gebet erhoben hat, zeigt die überlegene Ruhe, von der alles zeugt, was Lc weiter von ihm berichtet. Die Jünger, die er vor Trauer [80a]) in Schlaf gesunken findet (45), fordert er nochmals auf, um Verschonung mit Anfechtungen zu beten (46 cf 40), aber damit sie nicht wieder darüber einschlafen, sich vom Erdboden, auf dem sie sich niedergelassen hatten, zu erheben. — In großer Kürze und sehr unvollständig wird die Verhaftung dargestellt. Durch das *κατὰ τὸ ἔθος* (39) hat Lc es vorbereitet, daß er nun (47) den Judas als den mit der Örtlichkeit und mit der Gewohnheit Jesu vertrauten Wegweiser der mit der Verhaftung Jesu beauftragten Schar einführt (cf AG 1, 16). Aus was für Leuten diese Schar bestand, erfährt man erst nachträglich (52). Daß und warum Judas seinen Meister mit einem Kuß nicht nur begrüßen wollte, sondern auch wirklich küßte, muß man zwischen den Zeilen lesen [81]). Ehe Jesus die an ihn gerichtete Frage einiger Jünger [82]), ob sie mit der Waffe dreinschlagen sollen (49), beantwortet, hat schon einer von ihnen dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr abgehauen (50). Daher hatte Jesus (51) nur noch einer Fortsetzung solcher Gegenwehr

[80a]) Das *διὰ λύπης* ist in der eigenen Erzählung des Lc weniger vorbereitet als durch Jo 16, 6—22 cf. 11, 7—16. Was die Jünger unfähig machte, mit Jesus zu wachen und zu beten, war nicht die bange Sorge, in welche sie seit Wochen und Monaten die an sie gerichteten Ankündigungen des Todes Jesu versetzt hatten (Mt 17, 23; [26, 22]; Mr 9, 32; Lc 9, 35; 18, 34), sondern die stumpfe Resignation, die sie seit dem Anfang des Passamahles erfüllte.

[81]) D E ..., b e d r, S[1] (nicht Ss Sc S[2]) haben in verschiedenem Maße durch Zusätze aus Mt—Mr nachgeholfen.

[82]) Das nur hier von Lc in bezug auf die Jünger gebrauchte *οἱ περὶ αὐτόν* (AG 13, 13; Jo 11, 19, cf auch *οἱ μετ' αὐτοῦ* Lc 6, 3. 4 in bezug auf andere Personen) läßt an seine nächste Umgebung, an die von Lc nicht erwähnten 3 Ap. und besonders an die Inhaber der zwei Messer (v. 38) Jo und Pt denken. Über *εἰ* als Einleitung einer direkten Frage s. oben S. 687 A 75 zu v. 42.

entgegenzutreten [83]) und durch Heilung des Verwundeten den gegen seinen Willen angerichteten Schaden wieder gut zu machen, damit zugleich aber auch zu beweisen, daß sein Verzicht auf jede Verteidigung gegen die Gewalt nicht in einem Mangel an Machtmitteln begründet sei [84]). Hierauf wird nur noch ein Wort Jesu an die seine Verhaftung leitenden Personen (52. 53) berichtet. Neben den beiden Gruppen im Synedrium, den Hohenpriestern im weiteren Sinn und den Presbytern werden diesmal nicht die Schriftgelehrten genannt, die mit solchen polizeilichen und militärischen Maßnahmen nichts zu tun hatten, sondern zwischen ihnen die Befehlshaber der Tempelpolizei [85]). Dem übrigens beinah wörtlich nach Mr wiedergegebenen Wort fügt Lc noch hinzu: „Dieses, d. h. diese nächtliche Zeit im Gegensatz zum hellen Tageslicht, in welchem er gewirkt hat, ist die für euch passende Stunde und (nochmals dieses, d. h. dieser abgelegene Garten im Gegensatz zu dem heiligen und von allem Volk besuchten Tempel) ist der Machtbereich der Finsternis" [86]).

4. Jesus in der Gewalt der jüdischen Obrigkeit 22, 54—71. Ob Lc (54) unter dem Haus des Hohenpriesters, wohin und wohinein der verhaftete Jesus geführt wurde, die Privatwohnung des damals im Amt stehenden eigentlichen Hohenpriesters, oder ein dem jeweiligen Hohenpriester zur Verfügung stehendes Amtsgebäude verstanden haben will, ist seinen Worten nicht zu entnehmen [87]). Wir erfahren nur, daß das Gebäude einen großen

---

[83]) Das objektlose *ἐᾶτε* wird heißen: „laßt es bleiben", nämlich was ihr zu tun angefangen cf Ilias 21, 221, so daß *ἕως τούτου* ein selbständig daneben tretendes: „bis hieher und nicht weiter" ist. Ss Sc „genug bis zu diesem" (masc.), S[1] dasselbe mit fem. הדא = neutr. — In einem Papyrus saec. IV (Papiri greci e latini, Firenze 1912, I, 2ff. nr. 2), in dem v. 45 bis 47 und 50—53 (*δοῦλον — ὥρα*) erhalten ist, fehlt v. 51, was abgesehen von Mn, der v. 49—51 strich, unbezeugt und daher wohl durch Abirren des Auges von *δεξ—ιον* zu *αυ—τον* entstanden ist. Auch in v. 52f. hat dieses Fragment manche Worte ausgelassen: *και πρεσβυτερους, και ξυλων, μεθ' υμων.* — In eine schöpferische Wundertat umgestaltet ist die Heilung in D a e ff[2] (cf l hinter v. 53) *καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ καὶ ἀπεκατεστάθη τὸ οὖς αὐτοῦ.* Ob auch Sd (s. Moesinger p. 236f. 232 s. jedoch auch Robinson's Übersetzung bei Hill p. 116 n. 1) teilweise ähnliches hatte, ist zweifelhaft. Noch wunderlicher hat Min 157 *καὶ ἁψάμενος τοῦ πληγέντος καὶ τὸ οὖς ἀφηρημένον ἰάσατο.* Lc würde sich anders ausgedrückt haben, wenn er etwas anderes meinte, als daß infolge der Berührung durch die Hand Jesu das Blut gestillt wurde, und die Wunde sich schloß.

[84]) Zum Gedankeninhalt cf Mt 26, 52f.; Jo 18, 36.

[85]) Cf oben S. 638 A 53 zu 19, 47; 20, 1; 22, 4. Für *στρατηγούς* haben Sc Ss (dieser ohne folgendes *τοῦ ἱεροῦ*) *στρατιώτας*, für *ἱεροῦ* D *λαοῦ*, offenbar aus *ναοῦ* entstanden. Auf die Mitwirkung römischer Soldaten (Jo 18, 3) weist auch bei Lc—Mr—Mt *μαχαιρῶν* neben *ξύλων* cf Bd I[3], 701 A 67; IV[3], 617.

[86]) Zum Ausdruck cf Kl 1, 13, wo nur fraglich ist, ob *ἐξουσία* wie offenbar hier und Lc 4, 6; 23, 7; vielleicht auch AG 26, 18 Herrschaftsgebiet oder wie sonst so oft Macht und Gewalt bezeichnet. Zur Sache cf Jo 18, 20.

[87]) Über die Örtlichkeiten cf Bd IV[3], 624ff. Da Lc sich 3, 2 über den oder die Inhaber des Hohepriesteramtes nicht deutlich ausspricht (s. oben

Hofraum (55) in sich schloß, durch welchen Jesus (61) in ein anderes Lokal geführt wurde, worin eine Sitzung des Synedriums stattfand (66). Abgesehen von diesem zeitlich nicht näher bestimmten, nur im Zusammenhang mit den Erlebnissen des Pt beiläufig erwähnten Umstand, wird von dem, was während des Restes der Nacht mit Jesus im Hause des Hohenpriesters geschah, nichts weiter berichtet, als (63—65) daß er von denen, die ihn bewachten, geschlagen, verspottet und in mannigfaltiger Weise verlästert wurde. Daß an demselben Ort und um diese Zeit eine Sitzung des Synedriums stattfand, in welcher Zeugen gegen Jesus vernommen und Jesus selbst verhört und des Todes schuldig befunden wurde, wie Mr 14, 55—64 berichtet, verschweigt Lc nicht nur, sondern schließt es geradezu aus, indem er 66—71 dieselbe Gerichtsverhandlung in eine erst um Tagesanbruch stattfindende Sitzung des Synedriums verlegt. Lc reißt sich auch hier wieder mit vollem Bewußtsein von dem durch Mr ihm dargebotenen Leitfaden los und nähert sich in demselben Maße der Darstellung des Jo [88]). Ehe aber Lc zum Bericht über die entscheidende Sitzung des Synedriums übergeht, erzählt er (54b—62) in einem Zuge von der dreimaligen Verleugnung des Pt [89]). Dem Lc ist bei manchen Wortanklängen im Vergleich mit Mr folgendes eigentümlich: die zweite Verleugnung des Pt erscheint (58) nicht durch eine Mitteilung derselben Magd, die ihm zur ersten Verleugnung Anlaß gegeben hatte, an die Umstehenden verursacht, sondern durch die Bemerkung eines Mannes. Ferner läßt Lc die 3. Verleugnung (59) nicht ganz bald, sondern erst nach Ablauf ungefähr einer Stunde auf die zweite folgen. Endlich berichtet von allen Evv nur Lc (61), daß unmittelbar nach der 3. Verleugnung und gleichzeitig mit dem Hahnenschrei Jesus im Vorbeigehen den Pt angeblickt habe. Abgesehen von solchen, wenig Raum beanspruchenden Einzelheiten zeigt sich immer deutlicher, daß Lc durch Beschränkung auf die ihm bedeutsamsten Tatsachen dem Schluß seines Buches zueilt. In dem kurzen Bericht über die entscheidende Gerichtsverhandlung unterscheidet sich Lc von Mr 14, 55—61 erstens dadurch, daß er nichts sagt von

S. 180), so läßt sich nicht entscheiden, ob er unter dem von ihm ebensowenig wie von Mr 14, 53 mit Namen genannten Hohenpriester, zu dem Jesus zuerst geführt wurde, den Mt 26, 57 genannten Kajaphas oder den von Jo 18, 13 genannten Hannas verstanden haben will.

[88]) Mr 15, 1 (Mt 27, 1) weiß wohl von einer förmlichen Sitzung des Synedriums in der Morgenfrühe, hat aber sachlich nichts darüber mitzuteilen, weil er den dahin gehörigen Stoff für die nächtliche Vorversammlung (14, 55—64) verwertet hat. Über den wirklichen Verlauf cf Bd IV², 622ff. Cf auch die ähnlichen Fälle, wo Lc sich von dem durch Mt—Mr gebotenen Schema freimacht Lc 3, 20; 4, 1. 14. 44; 10, 38 oben S. 232. 247f. 436f.

[89]) Im ganzen so auch Mr (14, 66—72), nur daß dieser die Einleitung dazu (14, 54 = Lc 22, 54a. 55) durch die zwischeneingeschobene Gerichtsverhandlung (14, 55—65) von den Verleugnungen getrennt hat.

falschen Zeugen und ihrer Verdrehung der Weissagung Jesu über die Zerstörung des Tempels, obwohl er (71 τί ἔτι κτλ.) andeutet, daß man solche Zeugen vernommen hatte, und obwohl er AG 6, 13f. einen Nachklang dieser falschen Zeugenaussagen berichtet. Er schweigt hier und ebenso in der Kreuzigungsgeschichte (cf Mr 15, 29f.) um so unbedenklicher davon, weil gerade er mit besonderem Nachdruck die Weissagung Jesu von der Zerstörung des Tempels und Jerusalems hervorgekehrt hatte[90]). Zweitens teilt Lc (66. 70) die Frage, auf deren Bejahung durch Jesus das Synedrium sein Todesurteil gründet (Mr 14, 61), in die zwei Fragen, ob er der Messias, und ob er der Sohn Gottes sei, und zeigt dadurch aufs neue, daß ihm diese Begriffe nicht gleichbedeutend sind[91]). Drittens vereinfacht er die Aussage Jesu über seine Erhöhung zur Rechten Gottes (Mr 14, 62, noch mißverständlicher Mt 26, 64), so daß Jesus nur von seiner nahe bevorstehenden Erhebung zur Teilnahme an Gottes Macht über die Welt redet.

5. Jesus vor dem heidnischen Richter 23, 1—25. Nur durch Lc (23, 1f.) hören wir, welche Anklagen die in großer Zahl oder auch nahezu vollzählig mit Jesus vor Pilatus sich einfindenden Synedristen gegen ihren Gefangenen erhoben haben. Die Anklagen waren gut gewählt und wohl geeignet, auf den römischen Beamten Eindruck zu machen[92]). Daß Jesus das jüdische Volk in Aufregung und in Verwirrung setze, ließ sich nach Stimmungen und Vorgängen wie die 19, 35—40. 46. 48; 20, 19; 22, 50 berichteten oder angedeuteten mit einem gewissen Recht behaupten. Die Anklage, daß er das Volk zur Verweigerung der an den kaiserlichen Fiscus zu entrichtenden Steuern aufhetze, war zwar erlogen (cf 20, 20—26), lautete aber doch nicht unglaublich; denn Jesus war wie jener Galiläer Judas (AG 5, 37) ein von seinen Landsleuten zeitweilig hochgefeierter Mann des Volkes, und unter seinen Aposteln war einer ein Glied der Zelotenpartei gewesen (Lc 6, 15). Als Messias endlich hatte Jesus kürzlich in Jerusalem wie früher in anderen Landesteilen sich anrufen und ausrufen lassen; und daß dieser Titel einen Anspruch

[90]) Lc 13, 4—9. 33—35; 19, 41—46; 21, 6. 20—24 und oben S. 641 A 63.

[91]) S. oben S. 85—87. 168ff. 201ff. 646.

[92]) Anders nach Mn, der seinen Mangel an geschichtlichem Sinn hier wieder (s. oben S. 580 A 4 zu 16, 17) an den Tag gelegt, indem er schrieb τοῦτον εὕρομεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας, κελεύοντα φόρους μὴ δοῦναι καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα. Läßt man unentschieden, ob der Ausfall von ἡμῶν hinter ἔθνος und hinter νόμον und von Καίσαρι hinter φόρους der Nachlässigkeit des Epiph. zuzuschreiben ist (s. GK II, 492), so ist der erste größere Zusatz ebenso in b c e ff^{2} i l q r (nicht so a f Vulg), der zweite an späterer Stelle hinter v. 5 c e *et filios nostros et uxores avertit a nobis, non enim baptizantur* (c -atur) *sicut et nos* (dazu +e *nec se mundant*).

auf wirkliche Königsherrschaft auf Erden in sich schließe, also seine Spitze gegen das römische Kaisertum kehre, war dem Pilatus mit wenig Worten klar zu machen, wenn er es nicht längst wußte. Von dem an diese dritte Anklage anknüpfenden Verhör (3) berichtet Lc wie Mr—Mt nur das Eine, daß Jesus die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, bejaht habe, wenn auch nicht ohne Andeutung einer gewissen Einschränkung [93]). Daraus, daß Pilatus (4) hierauf den Hohenpriestern und den anwesenden Volkshaufen, also in breiter Öffentlichkeit erklärt, er finde an diesem Menschen nichts Strafwürdiges, dürfte man, auch wenn es nicht Jo 18, 33—38 erzählt wäre, schließen, daß die Erklärungen Jesu über sein Königtum auf Pilatus nur den Eindruck gemacht haben, daß er es mit einem harmlosen Schwärmer zu tun habe. Die erneuten Anklagen der Synedristen, über deren Inhalt Mr—Mt nichts sagen, faßt Lc (5) in die Worte: „Er regt das Volk auf, indem er durch ganz Judäa hin lehrt und zwar anfangend von Galiläa und bis hieher" [94]). So drückt Lc sich aus, weil das in dieser Anklage gefallene Wort „Galiläa" einen nur von ihm (6—12) berichteten Zwischenfall hervorgerufen hat, die Überführung Jesu zu dem während dieses Passafestes in Jerusalem weilenden Landesfürsten von Galiläa, Herodes Antipas. Dabei zeigt Lc wieder einmal eine nur bei ihm nachzuweisende Kunde von Taten und Verhältnissen dieses Fürsten, auf deren mutmaßliche Herkunft bereits hingewiesen wurde [95]). Jesus würdigt den leichtsinnigen und abergläubischen Herodes keiner Antwort auf seine neugierigen Fragen; und die Vertreter des Synedriums, welche auch vor ihm ihre Anklagen gegen Jesus mit Eifer vorbringen, erreichen nichts mehr, als das Herodes mit seinen Söldnern den angeblichen König der Juden verspottet und mit einem fürstlichen Gewand bekleidet an Pil. zurückschickt [96]). Über die nun folgenden Versuche des

[93]) Zu *οἱ λέγοντες* cf Bd I³, 692 A 50, besonders aber S. 704. 708 zu Mt 26, 25. 64; 27, 11.

[94]) Nach AG 10, 37 cf 13, 24 f. ist das *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* auch hier als auf die Wirksamkeit des Täufers folgend vorzustellen, was nicht mit dem S. 231 ff. zu 4, 14 Bemerkten im Widerspruch steht; denn es handelt sich hier nicht um das *ἄρχεσθαι* Jesu überhaupt gleich nach seiner Taufe (Lc 3, 23; Jo 1, 29—2, 11), sondern um den Anfang der das ganze Volk zunächst Galiläas, zuletzt aber auch Palästinas aufregenden und ununterbrochen bis zu seinem Tode fortgehenden Lehrtätigkeit, welche auch nach dem 4 Ev erst nach der Verhaftung des Täufers begonnen hat cf Bd IV³, 163. 215. 229 f. 264 f. 272. 308. 316 f. — Zu *ὅλης τῆς Ἰουδαίας* im Sinn von Palästina s oben S. 61 A 50.

[95]) S. 339 A 2 zu 8, 8. Cf auch Lc 13, 21 f; AG 13, 1 und die Zusammenstellung mit Pilatus AG 4, 27, eine sonst unbezeugte Nachricht über Pilatus 13, 1 und dazu oben S. 521 A 68, dort auch über spätere an Lc 23, 12 angehängte Fabeleien.

[96]) Es war dies ein Vorspiel der später erfolgten, von Lc nicht er-

Pil., die Wut der Ankläger und der von diesen aufgehetzten Volksmenge durch eine Züchtigung Jesu zu beschwichtigen, im übrigen aber ihn freizusprechen (13—23) wird im ganzen ebenso wie von Mr—Mt berichtet. Eigentümlich ist dem Lc, daß nach ihm Pil. dreimal den Versuch macht, durch Versicherung der wesentlichen Schuldlosigkeit Jesu seine Freilassung zu bewirken (14. 20. 22), und sich einmal auf die gleiche Beurteilung des Falles durch Herodes beruft (15). Daß die Juden gleichzeitig mit der Tötung (18) oder, wie sie das zweite und dritte Mal sagen, der Kreuzigung Jesu (21. 23) die Freilassung des Barabbas fordern, welcher wegen eines in Jerusalem vorgefallenen Aufruhrs und eines dabei verübten Mordes ins Gefängnis geworfen war (18 f.), läßt Lc unerklärt[97]).

6. Gang zur Richtstätte, Kreuzigung und Begräbnis 23, 26—56. Daß Lc hinter v. 25 wissentlich manches fortläßt, was er bei Mr gelesen und auch ohnedies gewußt hat[98]), zeigt sich schon daran, daß er die Hinwegführung Jesu zur Richtstätte, anstatt sie, wie Mt—Mr und Jo, als selbständige Tatsache zu erzählen, mit den Worten (26) *καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν* nur zur Einführung der Episode von dem unfreiwilligen Kreuzträger Simon von Kyrene verwendet, an welche sich sofort eine zweite ausführlichere anschließt (27—31), die nur Lc aufgenommen hat. Nun zeigt aber die buchstäblich dem Mr entlehnte, dem Namen des Simon beigefügte Angabe *ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ*, welche sonst völlig überflüssig wäre, daß dieser nicht in irgend einer Straße Jerusalems, sondern bei oder kurz vor seinem Eintritt in die Stadt dem Zuge begegnet ist, daß also diese Begegnung nicht alsbald dem von Lc gar nicht erwähnten Aufbruch vom Prätorium des Pilatus, geschweige denn der Begnadigung des Barabbas (25) gefolgt ist. Wie vieles also mag und wird zwischen v. 25 und 26 von Lc übergangen sein! Ferner kann der Leser, der nicht anderweitige Kunde mitbringt, als Subjekt von *ἀπήγαγον αὐτόν* nur die vorher (25. 26) mit zweimaligem *αὐτῶν* bezeichneten Juden

---

zählten Verspottung und Verkleidung durch die Soldaten des Pilatus (Mr 15, 16—19 = Mt 27, 27—30; Jo 19, 2 f.

[97]) Gegen die Echtheit von v. 17, der dies erklären soll, aber doch nur ungenügend erklären würde, sprechen erstens die Zeugen, die ihn nicht haben (ℵ A B K L H Π, Sah, manche Hss von Kop, a), zweitens daß D Ss Sc ihn hinter v. 19 stellten; drittens die Unsicherheit seines Textes. Statt *ἀνάγχην* haben N, Ss Sc, b *συνήθειαν* aus Jo 18, 39 cf Mt 27, 15; zu *ἕνα* + *δέσμιον* Ss S³ mit Obel., c q aus Mr—Mt; außerdem haben D, Θ 038 . . . *κατὰ ἑορτήν* vor, die meisten hinter *ἀπολύειν αὐτοῖς*.

[98]) Abgesehen von dem hieher gehörigen Inhalt von Jo 19, 4—15 übergeht er die Geißelung Jesu auf Befehl des Pil. und die Verspottung durch die römischen Soldaten Mr 15, 15ᵇ 20 = Mt 27, 26ᵇ—31 = Jo 19, 1—3 s. vorhin A 96.

verstehen [99]). Diesen wäre dann die Exekution überlassen worden, was aller glaubwürdigen Überlieferung und Wahrscheinlichkeit widersprechen würde. Lc meint es aber auch nicht so; denn im Verlauf der Kreuzigungsgeschichte führt er ohne jede Vorbereitung die Soldaten (36) und zum Schluß den Centurio (48 *ὁ ἑκατοντάρχης*), also den Befehlshaber einer römischen Truppe und Leiter der Exekution als bekannte Personen ein. Nun darf ja der Geschichtserzähler sogut wie der dramatische Dichter den von ihm redend eingeführten Personen solche determinirte Bezeichnungen von Menschen und Sachen in den Mund legen, die ihnen, aber keineswegs auch schon dem Leser bekannt sind [100]). Der Geschichtserzähler, der sich da, wo er selbst das Wort hat, so ausdrückt, macht einen stilistischen Fehler. Lc hat also hier in dem Streben, durch Fortlassung ihm wohlbekannter Tatsachen in seiner zu Ende eilenden Erzählung Raum für die ihm eigentümlichen Überlieferungen zu gewinnen, einen Beweis seiner Abhängigkeit von der ihm im Mrev vorliegenden Überlieferung gegeben, dabei aber seine eigene Darstellung der wünschenswerten Klarheit beraubt.

Zu der großen Volksmenge, welche die von römischen Soldaten unter Führung eines Centurio zum Richtplatz geführten Verurteilten begleiteten, gehörten auch zahlreiche Frauen, welche Jesum mit Geberden und lautem Weinen beklagten (27). Diese Äußerungen weiblichen und menschlichen Mitgefühls der Töchter Jerusalems, wie Jesus sie anredet [1]), zeigen, wie wenig in der stürmischen Forderung der Kreuzigung Jesu seitens des von den Synedristen aufgehetzten Volkshaufens (18. 21. 23) die wahre Stimmung auch nur der Bevölkerung der Hauptstadt, geschweige des ganzen jüdischen Volkes zu Worte gekommen war. Jesus bedarf keines Mitleids, aber das ungesucht hervorbrechende Mitleid der Jerusalemerinnen rührt ihn und erweckt noch einmal (cf 19, 41—44) sein Mitleid mit Jerusalem und besonders mit den Frauen und Kindern der Stadt in Vergegenwärtigung des nun schon so manchmal von ihm geweissagten Strafgerichts, welches vielleicht mehr als eine der jetzt um ihn weinenden Frauen, sicherlich aber deren Kinder erleben werden (21, 32). Dann wird man (29) in Anbetracht des schrecklichen Schicksals, welches gerade die Kinder bei Eroberung einer Stadt nach erbittertem Kampf zu treffen pflegt [2]), die kinder-

[99]) Cf die vorwiegend an Lc angelehnte, abgesehen von ihren Unklarheiten geschichtswidrige Darstellung des Petrusevangeliums § 1—7. Cf meine Schrift über dasselbe (1893) S. 23—29.

[100]) So läßt Lc (18) die Juden *τὸν Βαραββᾶν* sagen und erklärt daneben (19), was für ein Mensch dieser war, schreibt dagegen, wo er selbst redet (26), *Σίμωνά τινα*.

[1]) Wie fast alles in diesen Sätzen 28—31 der Dichtersprache des AT's entlehnt, 8mal im Hohenlied.

[2]) Cf oben S. 696 A 47 zu 19, 44, dazu etwa die bekannte Erzählung

losen Mütter glücklichpreisen, und (30) auch die von dem erbarmungswürdigen Anblick so grausamer Vorkommnisse nicht ebenso unmittelbar wie die Mütter betroffenen Einwohner werden wünschen, unter einem Bergsturz begraben zu werden [3]), um nicht mitansehen zu müssen, was dann in und an Jerusalem geschehen wird. Da alles, was Jesus den ihn beklagenden Weibern sagt, seinen begründenden Abschluß in dem Satz (31) findet: „Denn wenn man am grünen Holze dies tut, was mag dann am dürren geschehen“!, so kann auch hier ebenso wie in dem ersten Satz (28) nur der Gegensatz zwischen der schmachvollen und grausamen Hinrichtung Jesu und dem noch schrecklicheren und viel beklagenswerteren Lose Jerusalems und seiner Einwohner ausgedrückt sein. In den Augen der mitleidig klagenden Frauen von Jerusalem, wie jener seine Mutter glückpreisenden Galiläerin (11, 27) ist Jesus ein gefeierter Prediger und Wunderarzt, der niemand etwas zu leide getan und vielen geholfen hat, der aber jetzt in der Blüte des jüngeren Mannesalters wie ein gemeiner Verbrecher gekreuzigt werden soll. Dieser Mann glich einem jungen Baum, von dem man sich noch viele Blüten und Früchte versprechen konnte. Die jüdische Obrigkeit dagegen, welche Jesum „durch die Hand gesetzloser“ Heiden ans Kreuz schlagen läßt (AG 2, 23), und die Bevölkerung Jerusalems, soweit sie der Führung von Männern wie Hannas und Kajaphas sich überläßt, gleichen immer mehr dem dürren Holz, womit man den Ofen heizt, d. h. sie reifen dem Gericht entgegen [4]).

Während Lc von der Kreuzigung und dem, was Jesus am Kreuz erlitten und geredet hat, manches, was er bei Mr gelesen hatte, bei Seite läßt, anderes nach seiner Weise im Ausdruck ein wenig ändert [5]), bereichert er die Darstellung um mehrere bedeut-

---

von jener Mirjam, die ihr eigenes Kind schlachtete, welche Jos. bell. VI, 3, 4 mit den Worten schließt: „Die Hungernden eilten dem Tode zu, und glücklich pries man die, welche dies Ziel erreichten, ehe sie so großes Unglück zu sehen und zu hören bekamen“.

[3]) Der ganze v. 30 ist einem verwandten Zusammenhang aus Hosea 10, 8 entnommen (hebr. und LXX *καὶ ἐροῦσιν*, mit umgekehrter Verteilung der Verba auf die Parallelglieder; jedoch im Cod. Alex. der LXX nach Lc geändert). Freier verwertet ist dasselbe Prophetenwort Ap 6, 16 und auf die Zeit vor dem Endgericht angewandt.

[4]) Cf Lc 3, 9; Jer 5, 14 und die ähnlichen Bilder Mal 3, 19; Hb 6, 8.

[5]) Er verschweigt (33) den aram. Namen *Golgotha*, welchem Mt—Mr die Übersetzung *κρανίου τόπος* beifügen, und zeigt durch die Benennung mit *κρανίον* ohne *τόπος*, daß er den Namen, der nicht einen Platz, wo Schädel liegen, sondern einen schädelförmigen Hügel bezeichnet, richtig verstanden hat cf Bd I³, 710 A 79. Statt des mehr semitischen als griechischen *ἔνα ... καὶ ἕνα* schreibt er *ὃν μὲν ... ὃν δέ* (cf 7, 41; 18, 7 *ὁ εἷς ... καὶ ὁ ἕτερος*). Er übergeht, wie Jo, den Mischtrank, welchen zu trinken Jesus verschmäht Mr 15, 23 = Mt 27, 34. Die Anbringung des Titulus an der Spitze des Kreuzes, welche Mt 37 in mißverständlicher Weise ausgedrückt und gestellt hatte

same Tatsachen. Das Erste dieser Art ist das Gebetswort (34), welches Jesus unmittelbar nach der Anheftung ans Kreuz und mit bezug auf die Personen, die dabei tätig waren, gesprochen hat: „Vater, vergib ihnen: denn sie wissen nicht, was sie tun“ [6]). Daß

(s. Bd I³, 711 A 82), erzählt er nicht, sondern sagt ähnlich wie Mr 26 nur, daß sie sich über dem Gekreuzigten befand, stellt dies aber (38) mit *ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ* als eine Erläuterung zu dem Spott der Soldaten (37): „wenn du der König der Juden bist, so rette dich selbst“. Er will damit andeuten, daß die Soldaten, welche den Titel angeheftet hatten, ihn auch gelesen haben und dadurch zu ihrer Verspottung Jesu als *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* veranlaßt worden sind. Dazu würde auch gut passen, was hier in mancherlei Variationen hinzugefügt worden ist: *ἐπιγραφή* (oder *ἡ ἐπιγρ.* C D, *ἡ ἐπιγρ. αὐτῇ* Ol, dieser ohne *ἐπ' αὐτῷ*) *ἐπιγεγραμμένη* (*γεγραμμένη* N Ol *Γ Δ Λ*, *Θ* 038, *Π* . . .) *ἐπ' αὐτῷ* (hier *γέγρ.* C* Ferr . . .) *γράμματα Ἑλληνικοῖς καὶ Ῥωμαϊκοῖς καὶ Ἑβραϊκοῖς*. So auch noch ℵ* (aber ohne *γεγραμμένη*) Q R Z . . ., S¹ (*ἑλληνιστὶ καὶ ῥωμαϊστὶ καὶ ἑβραϊστὶ* cf Jo 19, 20) S³, fast alle Lat von b e — Vulg. Dagegen Ss Sc „und sie setzten auf sein Haupt eine Dornenkrone (dies auch D) und es war (auch + Sc) eine Tafel geschrieben und über ihn gesetzt“. Von den drei Sprachen haben nichts ℵ^c B C* L, a, Ss Sc, Sah Kop. Das Zusammentreffen des Lc mit Jo 19, 20 brauchte die Zusätze nicht zu verdächtigen, und dem Zusammenhang, in welchen Lc die Angabe über den Titulus gestellt hat, würden sie gut entsprechen; denn die Abfassung des Titulus nicht nur in hebr. Sprache, die Jo vorangestellt hat, sondern auch in griech. und röm. Sprache und Schrift, würde es erklären, daß die Soldaten ihn lesen konnten. Aber abgesehen von der Mannigfaltigkeit und dem Alter der Zeugen, welche die Zusätze nicht anerkennen, wozu auch ℵ* wegen Mangels des unerläßlichen *γεγραμμένη* gerechnet werden kann, wäre nicht zu erklären, warum man sie ausgestoßen haben sollte. Dazu kommt die äußerst bunte Überlieferung des Textes der fraglichen Zitate.

[6]) v. 34ᵃ *ὁ δὲ Ἰησοῦς — ποιοῦσιν* om ℵ^a B D* Ol, *Θ* 038, a b d, Ss, Sah, Hss von Kop. Cyr hom. 153 zu Lc (Smith p. 718). Zu den Zeugen für diesen, in keinem anderen kanonischen Ev, sei es auch nur als Variante zu findenden Satz: ℵ* A C L N . . , vielen Lat (c b ff² l r aur Vulg), allen Syrern außer Ss (Sd Sc S¹·³ Sh) gehören älteste Schriftsteller: Tatian als Vf von Sd; Iren. III, 18, 5; Hippol c. Judaeos 3 (der in Ps 69 redende Christus spricht: *ἔλεγον „πάτερ, ἄφες αὐτοῖς“ τοῖς ἔθνεσιν*); Orig. hom. 2, 1 in Levit.; Clem. Rom. hom. 11, 20. Im Gegensatz zu der Einsicht Hippolyts, daß dieses Gebet den Heiden gelte, schreibt die syr Didaskalia an einer Stelle, wo der spätere Bearbeiter (Const. apost. II, 16) wörtlich Lc 23, 34ᵃ citirt: „Denn für Sünder hat unser Erlöser den Vater gebeten, wie im Ev geschrieben ist: ‚Meine Brüder (v. l. mein Vater) wissen weder was sie tun, noch was sie reden; aber wenn es geschehen kann, vergib ihnen‘“ (Ausg. von Funk p. 60). Für seine ihn steinigenden Volksgenossen hat Jakobus, der Bruder Jesu, nach Hegesippus bei Eus. h. e. II, 23, 16 wörtlich ebenso wie nach Lc Jesus gebetet, nur die Anrede ändernd in *παρουσαλῶ, κύριε θεὲ πάτερ*. Hieronymus (ep. 120, 8, 9 ed. Hilberg p. 492, 5) führt neben dem Weinen Jesu Lc 19, 41 auch Lc 23, 34ᵃ als Beweis der Liebe Jesu zu Jerusalem an und fügt hinzu: *itaque impetravit quod petierat multaque statim de Judaeis milia crediderunt.* Haimo von Auxerre (Migne 116 col 994 cf Riggenbach, Histor. Stud. zum Hebräerbr. I, 87) meint zu wissen, woher Hieron dies geschöpft hat, indem er zu Jes 53, 12 nach Anführung von Lc 23, 34 schreibt: *Sicut enim in evangelio Nazaraenorum habetur, ad hanc vocem domini multa milia Judaeorum astantium circa crucem crediderunt* — Daß Lc dies Gebet Jesu unbedenklich hätte mitteilen können, auch wenn es sich auf die Juden

diese Fürbitte den mit der Exekution betrauten römischen Soldaten galt und gesprochen wurde, während sie ihren Auftrag an Jesus ausführten oder unmittelbar nachdem sie dies getan hatten, wird auch dadurch bestätigt, daß und wie Lc hieran die Verlosung der Kleider Jesu anschließt [7]). Denn die Verteilung der Kleidung des Hingerichteten stand niemand anders zu als den Leuten, welche als Henker gedient hatten, und ging naturgemäß vor sich, sowie sie an der Person getan hatten, was ihnen befohlen war. Nachdem Lc noch hinzugefügt hat, daß das Volk, den v. 33—34 erzählten Vorgängen zuschauend, dabei gestanden habe [8]), erwähnt er zuerst (35), wie die anwesenden Mitglieder des Synedriums, sodann (36—38) die Soldaten und endlich (39—43) die Mitgekreuzigten sich zu dem am Kreuz hängenden Jesus verhalten haben. Bei so schematischer Sachordnung läßt sich dieser Erzählung nichts über die Zeitfolge des Einzelnen entnehmen. Am kürzesten berichtet Lc über die Verhöhnung durch die Synedristen. An seine vom Volk so hoch gepriesenen Heilungstaten (19, 37) und an sein eigenes vor versammeltem Synedrium abgelegtes Bekenntnis (22, 67—70) anknüpfend, sprechen sie: „Andere hat er gerettet, rette er sich selbst, wenn er der Christus Gottes, der Erkorene ist“ [9]). Von den Soldaten, die nun (36) zum ersten Mal

---

überhaupt oder das Synedrium bezöge, zeigt AG 3, 17 und das Gebet des sterbenden Stephanus AG 7, 60. Diese Parallele ist so auffallend, daß Ambros. in Luc. p. 479, 17; 498, 4 die Worte des Stephanus geradezu dem Gekreuzigten in den Mund legt, während er doch p. 213, 4 das Gebet Jesu genau nach Lc 23, 34 citirt. Aber die falsche Beziehung des Gebetes auf die Juden scheint doch viel dazu beigetragen zu haben, das herrliche Wort manchem verdächtig zu machen. Cf die weitläufige Erörterung Ischodads syr. p. 88—93; auch die kürzere des Ambrosiaster quaest. 67. 68. Nach Hilarius de trin. I, 32 gehörte die Stelle zu den von den Ketzern d. h. den Arianern mißdeuteten.

[7]) Auch hier (cf v. 26) erzählt Lc nicht wie Mt—Mr und am ausführlichsten Jo 19, 23 f. die Kleiderverteilung, sondern sagt nur, daß bei der in solchem Fall üblichen Kleiderverteilung diesmal das Los angewandt wurde (statt *διαμεριζομενοι . . . εβαλον* hat nur D *διεμεριζοντο . . . βαλοντες*, letzteres auch Θ038, also Mischlesart); um so mehr möchte man sich wundern, daß Lc zu der von ihm so bedeutsam hervorgehobenen Anwendung des Loses nicht wie Jo 19, 24 die Weissagung aus Ps 22, 19 citirt. Aber er eilt zum Ende.

[8]) Ganz übergeht Lc die aus der Volksmenge kommenden Erinnerungen an das Wort vom Tempelabbrechen Mr 15, 29 f. = Mt 27, 39 f. s. oben S. 692 f. zu 22, 67.

[9]) Die LA *οὗτός ἐστιν ὁ Χρ. τοῦ θεοῦ* (cf 2, 26; 9, 20; AG 4, 26) *ὁ ἐκλεκτός* (cf *ὁ ἐκλελεγμένος* 9, 35) entspricht dem Sprachgebrauch des Lc. Das *υἱός* statt *οὗτος* in B ist ein unerträglicher Schreibfehler; das *υἱός* statt *Χριστός* (Ferr. Sah. auch D, der das Ganze nach v. 70 in Anrede an Jesus verwandelt und dahinter noch nach v. 67 *εἰ Χριστὸς εἶ* bietet, ähnlich S^3 in umgekehrter Ordnung) entstand leicht aus der Erwägung, daß die Synedristen nach v. 67—70 Jesus nicht als Pseudomessias, sondern wegen seiner angeblichen Gottessohnschaft verurteilt hatten. Die Über-

als solche benannt werden, um sie deutlich von der jüdischen Volksmenge und ihrer Obrigkeit (35) abzusondern, wird berichtet, daß sie näher an das Kreuz Jesu herantraten, um ihm Essig zu trinken zu geben [10]), und daß sie sagten: „Wenn du der König der Juden bist, rette dich selbst“, eine Form der Verspottung, welche Lc durch Mitteilung der über dem Haupt des Gekreuzigten befestigten Inschrift erläutert (s. vorhin A 5). Wann dies geschehen sei, läßt sich, wie gesagt, dem Bericht des Lc nicht entnehmen: er widerspricht also nicht der Angabe, daß es erst um die 9. Stunde des Tages, 3 Uhr Nachmittags und kurz vor dem Verscheiden Jesu geschehen sei [11]).

Ebenso zeitlich unbestimmt läßt Lc (39—43), was er von dem Verhalten der beiden Mitgekreuzigten gegen Jesus zu sagen hat. Während Mr (32 = Mt 44) in aller Kürze ungenau berichtet hatte, daß beide Missetäter Jesum geschmäht haben, erzählt Lc nach selbständiger Kunde, daß nur der Eine von ihnen ihn verlästerte, und faßt dieses, wie das Imperf. ἐβλασφήμει andeutet, eine Weile andauernde Lästern in die bitteren Worte: „Bist du nicht der Messias? so rette dich selbst und uns“ [12]). Diesen

---

setzungen sind zum Teil keine deutlichen Zeugen in bezug auf οὗτος, welches Ss Sc S¹ nicht so genau wie S³ wiedergeben, und die Stellung von ἐκλεκτός.

[10]) Daß Jesus von dem Essig wirklich getrunken hat (cf Mt 48 = Mr 36 = Jo 19, 29f.), brauchte um so weniger eigens gesagt zu werden, als dies durch προσφέρειν (dasselbe Verb bei Jo), entsprechend dem med. προσφέρεσθαι im Sinn von „Speise oder Trank zu sich nehmen“, genügend ausgedrückt ist. Daß die Soldaten es waren, welche ihm den durststillenden Trunk reichten, hat nur Lc ausdrücklich gesagt, aber wenigstens Jo, der von anderen Personen unter dem Kreuz außer den Soldaten und vier Frauen überhaupt nichts sagt, jedenfalls gemeint cf Bd IV³, 658 A 5. Über den von Lc nicht erwähnten (s. vorhin A 5), betäubenden Trank, den Jesus mehrere Stunden vorher verschmäht hatte s. Bd I³, 711.

[11]) Cf Mt 46—50; Mr 34—37; Jo 19, 28—30. Lc übergeht ebenso wie Jo den von Mt—Mr in aramäischer Sprache aufbewahrten Gebetsruf aus Ps 22, 2 und infolge dessen auch die Mißdeutung desselben (Mt 47 = Mr 36ᵃ), auf welchen sich der nur von Mr (36ᵇ) berichtete Spott des Mannes, der den Essig darreichte, bezog. Auch dieser kann ein Soldat gewesen sein, welcher von den anwesenden Juden gehört hatte, daß Jesus den alten Propheten Elias zu Hilfe gerufen habe. Da Lc ebensowenig wie Jo sagt, was doch selbstverständlich ist, daß nur ein Soldat den mit Essig gefüllten Schwamm zum Munde Jesu emporgereicht hat, sondern alles in v. 36 f. der Mehrheit der Soldaten zuschreibt, kann sehr wohl der Eine dies, der Andere jenes gesagt haben. Die Plurale προσφέροντες (cf Bd IV³, 658 A 5) und wahrscheinlich auch λέγοντες ist auch ἐνεπαίξαν, vollends wenn man das weiter verbreitete ἐνεπαίζον als ursprünglich ansieht, zeugmatisch zu verstehen, und nicht zu folgern, daß die Tränkung mit Essig, statt eine Labung für Jesus, ebenso wie die begleitenden Worte eine Verhöhnung Jesu bedeutete.

[12]) So ℵ B C* L, a b ff² r, Sah Kop. Diese Worte om. D d e; A und die große Masse der Hss (auch Ol, Θ038), S¹ S³, c f g Vulg schrieben εἰ statt

Spötter weist sein auf der anderen Seite Jesu gekreuzigter Genosse (40), wenn anders das meistbezeugte und befremdliche *οὐδέ* echt ist[13]), zunächst mit der Frage der Verwunderung zurück: „Nicht einmal Furcht hast du vor Gott, da du (doch) in demselben Strafgericht (wie der von dir verhöhnte Leidensgenosse) dich befindest“? Sofort aber (41) schließt der so Redende in das hierin enthaltene Urteil über das bisherige Leben seines Genossen (41) sich selbst mit ein[14]) und bekennt zugleich, daß Jesus nichts Ungehöriges getan habe, als dessen gerechte Strafe man sein äußerlich gleiches Leiden ansehen könnte. Hierauf (42) wendet er sich an Jesus, diesen mit Namen anrufend[15]), mit der Bitte: „Gedenke meiner, wenn du in deinem Königtum[16]) kommst“. Er ist also nicht nur zur Erkenntnis seiner Strafwürdigkeit vor Gott wie vor Menschen und der Unschuld Jesu, sondern auch zu dem Glauben gekommen, daß dieser unschuldig Leidende trotz seines schmachvollen Todes der sei, als den er sich selbst bezeugt hat, und daß er noch einmal kommen, sich als König darstellen und ein Reich herstellen werde, in welchem die bußfertigen und an ihn glaubenden Sünder Gnade bei Gott finden werden. Während sein Blick auf diese, wer weiß wie ferne, Zukunft gerichtet ist, verweist ihn Jesus auf die allernächste Zukunft, indem er, seines eigenen Sieges über den Tod gewiß, ihn zum Teilhaber an diesem Siege erhebt mit den Worten (43): „Fürwahr, dir sage ich[17]), heute wirst du mit mir

οὐχί und verwischten die absichtliche Abweichung von den Spottreden in v. 35. 37. Ss (s. die Ausg. von 1910) gibt *ὁ σωτὴρ* st. *ὁ Χριστός* und *σήμερον* hinter *σεαυτόν*.

[13]) D *ὅτι οὐ*, ℵ* G *οὐ*. Das *οὐδέ* kann seinen Ton weder auf Gott im Gegensatz zu den Menschen (cf 18, 4) noch auf *σύ* werfen. Den Gegensatz bildet die Liebe zu Gott, welche sich in tätiger Nächstenliebe äußern würde cf v. 10, 27; 11, 42, statt in einem Leben, wie es diese Räuber geführt haben. Nahe lag es, den Singular *εἰ* dem Plural in v. 41 zu assimiliren, was in verschiedener Weise geschehen ist s. Tschd.

[14]) Zu *ἄτοπος* im rechtlichen und sittlichen Sinn wie hier und AG 25, 5 s. die klass. Beispiele bei Wettstein, im physischen Sinn wie AG 28, 6 s. Hobart 289.

[15]) Ist von dem nur ganz vereinzelt (D) bezeugten *καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ* statt *καὶ ἔλεγεν* abzusehen, so ist eine Anrede kaum entbehrlich. Als solche aber ist *κύριε* zwar sehr verbreitet, aber schon durch seine schwankende Stellung teils vor (Q c e ff², Ss Sc) teils hinter *μνήσθ. μου* (A u. die meisten, b q r, S¹ S³) verdächtig. Das schlichte *Ἰησοῦ* ohne Artikel, also sicherlich als Vokativ gemeint (ℵ* B C* L, Sah Kop), reizte, wie die Korrektoren von ℵ C zeigen, zur Änderung, die am einfachsten und häufigsten durch Vorsetzung von *τῷ* geschah, dann aber auch meist ein *κύριε* nach sich zog (*τῷ Ἰησοῦ* ohne folgendes *κύριε* z. B. Ol Ss Sc, a).

[16]) Das gutbezeugte *ἐν τῇ βασιλείᾳ* (ℵ A . . . 𝔊038, Ol, a b q . . .) konnte hinter *ὅταν ἔλθῃς* befremden (cf sonst nur noch Mt 16, 28 = *ἐν τῇ δόξῃ* Lc 9,26) und wurde leicht in *εἰς τὴν βασιλείαν* geändert (B L, e ff² Vulg), veranlaßte wohl auch die Tilgung von *ὅταν ἔλθῃς* (Q Ol . . ., auch D, der aber ganz singulär *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου*).

[17]) Die unter den hunderten von Fällen der gleichen Wortverbindung

im Paradiese sein". Die Anstöße, welche man an diesem Ausspruch und insbesondere an dem σήμερον darin schon in früher Zeit genommen hat, sind nur geeignet, jeden Zweifel an der Echtheit des ganzen Ausspruchs und insbesondere des σήμερον zu beseitigen und die Richtigkeit der in vorstehender Übersetzung wiedergegebenen Interpunktion zu beweisen [18]). Jesus redet zum Schächer von dem

---

nur äußerst seltene Voranstellung des Dativs vor λέγω (B C* Ol arm? cf Lc 6, 27; 7, 14; 16, 9) entbehrt nicht des gegensätzlichen Nachdrucks: dir im Unterschied von dem Dritten der zusammen Gekreuzigten.

[18]) Ohne kritische Bedeutung ist die Tatsache, daß Mn nach Epiph. schol. 72 σήμερον — παραδείσῳ ausgestoßen hat (GK II, 492). Selbstverständlich hat Epiph. nur die für ihn wichtigsten Worte hervorgehoben. Mn muß auch die ohne das Folgende als Antwort Jesu sinnlosen Worte ἀμὴν σοί λέγω und ebenso (42) die Bitte des Schächers, die doch nicht ohne Antwort bleiben konnte, gestrichen haben, wahrscheinlich aber die ganze Episode 39—43, wie er in der Leidensgeschichte des Lc 22, 16—18. 35—38. 49—51 gestrichen hat. Der stärkste Beweis dafür, daß der heute vorliegende gänzliche Mangel an Hss des Originals und der Versionen, welchen v. 43 oder das Wort σήμερον fehlt, schon am Anfang des 3. Jahrhunderts ebenso vorhanden war, ist was Orig. Tom. 32, 32 in Jo (Preuschen p. 479) berichtet: „So sehr hat das Wort (σήμ. — παραδ. τοῦ θεοῦ) als unerträglich (mit Mt 12, 40) gewisse Leute beunruhigt, daß sie zu vermuten wagten, es sei das Wort ‚Heute wirst du mit mir im Paradiese Gottes sein' von seiten gewisser leichtfertiger Leute dem Evangelium zugesetzt". Bedeutungslos ist auch, daß einige Schriftsteller gelegentlich v. 43 ohne „heute" anführen oder darauf anspielen z. B. Ambrosiaster quaest. 47, 4; Afraat hom. 22 p. 437; derselbe citirt aber hom. 14 p. 266 mit „heute"; Ephr. zum Diat. p. 244 f. dreimal ohne „heute", worauf derselbe doch in der Auslegung das größte Gewicht legt. Eine besondere Gewähr für die Echtheit dieses Wortes leisten die teilweise verzweifelten Versuche, den Anstoß, den doch nur dieses eine Wort verursachte, durch Auslegung oder durch Interpunktion zu beseitigen. Makarius von Magnesia um 400 (Apocrit. III, 14 ed. Blondell p. 91) eifert gegen die, welche infolge ihres Unglaubens an die Fähigkeit Christi, ins Paradies zu dringen, hinter σήμερον interpungiren. Etwas später erwähnt der Jerusalemer Hesychius (quaest. ev. 49 Migne 93 col. 1432 f.) dieselbe, von manchen vorgeschlagene Interpunktion, tadelt sie nicht geradezu, glaubt sich aber auch ohne sie helfen zu können. Cf Severus Ant. (?) bei Cramer Cat. p. 169; auch noch Barsalibi (nach griech. Quelle s. Burkitt, Ev. dameph. II, 304). Von Einfluß auf die kirchliche Auslegung und die Überlieferung des Textes ist dieser Versuch, durch eine künstliche Interpunktion eine von den Meisten empfundene Schwierigkeit zu beseitigen, nicht geworden. Einzelne Hss haben sie geradezu ausgeschlossen, z. B. D durch ein vor σήμερον eingeschobenes θάρσει (cf Cyrill. Hieros. cat. in seiner prachtvollen Paraphrase der Geschichte Cat. XIII, 30 f. abwechselnd θάρσει, θάρσησον), L ὅτι, b *quia*, ebenso Sah Kop, Ss S¹ S² Sh, Ischodad syr. p 94, 16. Die einzigen Ausnahmen bilden 1) einige Texte der Pilatusakten (Ev. apocr. ed ² Tischend. p. 309. 331; nicht so die wahrscheinlich ältere Recension p. 248 cf p. 362 mit *quia* vor *hodie*, auch die in dieser Beziehung formell mehrdeutige Form p. 405, die aber nach p. 406 und der ganzen Sachlage die Verbindung von *hodie* mit dem folgenden fordert; ebenso die armenische Version ed. Conybeare, Stud. bibl et eccl. Oxon. IV, 104), 2) Sc und eine der 2 Hss von Afraat hom. 14 p. 266, welche das dem recitativen ὅτι entsprechende ܕ hinter „heute" stellen, während die anderen mit allen übrigen Syrern (s. vorhin) übereinstimmend es vor „heute" stellt.

Zustand, in welchen die Seelen der an ihn Gläubigen durch ihr Sterben eingehen, nicht so, wie die Lehrer seiner Gemeinde auf grund seiner Auferstehung und Erhöhung davon reden [19]), und konnte nach Lage der Dinge nicht so davon reden, da er selbst zunächst den Todeszustand vor sich hatte, der erst durch seine Auferstehung sein Ende fand. Wie er 16, 22 ff. das selige Loos der aus dem Leben geschiedenen Frommen als ein Ruhen im Schoße Abrahams vorstellt, ohne dies zu verwechseln mit der im zukünftigen Reich des Messias den Frommen zu teil werdenden Tischgemeinschaft mit den Patriarchen (13, 25—29), so spricht er hier nach der Weise der Rabbinen seiner Zeit [20]) von dem Zu-

Dieser Mangel an achtungswerten Zeugen für die Verbindung von *σήμερον* mit *λέγω* wiegt um so schwerer, weil nach Chrysostomus (hom. VII, 4 in Gen., Montf. IV, 680 f.) die Manichäer unter Voraussetzung der Verbindung des „heute" mit dem Folgenden aus dieser Stelle folgerten: Da Paradies ein populärer Ausdruck für Reich Gottes sei, so beweise das *σήμερον*, daß Jesus gar keine Auferstehung des Leibes am Ende des Weltlaufs geweissagt habe und eine solche überhaupt überflüssig sei. — In einer mir zugesandten Schrift (ohne Titelblatt, Jahr und Druckort, unterschrieben „Basel April 1910. L. Reinhardt"), welche die Echtheit des Ausspruchs und besonders des *σήμερον* verdächtigt und gleichzeitig die Interpunktion hinter *σήμερον* verteidigt, wird neben anderen befremdlichen Behauptungen S. 2. 6. 10 Gewicht auf Stellen wie Deut 8, 19; 15, 15; 30, 15 f. gelegt, an welchen *σήμερον* mit voranstehendem *ἐντέλλομαι, διαμαρτύρομαι* u. dgl. verbunden ist, als ob die grammatische Zulässigkeit solcher Stellung von *σήμερον* irgend fraglich sein könnte, oder als ob der darin liegende angebliche Hebraismus (cf dagegen z. B. Epict. I, 14, 21; III, 23, 23; zweimal abwechselnd beiderlei Stellung IV, 12, 20 f.) ein Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Interpunktion wäre. Die Gründe gegen diese Interpunktion sind nicht grammatischer, sondern stilistischer Natur, und die sachlichen Gründe, welche sie hervorgerufen und ihr bis heute Anhänger verschafft haben, beruhen auf Mißverständnis des *ἐν τῷ παραδείσῳ* s. oben im Text.

[19]) 2 Kr 4, 16—5, 10; Phl 1, 20—23; 1 Th 5, 10; Rm 14, 8; Ap 14, 13 cf die Worte Jesu Jo 11, 25 f.; 13, 36—14, 2 und das Wort des sterbenden Stephanus AG 7, 59 s. auch A 20 a. E.

[20]) Cf das berühmte Wort, das Jochanan ben Zakkai auf seinem Sterbebett zu seinen Schülern sprach, um sein Weinen zu erklären: „Zwei Wege sind vor mir, der eine zum Garten Eden, der andere zum Gehinnom, und ich weiß nicht, auf welchen sie (die Engel? oder „man") mich führen". Derselbe hat aber, wie es scheint, in der Sterbestunde seinen Blick auch auf den Messias, den Hiskia der Zukunft gerichtet s. Schlatter in seiner Monographie über ihn S. 72 f. cf S. 20. 46. Eine reiche Stellensammlung gibt Hamburger, Realenc. II, 892 ff. In wieweit die von Paradies, Geenna u. dgl. Redenden die unvermeidliche Darstellung der Zustände der abgeschiedenen Seelen durch Raumvorstellungen grobsinnlich oder als zur Veranschaulichung dienende Bilder verstanden, ist im einzelnen Fall schwer zu sagen, aber auch eine Frage von recht untergeordneter Bedeutung. Den Gegensatz zum Paradies bildet auch nach Jesus die *γέεννα* (Lc 12, 5), was nicht mit dem *ᾅδης* dem Totenreich überhaupt (Lc 16, 23; AG 2, 27. 31; Ap 1, 18; 20, 13), sondern mit dem *τόπος τῆς βασάνου* (Lc 16, 28 cf 24—26) identisch ist. Den durch die Auferstehung und Erhöhung Jesu eingetretenen tatsächlichen Veränderungen entspricht es, daß *παράδεισος* von den Christen

stand, in welchen die Seelen der Frommen im Augenblick des Sterbens eintreten, als einem Weilen im Paradiese, dem *Gan-Eden* (Gen 2, 8 ff.), ohne damit diejenige Seligkeit und Herrlichkeit vorwegzunehmen, welche erst im zukünftigen Gottesreich der vom Tode auferstandenen Frommen wartet [21]). Jesus weiß, daß er auch im Tode und vor seiner Auferstehung in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott bleiben und, von aller Mühsal des Erdenlebens und aller Qual des Leidens befreit, diese Gemeinschaft mit Gott als Seligkeit genießen wird, daß also für ihn das Totenreich das Paradies sein wird. Der Schächer aber, der nicht nur sein qualvolles Leiden mit ihm teilt, sondern auch in demütiger Reue seine Schuld und Jesu Unschuld bezeugt und zu ihm als dem zukünftigen König sich hoffend und bittend bekennt, soll auch die Seligkeit mit ihm teilen, in welche Jesus durch sein Sterben versetzt wird. Also nicht erst am Ende der Tage, sondern binnen weniger Stunden, h e u t e noch [22]) soll er mit Jesus im Paradiese sein.

Auf diese ihm eigentümliche Episode läßt Lc (44—50), wiederum in teilweise wörtlichem Anschluß [23]) an Mr 15, 33—41, einiges fortlassend [24]), weniges zusetzend, anderes kürzend und weniges ändernd, eine kurze Erzählung folgen von dem Verscheiden Jesu und den dasselbe begleitenden auffälligen Naturereignissen und nachfolgenden Zeugnissen anwesender Menschen. Als erste bedeutsame Naturerscheinung nennt Lc (44) wie Mr—Mt eine von der 6. bis zur 9. Tagesstunde andauernde, über das ganze Land hin sich verbreitende Finsternis, fügt aber seinerseits noch hinzu entweder (LA I) *τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος* [25]) oder nach der weiter verbreiteten

---

2 Kr 12, 4; Ap 2, 7 beidemale mit dem Zusatz *τοῦ θεοῦ*, das Orig. mehrmals auch zu Lc 23, 43 zusetzt; e f l r *patris*) als im Himmel befindlich, wo Christus bei Gott ist, vorgestellt wurde und wird.

[21]) Cf Lc 12, 31—48; 13, 29; 14, 14. 15. 24; 20, 34—39; 22, 29 f.

[22]) Zu dem betont vorangestellten *σήμερον* cf Lc 4, 21; 19, 5 (zur Begründung des *σήμερον*); 19, 9; Hb 3, 7—4, 7. Sehr vergleichbar ist Jo 11, 23—26 u. 40. Wo Jesus ist, da ist das dem Tod überlegene Leben vorhanden, und wer mit ihm ist und an ihn glaubt, der bekommt die durch ihn sich offenbarende Herrlichkeit Gottes zu sehn, bleibt am Leben, auch wenn er stirbt, und befindet sich im Paradies, gleichviel ob er im Totenreich unter der Erde oder im Himmel über der Erde ist.

[23]) Z. B. Lc 44 = Mr 33 *σκότος — ἐπάνω γ.* — Lc 45 = Mr 38 *καὶ ἐσχίσθη* (oder *ἐσχ. δὲ*) — *ναοῦ*. — Lc 46 (*φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ . . . ἐξέπνευσεν*) = Mr. 37. — Lc 47 (*ἰδὼν δὲ ὁ κατὰ . . . ὅτι . . ὁ ἄνθρωπος οὗτος . . .*) = Mr 39.

[24]) Lc läßt den Gebetsruf aus Ps 22, 2 fort, weil er die daran sich anschließende Tränkung mit Essig bereits v. 36 vorweggenommen hat s. oben S. 700 A 11

[25]) LA I haben ℵ B C* (?) L Ol, Sah Kop (diese Übersetzer, wie es scheint, *ἐκλιπόντος* [so auch B], aber zum Folgenden gezogen), S³ (s. unter LA II), Orig. c. Cels. II, 33 u. 35, am nachdrücklichsten in Cant. 1, 7 (Delarue III, 56). In einem seiner reifsten und spätesten Werke, dem Komm. zu Mt, aller-

LA II *καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος*. LA I scheint ein Versuch zu physikalischer Erklärung der Verfinsterung durch den Eintritt einer Sonnenfinsternis darzustellen. Aber gerade wenn dies die Absicht war, sollte man erwarten, daß diese Bemerkung entweder vor v. 44 oder mit einem *γάρ* oder *ὅτι* hinter v. 44 angebracht worden wäre. Nimmt man die örtlich sehr eingeschränkte Bezeugung für diese LA hinzu, so erscheint doch LA II die ursprüngliche zu sein. Nicht die andauernde Dunkelheit wird durch eine Verfinsterung der Sonne erklärt, sondern als eine Folge jener Finsternis wird besonders noch das hervorgehoben, daß auch die Sonne, welche etwa im Lauf der drei Stunden je und dann durch dunkles Gewölke hindurchbrach oder beständig durch die dunsterfüllte Atmosphäre sichtbar war, als eine strahlenlose Scheibe erschien. Hieneben stellt Lc (45) als einen weiteren die Bedeutung der Todesstunde Jesu veranschaulichenden Vorgang in der umgebenden Körperwelt das Zerreißen des Tempelvorhangs [26]), um dann erst (46) das Verscheiden Jesu zu berichten. Daß dies mit einem lauten Ruf geschehen sei, hatten schon Mr—Mt gesagt; erst Lc

---

dings in dem nur in der alten lat. Version erhaltenen Teil (Delarue III, 922 ff.), gibt er nur an, daß in einigen Exemplaren des Lc *sole deficiente* sich finde, hält aber LA II für die richtige, polemisirt gegen Leute, welche auf grund der LA I behaupten, es handele sich um eine gewöhnliche Sonnenfinsternis, die aber damals unmöglich gewesen, weil zur Zeit des Passas stets Vollmond sei. Gegen letzteres hat Orig. nichts einzuwenden, urteilt aber, daß LA I entweder von einem wohlmeinenden, aber törichten Menschen zu mehrerer Deutlichkeit erfunden sei, oder, was ihm wahrscheinlicher ist, von einem böswilligen Christenfeind, der die Evangelisten dadurch lächerlich machen wollte. Der deutliche Anklang an die von Orig. angeführten *calumniatores (dicunt, sicut solet fieri in solis defectione, sic facta est tunc defectio solis)* in den Acta Pilati (Evv. apocr. ed.[2] Tschd. p. 249: die Juden sagen *ἔκλειψις ἡλίου γέγονεν κατὰ τὸ εἰωθός* cf p. 310 samt den krit. Noten zu beiden Stellen) beweist, daß ein literarischer Zusammenhang zwischen Orig. und irgend einer Gestalt der Acta Pilati besteht. — Die Hauptzeugen für LA II sind, wenn man absieht von der Anknüpfung durch *καί* oder *δέ* oder keins von beiden: A D Q R W X *Γ Δ*, Θ038, *ψ* . . .; die alten Syrer (Sd Ss Sc, S[1], auch Sh, der vorher om. *καὶ σκότος—ἐνάτης* und in einer Hs von dreien hinter *ὁ ἥλιος* eine Interpolation aus Mt 24, 29 +27, 51 f. In der Hauptsache auch S[3] im Text, aber mit der Konstruktion von LA I *τοῦ ἡλίου σκοτισθέντος*, dazu am Rand *ἐκλιπόντος*), ferner alle Lat von a b e—Vulg., August. cons. III, 17; ebenso, wie es scheint, auch schon Mn nach Tert. IV. 42 p. 562, 12. — Ob die schon von Orig. c. Cels. II, 33 herangezogene Stelle des Heiden Phlegon um 130 irgend etwas mit der ev Geschichte zu tun hat, kann hier nicht im Vorbeigehen erörtert werden.

[26]) Die Absicht des Lc, die gleichartigen Vorgänge zusammenzustellen, erklärt seine Abweichung von Mr, welcher das Hinscheiden Jesu vor das Zerreißen des Tempelvorhangs stellt. — Wer sich zu v. 45 in der textkritischen Hauptfrage von ℵ B C* L lossagt (s. A 25), wird es auch in bezug auf die Satzverbindungen tun müssen, also lesen (44) *ἦν δέ* (ohne *ἤδη*) . . ., (45) *καὶ ἐσκοτίσθη . . . καὶ ἐσχίσθη* . . . (46) *καὶ φωνήσας . . . καὶ τοῦτο* (oder *ταῦτα*) *εἰπών* . . . —

hat die Worte berichtet, welche Jesus so laut gerufen hat. Es ist nicht der letzte Seufzer eines Verschmachtenden, womit dieses Leben endigt, sondern ein weithin hörbarer, von einem Rest leiblicher Kraft und zugleich von vollem Bewußtsein des Sterbenden zeugender Gebetsruf: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist". Abgesehen von der Anrede an Gott als seinen Vater entnimmt Jesus dieses sein letztes, vor seiner Auferstehung von Menschen vernommenes Wort, ebenso wie das vierte der sieben vom Kreuz herab gesprochenen Worte[27]), einem atl Gebetslied[28]). Während der Psalmist mitten aus großer Bedrängnis und beständiger Lebensgefahr heraus sein Leben für die fernere Zukunft in die starke, schützende Hand Gottes[29]) im Gegensatz zu den Händen der ihn bedrohenden Feinde (Ps 31, 9. 16) vertrauensvoll legt, um mit dem Tode verschont zu bleiben, begleitet Jesus seine in diesem Augenblick wirklich stattfindende Hingabe des Lebens mit dem zuversichtlichen Ausdruck des unerschütterlichen Glaubens, daß er es alsbald wieder an sich nehmen werde (cf Jo 10, 17 f.). Die durch dieses *παρατίθεμαι* ausgedrückte Vorstellung ist nicht die, daß die vom Leibe sich lösende Seele Jesu jetzt zum Vater gehe, sondern daß er den ihm vom Vater gegebenen, sein leibliches Leben bedingenden Geist bei Gott hinterlege, wo er sicher und wohl aufbewahrt wird bis zu der nicht fernen Stunde, in welcher er ihn aus Gottes Hand wieder empfängt. Das von Kraft und Zuversicht zeugende Sterben Jesu — denn nur auf dieses, nicht etwa auch auf v. 45, also auch nicht auf v. 44 kann sich *τὸ γενόμενον* (47) beziehen — macht auf den die Hinrichtung leitenden Centurio einen so tiefen Eindruck, daß er in die Worte ausbricht: „Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Gerechter"[30]). Wenn Lc bei Mr

[27]) Die glaubwürdigste Ordnung derselben ist: 1) Lc 23, 34, 2) Lc 23, 43, 3) Jo 19, 26, 4) Mr 15, 34 = Mt 27, 46, 5) Jo 19, 28, 6) Jo 19, 30, 7) Lc 23, 46. Daß der laute Ruf, welcher nach Mr 15, 37 = Mt 27, 50 nicht in einem bedeutungslosen Aufschrei, sondern ebenso wie der vorher Mt 15, 34 = Mt 27, 46 erwähnte laute Ruf in einem weithin vernehmlichen Sprechen menschlicher Worte bestanden hat, versteht sich von selbst. Lc, welcher das von Mr 15, 37. 39 ihm dargebotene *ἐξέπνευσεν* zur Bezeichnung des letzten Atemzuges sich aneignet, kommt mit seiner Wiedergabe des letzten Wortes Jesu dem Ausdruck Jo 19, 30 *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα* sehr nahe cf Mt 27, 50 *ἀφῆκεν τὸ π.*

[28]) Ps 31, 6. Das dem hebr. Text entsprechend *παραθήσομαι* der LXX ist auch in Lc v. 46 eingedrungen (E G H . . .) anstatt des viel besser bezeugten und hier allein angemessenen *παρατίθεμαι* (D K *παραθήσω*), wie umgekehrt letzteres aus Lc in die lat. Vulg (Psalt. Gallic., nicht Hier. juxta Hebr.) gekommen ist.

[29]) So im Hebr. cf auch Jo 10, 29. Lc dagegen gibt nach LXX Plural. Zu *παρατίθεμαι* in diesem Sinn cf Lc 12, 48; ähnlich auch AG 14, 23; 20, 32; 1 Pt 4, 19.

[30]) *ὄντως δίκαιος ἦν ὁ ἄ. οὗτος* haben D Sah, um dem *ὄντως* seinen gewöhnlichen Sinn als Adverb zu einem einzelnen prädikativen Begriff zu sichern, den das entsprechende *ἀληθῶς* Mt 27, 53 hat, hier aber wegen der

gelesen hatte, daß der Centurio statt dessen die Überzeugung ausgesprochen habe, daß Jesus ein Sohn Gottes gewesen sei [31]), so mag er dieses im Munde des Heiden befremdliche Bekenntnis zum Gegenstand einer jener Nachforschungen gemacht haben, für welche er 1, 3 Genauigkeit in Anspruch nimmt. Auch in dieser geschichtlich wahrscheinlicheren Fassung war das Bekenntnis des Hauptmanns ein *δοξάζειν τὸν θεόν*, wie Lc nach seiner Weise es nennt (cf 5, 25 f.; 7, 16; 13, 13; 17, 15. 18); denn wer der Wahrheit und der Gerechtigkeit ihre Ehre gibt, trägt zur Verherrlichung Gottes bei. Dies taten neben dem heidnischen Hauptmann, der nur seiner Berufspflicht nachgekommen war (48), auch die jüdischen Volkshaufen, welche nur zur Befriedigung ihrer Neugier dem Schauspiel einer dreifachen Hinrichtung beigewohnt hatten. Waren unter ihnen, wie man nicht umhinkann anzunehmen, auch solche, welche an der lauten Forderung der Kreuzigung Jesu sich beteiligt hatten (v. 18—23), so ist wohl begreiflich, daß nicht wenige von ihnen auf dem Rückweg von der Richtstätte ein Gefühl der Reue und der Scham ergriff und auch in lebhaften Geberden sich kundgab. Was bei dem zarteren Geschlecht schon auf dem Hinweg sich gezeigt hatte (27), stellte sich nun auch bei den Männern ein, die im Unterschied von den Frauen sich selbst einen Teil der Schuld an dem gräßlichen Schauspiel zuschreiben mußten [32]). Neben den heidnischen Hauptmann und die nur von ihm in diesem Zusammen-

---

fast ausschließlich bezeugten Stellung vor *ὁ ἄ. οὗτος* ebensowenig wie *ἀληθῶς* Mr 15, 39 haben kann, sondern die ganze Aussage bekräftigend wie Lc 24, 34, cf *ἀληθῶς* Lc 9, 27, vielleicht auch ganz außerhalb der Konstruktion gedacht, wie *ἀμήν*, *ναί* u. dgl. s. Bd I³, 217.

[31]) Mr 15, 39 folgt hierin dem Mt, der aber 27, 59 nicht den Hauptmann allein, sondern auch die anderen Soldaten als Subjekt dieser Rede nennt, so daß sie von vornherein als zusammenfassender Ausdruck für verschiedene Aussprüche sich gibt, und zweitens nicht wie Mr und Lc die Art des Hinscheidens Jesu, sondern das Erdbeben und alle begleitenden Umstände als veranlassende Ursache nennt. Durch letzteres wird im Zusammenhalt mit Lc 23, 48 (*τὰ γενόμενα* = Mt 27, 54 *τὰ γινόμενα*) wahrscheinlich, daß die von Mt befolgte Tradition nicht deutlich zwischen Äußerungen der heidnischen Soldaten und der anwesenden Juden unterschieden hat.

[32]) Früh ist dieser ergreifende Vorgang weiter ausgeschmückt worden. D hat zu *τὰ στήθη* nur hinzugefügt: *καὶ τὰ μέτωπα*. - Der cod. Germ. der Vulg (g¹ bei Tschd., G bei Wordsworth prol. p. XII. XXXII) hinter *reverte-bantur* + *dicentes vae vobis* (l. *nobis*) *quae facta sunt hodiae* (sic) *propter peccata nostra; adpropinquavit enim desolatio Hierusalem.* Sd nach Ephr. Moes. p. 245 „Wehe ist geworden, wehe ist uns geworden; ein Sohn Gottes war dieser"; nach p. 246 scheint auch die Zerstörung Jerusalems in dieser Klage inbegriffen gewesen zu sein. Ähnliches bei Afraat p. 271 und in der „Lehre des Addai" p. 27, cf Forsch I, 216 f. Note S und Burkitt Ev. dameph. I, 412 f.; II, 304; Ss Sc (die schon vorher ziemlich frei übersetzen) + „Wehe uns, was ist uns widerfahren! wehe uns von wegen unserer Sünde". Ähnlich klagen die Ältesten und Priester der Juden nach Ev. Petri 7: *οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν· ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἰερουσαλήμ.*

hang erwähnten jüdischen Augenzeugen stellt Lc (49) schließlich alle Bekannten oder Freunde Jesu, die in beträchtlicher Entfernung von dem Gekreuzigten gestanden haben, was gleichfalls kein anderer Ev berichtet, und wie Mr—Mt vor ihm auch noch einige Frauen, die Jesum von Galiläa her begleitet hatten und, wie man scheint verstehen zu sollen, von einem näheren Standort aus die Kreuzigung mit ansahen.

Auch in der Erzählung von der Bestattung des Gekreuzigten durch Joseph von Arimathaea (50—54), welche Lc mit einem *ἰδού* als ein überraschendes Ereignis einführt, schließt er sich offenbar wiederum an den Bericht des Mr (15, 42—46) an, manches kürzend oder umstellend, aber auch einiges Neue einfügend. Nur Lc charakterisiert ihn als einen guten und gerechten Mann (cf AG 11, 24) und bereitet dadurch vor, was er parenthetisch (51ª) hinzufügt, daß er dem Beschluß und der Handlung derer, welche die Tötung Jesu beschlossen und ins Werk gesetzt hatten, nicht zustimmte[33]). Dadurch erfahren wir auch erst, daß dieser Joseph nicht etwa dem Gemeinderat seiner Heimatstadt Arimathaea (cf Lc 7, 3), sondern dem großen Synedrium zu Jerusalem angehörte, wie er denn auch bei Jerusalem, in nächster Nähe von Golgotha einen Garten besaß (Jo 19, 41 f.) und darin ein von Steinmetzen hergestelltes, bisher noch unbenutztes, für ihn selbst und seine Familie bestimmtes Grabgewölbe. Da er von keinem der Evv als Schriftgelehrter oder Priester, sondern nur als ein weiser (Mt) oder ansehnlicher Mann (Mr) charakterisiert wird, so wird er zu jenen *πρῶτοι τοῦ λαοῦ*, zu den weltlichen Mitgliedern des Synedriums gehört haben s. oben S. 692 A 53 zu 19, 47. Diese seine Stellung wird es ihm erleichtert haben, von Pilatus die Auslieferung des Leichnams Jesu zu erlangen. Daß doch auch Bedenken bei Pilatus zu überwinden waren, und wie diese überwunden wurden (cf Mr 15, 44 f.), übergeht Lc. Die weitere Angabe (54), daß der Tag, an dem alles seit 22, 66 Berichtete oder, wenn man die jüdische Rechnung des Tages von Sonnenuntergang zu grunde legt, alles von 22, 14 an Berichtete sich zutrug, ein Freitag war und

---

[33]) Da *ἀπὸ Ἀριμαθαίας κτλ.* 51ᵇ offenbar an die unter sich enge verbundenen Worte *βουλευτὴς ὑπάρχων* (cf Lc 8, 41; 16, 14; AG 16, 20. 37) wiederanknüpft, so beginnt die Parenthese schon mit dem zweiten *ἀνήρ*, welches weder mit D *Γ* . . . zu streichen, noch mit ℵ C L durch ein *καί* an *ὑπάρχων* anzuschließen ist. Der in v. 50ª begonnene, in v. 51ᵇ mit *ἀπὸ Ἀρ.* wiederaufgenommene und durch den Relativsatz *ὃς — τοῦ θεοῦ* noch einmal unterbrochene Satz konnte nicht ohne ein den Faden wiederaufnehmendes *οὗτος* (52) zu Ende gebracht werden. — *αὐτῶν* erklärt sich als sinngemäße Rückbeziehung auf die durch *βουλευτής* (50) dargebotene Vorstellung einer Ratsversammlung. Cf *αὐτῶν* 4, 15; AG 8, 5. Hier können nur die Mitglieder des großen Synedriums gemeint sein cf 19, 47; 22, 2; 22, 66—23, 25. 35.

daß der Sabbath im begriff war anzubrechen[34]), d. h. daß am Freitagabend gegen Sonnenuntergang die Beisetzung stattfand, mag ebenso wie die Zeitangaben in v. 56 und 24, 1 mitveranlaßt sein durch die Bedeutung, welche diese Folge der Tage vom Freitag als Todestag bis zum Sonntag als Tag der Auferstehung für die christliche Wochenordnung hatte. Zunächst aber dient diese Zeitangabe dazu, das Verhalten einiger Frauen, welche Jesum schon von Galiläa an begleitet hatten (cf v. 49; 8, 2f.), verständlich zu machen. Es scheint, daß sie in der Nähe des Kreuzes geblieben waren (cf v. 48), bis Joseph den Leichnam vom Kreuz herabholte, und alsdann von dort aus den Männern, welche den Leichnam zum Grabe trugen, in einiger Entfernung gefolgt sind[35]) und, nachdem sie sich das Grab und die Bestattung des Leichnams darin angesehen hatten, schleunig zur Stadt zurückbegeben haben, so daß ihnen noch eine kurze Zeit blieb, um vor Anbruch des Sabbaths mit der Anschaffung oder Bereitung der zur Vollendung des Begräbnisses erforderlichen wohlriechenden Gewürze und Salböle wenigstens noch einen Anfang zu machen. Daß sie den Sabbath über der gesetzlichen Vorschrift entsprechend sich solcher Geschäfte enthielten, bildet schon den Übergang[36]) zu dem Satz (24, 1): „Am ersten Wochentag aber, am frühen Morgen[37]) kamen sie zum Grabe mit den Wohlgerüchen, die sie bereitet hatten".

7. Die Auferstehung c. 24. Diese letzte, anscheinend ununterbrochen fortlaufende Erzählung zerlegt sich doch vor den Augen des achtsamen Lesers in drei deutlich gegen einander abgegrenzte Teile. Der erste (1—11) erzählt von den Erlebnissen und Beobachtungen, welche mehrere Jüngerinnen am frühen Morgen des auf die Kreuzigung am Freitag folgenden Sonntags am Grabe Jesu gemacht haben und von der Wirkungslosigkeit ihrer Mitteilungen darüber an die Apostel. Anstatt nun hierauf einen Bericht von dem folgen zu lassen, was weiter in Jerusalem geschehen, insbesondere was die Apostel im Laufe desselben Tages erlebt haben, und wie diese von dem Unglauben, mit welchem sie die Meldungen der Frauen aufgenommen hatten (11), zum Glauben an

---

[34]) Cf Bd I³, 717 A 1 auch zu *ἐπιφώσκειν*; Bd IV³, 646ff. Statt *παρασκευῆς* ist *παρασκευή* sehr verbreitet (so auch W, Θ038), gegen den Sprachgebrauch des Lc, der in solcher Verbindung stets *σαββάτου* 13, 14. 16. D dafür hier *προσαββατου* als ein Wort ohne das folgende *κ. σαββ. ἐπ.*

[35]) So wird *κατακολουθεῖν* (im NT nur noch AG 16, 17) im Unterschied von dem viel häufigeren *ἀκολουθεῖν* oder auch *παρακολ.* gemeint sein. — Über die ziemlich weitschichtige Bedeutung von *ἑτοιμάζειν* s. oben S. 666 A 26.

[36]) Dem *τὸ μὲν σαββ.* (23, 56) entspricht das *τῇ δὲ μιᾷ τ. σ.* (24, 1). Wunderlich Ol *κατὰ δὲ τὴν ἐντολὴν τῇ μιᾷ τ. σ.*

[37]) Das bestbezeugte *βαθέως*, statt dessen *βαθέος* (so auch W) für korrekter galt, ist gleichwohl Gen. von *βαθύς*, nicht Adverb cf Lobeck ad Phryn. 247.

die Auferstehung Jesu gekommen sind, erzählt Lc (13—43) von dem, was zwei nicht zum Kreise der Apostel gehörige, aber mit ihnen in Verehrung und Liebe zu Jesus verbundene Männer an demselben Tage erlebt haben, zuerst auf einer längeren Wanderung von Jerusalem nach dem Dorfe Emmaus und in diesem Orte, und nach ihrer Rückkehr von dort am späten Abend im Kreise der Apostel und anderer Jünger zu Jerusalem. In diesem umfangreichen Mittelstück bietet sich Gelegenheit, durch den Mund der zwei wandernden Jünger die Erzählung des ersten Stückes teilweise wiederholen und ergänzen zu lassen (22. 23). In ähnlicher Weise erfährt der Leser aus den Worten, womit die zwei Wanderer bei ihrem Eintritt in die Versammlung der Jünger in Jerusalem begrüßt werden (34), und nur auf diesem Wege erfährt der Leser von alle dem, was inzwischen in Jerusalem geschehen sein muß, um den anfänglichen Unglauben der Apostel (11) in festen Glauben umzuwandeln, wenigstens ein einzelnes Erlebnis eines einzigen Apostels. Das dritte, kürzeste Stück (44—53) berichtet über den Abschied des Auferstandenen von seinen Jüngern, die dabei gesprochenen Worte teilweise in indirekter Redeform kurz zusammenfassend. Schon aus dieser flüchtigen Skizze der Anlage des Schlußkapitels ergibt sich, daß Lc, wenn irgendwo, dann hier mit vollem Bewußtsein auf jeden Schein der Vollständigkeit seiner Mitteilungen, sei es auch nur in bezug auf die wichtigsten Ereignisse, verzichtet. Schon aus v. 34 sieht man, daß die dem Petrus im Laufe jenes Sonntags zu teil gewordene Erscheinung des Auferstandenen für den ganzen Jüngerkreis, besonders für die Männer von entscheidender Bedeutung geworden ist. Nimmt man hinzu, daß nach 1 Kr 15, 5 schon 25—27 Jahre nach dem Hingang Jesu gerade diese Erscheinung als ein erster Stein im geschichtlichen Fundament des Glaubens der Gemeinde an die Auferstehung Jesu angesehen wurde, so kann man doch nicht bei dem müßigen Staunen darüber stehen bleiben, daß Lc diese ihm wohlbekannte und nach dem Zusammenhang, in welchem er sie berührt, auch von ihm in ihrer fundamentalen Bedeutung erkannte Tatsache gleichwohl nicht erzählt, sondern nur mit den 3 Worten *καὶ ὤφθη Σίμωνι*, die nicht er selbst spricht, sondern andere Personen im Verlauf der Erzählung sagen läßt, sie leise streift. Damit ist die Haltlosigkeit jedes Versuches bewiesen, nach der Auswahl, die Lc unter den ihm bekannten Tatsachen getroffen hat, den Umfang seiner geschichtlichen Kunde zu bemessen oder gar zu folgern, daß er über die Glaubwürdigkeit anderweitiger, nicht von ihm wiederholter Überlieferungen durch sein Schweigen über sie ein ungünstiges Urteil fällen wollte. Es fragt sich nur, ob sich für sein Übergehen oder nur flüchtiges Berühren des Einen und für seine breite Darstellung des Anderen Gründe erkennen lassen. Er geht, wie

bemerkt, an den Erlebnissen der Ap. bis zum späten Abend des Sonntags beinah völlig vorüber[38]), und berichtet dagegen mit aller Ausführlichkeit, Anschaulichkeit und Wärme über das in den übrigen Evv, abgesehen von dem auf Lc 24 fußenden Anhang des Mrev (16, 12 f.), gar nicht erwähnte Erlebnis des Kleopas und seines namenlosen Begleiters[39]). Dies weist auf ein besonderes Verhältnis des Lc zu diesem Erlebnis und den beiden Männern, auf welche allein als die einzigen Zeugen diese Überlieferung zurückzuführen ist, oder zu einem der beiden. Ist *Κλεόπας* anerkanntermaßen ein aus *Κλεόπατρος* gebildeter Kurzname[40]), so ist andrerseits für den Jo 19, 25 überlieferten Namen *Κλωπᾶς* kaum eine andere Erklärung möglich, als die, daß er die jüdische Aussprache von *Κλεόπας* wiedergibt, so liegt auch nichts näher als die Annahme, daß der Kleopas des Lc mit dem Klopas des Jo dieselbe Person sei[41]). Die Frau oder Tochter dieses Klopas Namens Maria hat als eine von vier Jesu nahestehenden Frauen eine Zeit lang unter dem Kreuz gestanden s. Bd. IV^3, 653 ff. zu Jo 19, 25. Auch der Kleopas des Lc zeigt sich als ein innerlich Jesu sehr nahestehender Mann. Nach der ältesten erreichbaren Überlieferung der Kirche von Jerusalem war Klopas, wie sein Name von Hegesippus wie von Jo geschrieben wurde, ein Bruder Josephs, des Vaters Jesu, und ist sein Sohn Simeon nach dem Tode Jakobus des Gerechten, seines Vetters, zweiter Bischof der Gemeinde von Jerusalem geworden und erst unter Kaiser Trajan, also nach a. 98 als Märtyrer gestorben. Auf der Voraussetzung der Identität des Kleopas des

[38]) Über die Unechtheit von v. 12 s. unten A 46. Aber auch da, wo Lc durch den Mund der beiden Wanderer dem, was er selbst (1—11) erzählt hat, noch etwas Neues hinzufügt (24), sagt er nicht einmal, daß die Männer, von denen er dort erzählt, zwei Apostel gewesen sind s. S. 714. 723.

[39]) Man kann in diesen Beziehungen von den dem Lc eigentümlichen Erzählungen mehr oder weniger vergleichen 4, 16—30; 7, 2—10 (ohne Parallele bei Mr und ohne Rücksicht auf Mt 8, 5—13); 7, 36—50; 10, 38—42; 13, 10—17; 19, 1—10.

[40]) Cf Fick, Die griech. Personennamen, 2. Aufl. S. 233 nach Letronne, Oeuvres 3, 2, 116. Ich erlaube mir gegen Fick, der dort *Κλεοπᾶς* und ebendort und S. 62 (anders S. 20) *Αντιπᾶς* accentuiert, zu schreiben *Κλεόπας* und *Αντίπας* nach der Regel, daß die Endsilben von Kurznamen auf *ας, ως κτλ.* nur dann den Accent haben sollen, wenn die Silbe, welche im Vollnamen accentuiert war, in der Verkürzung untergegangen ist. Es ist dann freilich inkonsequent, *Κλωπᾶς* zu accentuiren, nach Analogie des Brauches, jüdische Namen mit aramäischer Endung wie *Κηφᾶς, Σιλᾶς* (cf Einl I^3, 22) so zu accentuiren. Cf übrigens über die schwankende Accentuirung griech. Kurznamen zunächst derer auf *-ις*, von Vollnamen auf *-ιος* Benseler in G. Curtius, Studien III, 182 ff.

[41]) Bd IV^3, 654 A 93. Zu den Nachrichten des Hegesippus bei Eus. h. e. III, 11, 2; 32, 3 u. 6; IV, 22, 4 über diesen Klopas, den Bruder Josephs, des Vaters Jesu, und Onkel Jesu und über dessen Sohn Simeon, den zweiten Bischof von Jerusalem und zu der ganzen oben erörterten Frage s. Forsch VI, 235 ff., auch S. 338 f. 343 f. 350—352.

Lc mit dem Klopas des Johannes und der alten palästinischen Tradition beruht aber auch die gleichfalls uralte Überlieferung, daß der bei Lc namenlose Begleiter des Kleopas kein anderer als dessen Sohn Simeon gewesen sei. Dem Orig. steht ihre Richtigkeit so völlig fest, daß er mehr als einmal unter namentlicher Berufung auf das Ev des Lc die beiden Wanderer Simon und Kleopas nennt[42]). Die Frage nach den Autopten, von welchen die ebenso lebendige wie ausführliche Erzählung in 24, 13—43 letzlich herrührt (cf 1, 2), vielleicht auch die Frage, warum der eine der beiden Wanderer von Lc zwar nicht von vornherein (13), aber doch beiläufig (18), der andere überhaupt nicht mit Namen genannt wird, würde eine befriedigende Antwort finden, wenn man nach der alten Tradition annehmen dürfte, daß der Kleopas = Klopas, der Bruder Josephs und somit Oheim väterlicherseits Jesu und seiner Brüder, mit seinem Sohne Simeon am Ostersonntag die Wanderung nach Emmaus gemacht hätte, von welcher Lc erzählt. Den Klopas, welcher im J. 30 ein Mann in höheren Jahren gewesen sein muß, wird Lc, als er um Pfingsten 58 zum ersten Mal nach Jerusalem kam, wohl nicht mehr unter den Lebenden getroffen haben; um so sicherer dessen Sohn Simeon, welcher nach Hegesippus erst

---

[42]) So c. Cels. II, 62 u. 68; auch ohne Nennung des Leev tom. I, 5 (al. 7) u. 8 (al. 10) in Jo; hom. 20, 8 (al. 18, hier 2 mal) u. 20, 9 (al. 19) in Jer., also im ganzen 7 mal ohne jede Rechtfertigung oder gar Berufung auf eine außerkanonische Überlieferung. Den Namen Simon gibt dem bei Lc Namenlosen auch Cyrill. Al. gr. bei Mai N. patr. bibl. II, 439 und unterscheidet ihn ausdrücklich von Simon Petrus und von dem angeblich auch Simon heißenden Bräutigam von Kana, und bezeichnet ihn als einen „anderen der 70 Jünger". Von Cyrill scheint abhängig eine von Tschd. p. 726 med. mitgeteilte Randglosse des cod. S (sacc. X). Daß Ambrosius (apol. Dav. II, 8, 43 und in Lucam ed. Vindob. p. 340, 1; 522, 9) den Namenlosen *Ammaon* (daneben auch in *Ammaus* verschrieben) nennt, und zwar in der 7 mal von Orig. beobachteten Stellung des Namens vor Kleopas, erklärt sich aus einer seiner griech. Quellen, worin *Σιμων* oder *Σιμεων* zu *Αμαων* verstümmelt war cf. Forsch. IV, 313; VI, 351. Daraus ist bei Ambrosiaster quaest. 77 (ed. Souter p. 131, 26) umgekehrt *Cleopas et Amaus* geworden und in unklarer Mischung mit dem Ortsnamen *Emmaus* oder *Ammaus* in e b zu 24, 13 die beiden Namen mit wechselnder Ordnung. — Dafür, daß die beiden Wanderer Angehörige derselben Familie und Bewohner desselben Hauses waren, spricht auch die Erzählung des Lc selbst v. 29 s. unten A 55. Mit der ursprünglichen, dem Orig. bereits unbedingt feststehenden Tradition läßt sich die spät auftauchende Fabel nicht vergleichen, daß der namenlose Genosse des Klopas der Ev Lc selbst sei s. Schermann, Vitae prophet. etc. p. 119, 18; 179, 9; Theophyl. prooem. in Lc; Greg. M. Moralia in Job praef. § 1; Ischodad syr. p. 94, 18 ff. zu Lc 24, 13, dieser mit ausdrücklicher Anlehnung an die Überlieferung des Hegesippus von Klopas, dem Vater des Bischofs Symeon. Die Tradition von Lc als Genossen des Klopas ist ebenso wie die Überlieferung von ihm als einem der 70 Jünger (oben S. 7 A 11) nur eine schwächliche Kopie der Überlieferung über Mr, welche an der Deutung des fliehenden Jünglings in Mr 14, 51 doch einen gewissen Stützpunkt hat cf Einl II[4], 217. 248 f.

nach a. 98 in dem hohen Alter von 120 Jahren als Märtyrer starb, also kaum später als um a. 20 v. Chr. geboren sein wird, a. 30 n. Chr. etwa 50 Jahr alt und a. 58 bereits ein Greis war, darnach aber noch mehrere Jahrzehnte lang eine leitende Stellung in der Gemeinde von Jerusalem einnahm.

Gleich im Anfang (1) wie auch im weiteren Verlaufe dieser Erzählung zeugt die Textgeschichte von einer alten und hier besonders geschäftigen Neigung, den Text des Lc durch Zusätze teils eigener Erfindung teils aus den anderen Evv zu ergänzen. Während Lc, wie schon bemerkt (s. oben A 36), in v. 1 einen in 23, 56 angefangenen Satz und den mit 23, 55 begonnenen Bericht über das Verhalten einiger weder mit Namen genannter noch gezählter Frauen aus dem Jüngerkreis fortsetzt, so daß das artikellose *γυναῖκες* von 23, 55 (cf 23, 49) als Subjekt in 24, 1 nachwirkt, meinten manche durch ein *γυναῖκες* hinter *ἦλθον* nachhelfen zu müssen, nachdem schon früher und in viel weiterem Kreise hinter *ἀρώματα* oder *ἡτοίμασαν* ein *καί τινες σὺν αὐταῖς* [43]) und ähnliches sich eingeschlichen hatte, was doch nur einen Sinn gehabt hätte, wenn die Prädikate *ἦλθον φέρουσαι* und *ἡτοίμασαν* ein durch Namen oder Zahl bestimmtes Subjekt hätten, wie es Mt 28, 1; Mr 16, 1 der Fall ist. Lc aber hat erst nachträglich (10), da wo er berichtet, daß die Frauen vom Grabe zurückgekehrt den Aposteln von dem dort Geschauten und Gehörten berichtet haben, drei Frauen mit Namen genannt, nämlich die Maria von Magdala, ferner die im NT sonst nicht, nur noch Lc 8, 3 neben M. Magdalena erwähnte Johanna, Gattin des Chuza, und eine auch Mr 15, 40. 47; 16, 1 in gleichem Zusammenhang erwähnte Maria, die nach einem ihrer Söhne, Jakobus dem Kleinen, genannt zu werden pflegte [44]). Die Zeuginnen, denen die Männer den Glauben versagten (11. 22), sollten nicht sämtlich ungenannt bleiben; aber zwei oder drei Zeugen genügen, um Glauben zu beanspruchen cf Jo 8, 17; 2 Kr 13, 1. Durch das hinzugefügte *αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς* (cf 8, 3) will Lc nur sagen, daß er keine vollständige Aufzählung habe geben wollen, und daß der Kreis der um das Grab Jesu bemühten Frauen ein größerer gewesen. Nur Mißverstand konnte durch willkürliche Zutaten den Sinn von v. 10 im Verhältnis sowohl zu v. 9 als zu v. 11 verdunkeln [45]). Noch ärgeren Eingriff gestattete

[43]) So A D W X u. die meisten (auch S^2), dagegen Ss Sc S^1 „und es waren gekommen (S^1 vorhanden) mit ihnen andere Weiber".

[44]) Die abgekürzte, aber mehrdeutige Benennung dieser Maria durch *ἡ Ἰακώβου* mag Lc aus Mr 16, 1 entlehnt haben, wo sie aus Mr 15, 40. 47 (= Mt 27, 56, der dafür eine andere Abkürzung hat 27, 61; 28, 1) den oben angegebenen Sinn empfängt. Cf Forsch VI, 340 ff. 345 f. 349 f. Die Mr 16, 1 auch noch genannte Salome, nach Mr 15, 40 = Mt 27, 56 Gattin des Zebedäus, mag den Lc mit veranlaßt haben, den von ihm genannten drei Frauen noch *καὶ αἱ λοιπαί κτλ.* hinzuzufügen.

[45]) Die Ausdrucksweise ist schwerfällig. Nachdem schon v. 9 gesagt

man sich hinter v. 11. Da aus den Mitteilungen der beiden Wanderer an den noch nicht erkannten Jesus (24) zu entnehmen war, was in die Erzählung des Ev selbst (1—11) nicht aufgenommen war, daß nämlich nach dem Besuch des Grabes durch die Frauen auch einige Männer des Jüngerkreises zum Grabe gegangen seien und sich wenigstens von dessen Leerheit überzeugt haben, so hielt man für erlaubt, dem zu Jo 20 hinweisenden Fingerzeig, welcher in der Tat in v. 24 vorliegt, zu folgen und den ganzen v. 12 des Textus receptus, der nichts anderes als ein Excerpt aus Jo 20, 3—10 ist, an dieser Stelle einzufügen[46]). Im übrigen berichtet Lc in diesem ersten Stück seiner Ostergeschichte (1—11), abweichend von Mr 16, 2—8 (= Mt 28, 1—8), an dessen Wortlaut besonders v. 5 f. erinnert, von zwei den Frauen erschienenen Männern in strahlenden Gewändern, was nachher (23) als eine Engelserscheinung gedeutet wird (cf Jo 20, 12), statt nur eines Jünglings. Ferner läßt er den Engel die Frauen erinnern an die früher schon in Galiläa aus dem Munde Jesu vernommenen Voraussagungen seiner Kreuzigung und Auferstehung (cf 9, 22. 44). Dagegen übergeht Lc die Weisung an die Apostel, nach Galiläa zu gehen (cf Bd I[3], 698), offenbar darum, weil er nicht beabsichtigt, auch noch von der Befolgung dieses Befehls und von den dadurch bedingten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa zu berichten. Als die,

war, daß die Frauen ihre Erlebnisse am Grabe den Ap. erzählt haben, wird dasselbe hinter den Namen v. 10[b] nochmals gesagt. Dies ist aber nur Vorbereitung auf v. 12; und für die Würdigung des Unglaubens der Ap. ist es wesentlich, daß es bekannte, namhafte Frauen waren, deren Zeugnis als Gewäsche mißachtet wurde. Den Sinn von v. 10 verkannten völlig die, welche (ℵ B L) *ἦσαν δὲ* oder (K U *Π*) *ἦν δὲ* vor *ἡ Μαγδ. Μαρία* stellten, was, wenn nicht gleichzeitig ein *αἱ* vor *λοιπαί* eingeschoben wurde (om. ℵ* B L ... b e ff[2], den sinnlosen Gedanken ergäbe, daß nicht die drei genannten Frauen, sondern die ungenannten *λοιπαί* den Ap. Meldung gemacht hätten. Es ist also sowohl *ἦσαν δέ* als *αἱ* vor *λοιπαί* zu streichen mit A D W *Γ* ..., Ss Sc.

[46]) v. 12 om. D a b d e l r (diese gegen c f ff[2] Vulg. Aug. cons. III. 25, defekt ist q). Auf Sh p. 4, wo die Lektion mit v. 13 beginnt, ist in Anbetracht von p. 219 zu verzichten. Die stoffliche Verwandtschaft von v. 12 mit Jo 20 würde nicht gegen die Echtheit sprechen, da Lc wie an so vielen anderen Stellen auch hier mehrfach mit Jo zusammentrifft, v. 13 in dem Interesse für Kleopas = Klopas, v. 24 mit Jo 20, 3—10, v. 36—40 mit Jo 20, 19—20. Unerhört aber wäre eine so weitgehende wörtliche Übereinstimmung wie hier vorliegt: Lc *ἔδραμεν* (Jo *ἔτρεχον ... προέδραμεν*), *παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα* (*μόνα* om. ℵ* B, *κείμ. μόνα* om. W, *μόνα κείμ.* L) = Jo v. 5. 6, *ἀνέβλεπε πρὸς ἑαυτόν* = Jo v. 10 dasselbe im Plural. Es müßte der später schreibende Jo an dieser einzigen Stelle den Text des Lc geradezu seiner Bearbeitung zu grunde gelegt haben, was doch undenkbar ist. Es hat also vielmehr ein Interpolator den Jo excerpirt, und dabei sich auf P[t], der auch bei Jo die Hauptperson ist, beschränkt, ungeschickt genug, da v. 24 eine Mehrheit vorausgesetzt wird. Wahrscheinlich hat er auch wie die Übersetzer S[1], f Vulg (*mirans secum* und *secum mirans*) *πρὸς ἑαυτόν* zu *θαυμάζων* gezogen.

welchen die Frauen von ihrem Erlebnis berichteten, nennt er (9 cf 33) die elf Ap.[47]) und alle übrigen (ihres Kreises) d. h. also die in Jerusalem anwesenden Jünger, zu welchen auch Kleopas und sein Genosse gehörten (13 *δύο ἐξ αὐτῶν*), gleich darauf aber (10) abkürzend nur die Ap. als die, welche vor anderen zum Glauben sich hätten geneigt zeigen sollen, anstatt das Zeugnis der Frauen als Weibergeschwätz gering zu achten.

Von diesem Stand der Dinge, welchen das Imperfectum *ἠπίστουν* neben dem den ersten Eindruck bezeichnenden Aorist *ἐφάνησαν* als einen eine Zeitlang währenden beschreibt, wird durch *καὶ ἰδού* die Wanderung des Kleopas und seines Gefährten als ein Anfang zur Besserung auch im Kreise der Männer abgehoben. Zu welcher Tagesstunde sich diese auf den Weg nach Emmaus machten, läßt sich aus dem, was bis dahin erzählt war samt der Ergänzung in v. 23 nicht bestimmen. Daraus ergibt sich nur soviel, daß nach dem Besuch des Grabes durch die Frauen auch noch mindestens zwei Männer des Kreises sich von der Leerheit des Grabes überzeugt hatten, was nach der Natur der Sache der Meldung der Frauen bald gefolgt sein muß (Jo 20, 2 ff.), und daß wenigstens den beiden Wanderern, also den Jüngern insgesamt nichts von einer persönlichen Erscheinung Jesu bekannt geworden war. Eher ließe sich die Zeit des Aufbruchs von Jerusalem aus der Entfernung des Dorfes Emmaus[48]), wohin sie gingen, von der Hauptstadt (13) im Zusammenhalt mit v. 28 f. 33 ff. entnehmen, wenn der Text dieser Angabe feststünde und die hauptsächlich hievon abhängige Frage

---

[47]) Dieselbe der geschichtlichen Lage entsprechende genaue Zahl auch v. 33; AG 1, 26; Mt 28, 16, anders Pl 1 Kr 15, 5.

[48]) Neben der Schreibung *Εμμαους* (Ss Sc S¹ S³ [am Rand griech. *εμαους*] עמאוס, Sh in 2 Hss ebenso, die dritte עמואס, was der arab. Aussprache des Namens *Amwas* entspricht s. das Verzeichnis von E. Smith hinter Robinson's Palästina III, 869), ist *Ammaus* oder *Amaus* überliefert bei Syrern (s. Gwilliams Apparat zu S¹) und Lateinern (a b e ff², einige Hss der Vulg), zu *ουλαμμαους* entstellt in Dd. Überwiegend auch an vielen Stellen des Josephus *Αμμαους* überliefert, jedoch daneben auch die vielleicht ursprünglichere Form *Αμμαθους* cf Niese's Apparat z. B. ant. XIII, 1, 3; bell. I, 16, 6; IV, 8, 1 (mit der Note aus dem lat Hegesippus und Eus. onom. ed. Klosterm. p. 22, 23 ff. zu Josua 15, 5 *Αιμαθ, Αμμαθους, Εμμαθα*). So auch in bezug auf ein Dorf bei Tiberias ant. XVIII, 2, 3 *θέρμα τε οὐκ ἄπωθέν ἐστιν ἐν κώμῃ, Ἀμμαθοῦς ὄνομα αὐτῇ* cf bell. IV, 1, 3 *μεθερμηνευομένη δ' Ἀμμαθοὺς θερμὰ λέγοιτ' ἄν, ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πηγὴ θερμῶν ὑδάτων* cf Jastrow s. vv. חַמְּתָא, אִמָּאוּס, עימעוס; Neubauer, Géogr. du Talmud p. 34 f. 100. 207. Eine gründliche philologische Erörterung des so mannigfaltig geschriebenen Namens vermisse ich. Im Anlaut wechseln auch abgesehen von der Vokalisation א, ת, ע, im Auslaut *ουμ* 1 Makk 3, 40. 57; 4, 3; 9, 50, *ους* Lc, häufig Josephus, daneben Josephus und in Eus. onom. *θους* teils indeklinabel, teils mit Gen. (bell. IV, 1, 3) *τῆς Αμμαθους* neben *ἡ Αμμαθους*, und Akk. (bell. IV, 8, 1) *εἰς Αμμαουντα*, endlich ואס d. h. *was* s. vorhin über Sh. Sollten nicht ursprünglich verschiedene Namen durch nachlässige Aussprache und Schreibung einander assimilirt worden sein?

nach der Lage von Emmaus entschieden wäre. Spätestens vom Anfang des 4. Jahrhunderts an, vielleicht auch schon zur Zeit des Origenes um 230, scheint in gewissen Kreisen der palästinischen Kirche die Meinung festgestanden zu haben, daß das Emmaus des Lc von den verschiedenen Orten dieses Namens in Palästina derjenige sei, welcher seit Anfang des 3. Jahrhunderts unter dem Namen Nikopolis neugegründet wurde, das heutige Amwas, etwa 32 km von Jerusalem entfernt [49]). Diese Ansicht steht und fällt mit der mehr als zweifelhaften LA *ἑκατὸν ἑξήκοντα*, welche zwar nicht ganz genau, aber doch annähernd dem Abstand zwischen Jerusalem und Amwas entspricht (s. A 49). Daß diese LA nach einigen Scholien zu Lc 24, 13 in den „genauen" Hss sich finden und von Origenes als echt empfohlen worden sein soll, ist in Fragen der biblischen Topographie eine schlechte Empfehlung [50]). Statt dieser LA haben aber sämtliche vorhandene Zeugen des abendländischen Textes, so zu sagen alle Syrer und die zuverlässigsten Vertreter der ägyptischen oder alexandrinischen Tradition *ἑξήκοντα* [51]). Wie leicht zu ver-

[49]) Eus. in der Topographie (ed. Klosterm. p. 90) *Ἐμμαοὺς, ὅθεν ὁ Κλεόπας ὁ ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ. αὕτη ἐστὶ νῦν ἡ τῶν Νικόπολις, τῆς Παλαιστίνης ἐπίσημος πόλις.* Ebenso Hieron. in der Bearbeitung dieses Artikels, ferner derselbe epist. 108, 8 ed. Vindob. p. 114, 5. Nach Palästina gehört auch Sh (s. A 51), ferner der Reisebericht des Theodosius Itin. Hierosol. ed. Geyer p. 139. Auch Sozom. h. eccl. V, 21 kann man wegen des Schlusses dieses Kapitels hierher rechnen. Es muß aber auffallen, daß so mancher alter Pilger von Emmaus nichts zu melden weiß, auch solche nicht, wie der Pilger aus Bordeaux vom J. 333, welcher Nikopolis p. 25, 19 erwähnt und dessen Entfernung von Jerusalem mit 22 röm. Meilen, das wären (8 × 22 =) 176 Stadien = c. 32½ km, angibt. Daß die angeblich schon von Orig. empfohlene LA „160 Stadien" dieser Berechnung nicht genauer entspricht, erklärt sich sehr natürlich daraus, daß diese LA eine das urspr. *ἑξήκοντα* voraussetzende Konjektur (des Orig.?) ist. Der Korrektor wagte den überlieferten Wortlaut nicht zu ändern, wohl aber zu ergänzen durch Einschiebung von *ἑκατόν*, welches mit *ἑξήκοντα* 5 Buchstaben gemein hat, also leicht ausgefallen sein konnte.

[50]) Cf Bd IV³, 116 zu Bethania — Bethabara Jo 1, 28.

[51]) Die occidental. Überlieferung ist vertreten durch D und alle Lat von a b — Vulg. Auch der Anonymus des Petrus diac. bei Geyer p. 111, 22 gibt 60 Stadien. Das *septem* ohne *stadia* in e ist offenbar Verstümmelung von *septem milia*, denn 60 Stadien sind = 7½ röm. Meilen. Der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit der Ziffer 60 im Abendland liegt darin, daß Hieron. trotz seiner Ansicht über Emmaus = Nikopolis (s. A 49) bei seiner Revision der lat. Evv die damit unerträgliche Ziffer nicht zu ändern gewagt hat. Die wenigen Hss der Vulg (z. B. fuld. Ranke p. 160, 15), welche CLX bieten, können nicht dagegen aufkommen. — Von den Syrern haben 60: Ss Sc S¹ S³ (White z. St., nur nach der Note desselben p. 622, und Adler de verss. syr. 122, auch einem Scholion des Barhebraeus bei Gwilliam zu Lc 24, 13 S¹ „in einigen der griechischen Hss 160") cf auch Ischodad syr. 95, der die 60 St. auf 8 (genauer wäre 7½) röm. Meilen berechnet. Die einzige wirkliche Ausnahme unter den Syrern macht nur der in Palästina arbeitende und von guten wie von falschen einheimischen Traditionen abhängige Sh nach allen 3 Hss s. vorhin 49. — Wie unter

stehen ist, daß man das Emmaus des Lc in dem von jeher, besonders aber seit seiner Neugründung um 220 bekanntesten und bedeutendsten palästinischen Ort dieses Namens wiederzufinden meinte, und daß Gelehrte, welche über die Unvereinbarkeit dieser Hypothese mit der älteren LA nicht so leichtfüßig wie Hieronymus hinweghüpfen mochten (s. A 51), ein vor ἑξήκοντα leicht ausgefallenes ἑκατόν durch Konjektur glaubten ergänzen zu dürfen (s. A 49 a. E.), so unbegreiflich wäre die nachträgliche Tilgung von ἑκατόν, wodurch die einzige aus älterer Zeit überlieferte topographische Tradition geradezu ausgeschlossen worden wäre. Aber auch abgesehen von der textkritischen Unwahrscheinlichkeit der LA „160" kann Lc weder so geschrieben noch an Nikopolis gedacht haben. Schon daß er Emmaus-Nikopolis eine κώμη genannt haben sollte, ist unwahrscheinlich, da es lange vor seiner Neugründung, auch schon in vorchristlicher Zeit eine Bezirkshauptstadt und ein Punkt von strategischer Bedeutung war[52]). Vor allem aber ist dieses Emmaus durch die Erzählung des Lc ausgeschlossen. Zu einem Marsch von 32 oder 33 km (s. A 49) gebraucht auch ein rüstiger Wanderer, der sich aus irgend welchem Grunde keine Rast auf so langem Wege gönnt, mehr als 6 Stunden. Und was sollte sie auf dem Hinweg nach Emmaus zu besonderer Eile getrieben haben? Sie werden ebensowenig wie der ganze Kreis der Jünger und Jüngerinnen so hastig und so weit wie möglich von Jerusalem, wo ihr Meister begraben lag, hinweggeflohen sein. Auch die trübe Stimmung, in der sie den Weg machten, und die immer bedeutsameren Gespräche, welche sie zuerst mit einander, alsdann mit dem unerkannten dritten Weggenossen führten, nötigen zu der Annahme, daß sie eher zögernden Schrittes und mehr als einmal stillestehend[53]) oder niedersitzend den Weg zurückgelegt haben. Daß sie überhaupt nach Emmaus gingen, findet nur darin seine natürliche Erklärung, daß sie dort ansässig waren[54]). Deutlich ergibt sich auch aus v. 13 und 28, daß sie in

der großen Masse der griech. Hss, welche nur ἑξήκοντα bieten, D in seiner Übereinstimmung mit aller lat. Tradition beweist, daß diese LA im Abendland von jeher einheimisch war, so beweisen B W und andere vermöge ihrer Übereinstimmung mit Sah Kop das Gleiche für Ägypten und Alexandrien. Die nicht eben zahlreichen Zeugen für „160" ℵ J K N (der hier nach größerer Lücke wieder einsetzt) Π, 6038 können in Einzelheiten von der palästinischen Schule des Orig. (Pamphilus, Eusebius) oder von einer der 50 durch Eusebius für Konstantin und Konstantinopel hergestellten Bibeln abhängen.

[52]) Über die 10 oder 11 Toparchien von Judäa, deren eine nach Emmaus als ihrer μητρόπολις (Jos. bell. IV, 8, 1) genannt wurde, s. Schürer II⁴, 229ff., über Emmaus ebendort S. 232 und I, 640f. mit reichlichen Literaturangaben auch in bezug auf die Frage nach dem Emmaus des Lc.

[53]) Nach der LA ἐστάθησαν v. 17 wäre dies ausdrücklich bezeugt.

[54]) Emmaus — Nikopolis lag nicht am Wege nach Galiläa. Dorthin zurückzukehren, lag also nicht in der Absicht der beiden Jünger. Euseb.

Emmaus am beabsichtigten Ziel ihrer Wanderung angelangt waren, und von einer Herberge, in der sie dort eingekehrt wären, und in welcher die Nacht zuzubringen sie Jesum gebeten hätten, fehlt jede Andeutung. Sie haben ihn vielmehr dringend eingeladen (29), als ihr Gast in ihrem Hause zu übernachten, statt bei Nacht seine Wanderung fortzusetzen [55]). Es muß etwa um Sonnenuntergang, also in jener Jahreszeit um 6 Uhr Abends gewesen sein, als sie mit Jesus ihr Haus betraten [56]). Die Mahlzeit, womit sie ihn bewirteten, mußte bereitet werden; und wenn sie auch in derselben Stunde, in der Jesus von ihnen wiedererkannt wurde und alsbald ihren Blicken wieder entschwand (33), den Rückweg nach Jerusalem antraten, so könnten sie, wenn es sich um das Emmaus-Nikopolis handelte, nach der anstrengenden, bis gegen Abend sich hinziehenden etwa 7stündigen Wanderung und der kurzen Rast in Emmaus den Rückweg nicht in kürzerer Zeit gemacht haben, als den Hinweg. Vor 2 oder 3 Uhr Morgens hätten sie auch bei größter Anstrengung nicht in Jerusalem eintreffen können. Daß sich dies nicht mit der Erzählung in v. 33—43 (cf Jo 20, 19—23) verträgt, bedarf keines weiteren Beweises. Die sachlichen Erwägungen führen ebenso wie die textkritischen zu dem Ergebnis, daß das Emmaus des Lc nicht mit dem heutigen Amwas identisch sein kann, sondern viel näher bei Jer. liegen muß als jenes.

Dieser Forderung, wenn man sie so allgemein faßt, würde eher entsprechen eine andere Ortschaft oder ein großes Landgut gleichen Namens, wo Vespasian nach der Zerstörung Jerusalems 800 Veteranen ansiedelte. Aber der Umstand, daß Josephus an der Stelle, wo er dies berichtet, nach dem allein glaubwürdigen Text als Entfernung von Jer. ebenso bestimmt 30 Stadien [57]), wie Lc 60 Stadien an-

---

im Onom. (s. A 49) setzt als selbstverständlich voraus, daß Emmaus die Heimat des Kleopas sei und Hieron. ep. 108, 8 spricht von dem Hause des Kleopas in Nikopolis, welches Christus durch sein Brotbrechen zur Kirche geweiht habe.

[55]) *μένειν μετά τινος* und *σύν τινι*, was v. 29 als gleichbedeutend gebraucht ist, kann, wie mit *παρά τινι* (AG 21, 8) heißen: „wohnen bleiben, bei jemand herbergen" cf Lc 1, 56; Gen. 24, 55. Auch das *παρεβιάσαντο*, als dessen Erfolg ein *εἰσέρχεσθαι* genannt wird, bedeutet hier wie AG 16, 15 und das *ἀναγκάζειν εἰσελθεῖν* Lc 14, 23 eine dringende Einladung in das Haus des Einladenden. Hierin liegt eine neue Bestätigung der Überlieferung, daß der Begleiter des Kleopas dessen eigner Sohn war.

[56]) Der Ausdruck (29) *πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἡ ἡμέρα* (ohne das zu einseitig bezeugte *ἤδη*, om. auch Ol W, Θ038) bezeichnet einen späteren Zeitpunkt als 9, 12 *ἤρξατο κλίνειν*.

[57]) Jos. bell. VII, 6, 6. Statt der von allen übrigen bisher herangezogenen Textzeugen, welche die Entfernung des Platzes von Jerus. mit *σταδίους τριάκοντα* angaben, hat nach Niese nur eine Hs *στ. ἑξήκοντα* (C = Urbinas 84), der sich auch sonst Interpolationen nach ntl Texten gestattet hat (z. B. *Ταβηθα* aus AG 8) zu *Δορκας* bell IV, 3, 5, *Ιαειρος* aus den Evv statt *Αρινος* oder *Αρι* bell. V, 6, 1; VI, 1, 8 u. dgl. mehr s. Niese's

gibt[58]), bleibt ein schwer zu überwindender Gegengrund gegen die Gleichsetzung des Emmaus bei Lc mit demjenigen an der angegebenen Stelle des Josephus, welches wahrscheinlich identisch ist mit dem im Talmud erwähnten und heute noch Kulonije genannten Ort, welcher in Erinnerung an die erwähnte Ansiedelung römischer Veteranen diesen Namen bekommen haben wird. Es empfiehlt sich daher immer wieder die Vermutung, daß vielmehr das heutige Kubebe, welches 62 1/2 Stadien nordwestlich von Jerusalem liegt, die Stelle des lukanischen Emmaus bezeichnet. Daß die Überlieferung, welche es mit Emmaus identificirt, erst spät in der Literatur auftaucht, würde ein gewichtiger Gegengrund nur dann sein, wenn daneben eine glaubwürdigere Tradition nachzuweisen wäre, als die offenbar verkehrte Ansicht einiger in Palästina lebender Gelehrter, welche vom 4. Jahrhundert an zur Fälschung der Zahl in Lc 24, 13 geführt hat, ohne daß der Widerspruch zwischen der gefälschten Zahl und der Erzählung des Lc beseitigt werden konnte. Während Amwas-Nikopolis zu weit, Kulonije zu nahe bei Jer. liegt, entspricht Kubebe ebensowohl der echten Ziffer in Lc 24, 13 als den Verhältnissen und Umständen, welche aus der ganzen Erzählung zu erkennen sind. Eine Strecke von 62 1/2 oder, wie Lc dafür sagt, 60 Stadien, also von wenig mehr als 11 km, konnten die beiden Wanderer ohne jede Ermüdung in den Nachmittagsstunden bis um 5—6 Uhr zurücklegen, und wenn sie nach kurzer Rast um 6—7 Uhr erleichterten Herzens die Rückwanderung nach Jer. antraten, etwa um 9 Uhr die Ap. dort versammelt und wachend finden[59]).

Proll. p. XXXIX. LXXVI. Es unterliegt keinem Zweifel mehr, daß der Schreiber die Zahl 60 aus Lc 24, 13 geschöpft hat. Merkwürdig ist auch die LA der sehr alten lat. Übersetzung des jüdischen Kriegs: *Amassada* für *Αμμαους*. Hängt dies mit dem in der Mischna Sukka IV, 5 mit Kolonia gleichgesetzten Namen נטמו nahe bei Jerusalem zusammen? S. oben S. 715 A 48 a. E. So, wie ich erst nachträglich bemerke, lange vor mir schon Schlatter Ztschr. D. Pal. Ver. XIX, 222.

[58]) Es will beachtet sein, daß Lc sich hier nicht des von seiner bewußten Vorsicht zeugenden *ὡσεί* vor Zahlenangaben bedient wie 3, 23; 9, 14. 28; 22, 59; 23, 44 (cf auch 22, 41); AG 1, 15; 2, 41; 10, 3; 19, 7. 34. Auch Josephus deutet nicht an, daß es sich ihm um eine nur ungefähre Schätzung handele. — 60 Stadien = 7 1/2 r. Meilen = c. 11 km; 30 St. = 3 3/4 r. M. = wenig mehr als 5 1/2 km. Die Entfernung Kulonije's von Jer. beträgt nach einer griech. Märtyrerlegende (s. Schürer I[4], 642) 3 r. M., also = 24 St. = nicht ganz 4 1/2 km, in Wirklichkeit 35 St. = nicht ganz 4 1/2 r. M. = nicht ganz 6 1/2 km. Das sind glaubliche Verschiedenheiten zwischen ungefähren Schätzungen aus der Zeit von Josephus bis heute (24 : 30 : 35 St.). Sehr gewagt dagegen ist die Annahme, daß sowohl Lc als Josephus, also zwei gleichzeitige Schriftsteller ungefähre Angaben in bezug auf denselben Ort gemacht haben sollten, welche ein Verhältnis von 30 : 60 zum Ergebnis gehabt hätten.

[59]) Wann sie von Jer. aufgebrochen sind, läßt sich aus 25, 23 f., wo vorausgesetzt ist, daß weder eine Frau noch ein Mann bis dahin eine Er-

Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Abschweifung, welche dazu nötigte, einzelne Punkte der Erzählung in v. 13—43 im voraus zu beleuchten, zu dieser selbst zurück. Die Unterhaltung über die Ereignisse der letzten Tage, in welcher Jesus die beiden Jünger begriffen fand, als er, ohne von ihnen erkannt zu werden, sich ihnen anschloß (14—17), muß nach den Worten, womit Lc sie beschreibt (15 *συζητεῖν*, 17 *οἱ λόγοι οὗτοι, οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους*) eine sehr erregte gewesen sein. Sie disputiren mit einander; der Rede des Einen widerspricht der Andere. Nach der kaum anfechtbaren LA (17[b]) „und finsteren Blickes blieben sie stehen“ [60]), erregt es ihren Unmut, daß ein Fremder, der sich unaufgefordert ihnen anschließt, sie in ihrer lebhaften Unterhaltung stört. In wenig freundlichem Ton gibt ihm Kleopas zur Antwort, was gar keine Antwort auf die Frage Jesu, sondern nur ein Ausdruck der Verwunderung über die anscheinende Gleichgiltigkeit des Fragenden gegen das große Ereignis der letzten Tage ist (18): „Bist du allein ein in Jer. wohnender Ausländer und hast nicht erfahren, was dort in diesen Tagen geschehen ist“? d. h. bist du unter den nach Tausenden zählenden auswärtigen Juden, die in Jer. wohnen (AG 2, 5; 6, 9) der Einzige, an dem diese Ereignisse spurlos vorübergegangen sind [61]). Die Frage, wodurch Kleopas zu

---

scheinung des Auferstandenen gehabt hat, nicht genau bestimmen. Denn erstens wissen wir nicht, zu welcher Tagesstunde das Jo 20, 11—17 Erzählte und das Lc 24, 34; 1 Kr 15, 5 Bezeugte geschehen ist. Über die ungenau zusammenfassende Darstellung Mt 28, 9f. s. Bd I[3], 719 A 5. Zweitens ist nicht zu sagen, wie bald das, was eine Maria Magd. oder andere Frauen erlebt haben, im ganzen Kreis der in Jer. anwesenden Jünger sich verbreitet hat. Thomas hat erst nach dem Tage der Auferstehung von Erscheinungen des Auferstandenen gehört Jo 20, 24 ff.

[60]) Statt *καὶ ἐστε* (so die meisten, *ἐσται* W, *στητε* Ss Sc, om. D) haben *καὶ ἐστάθησαν* ℵ A* (ausradirt und in *ἔσται* korrigirt) B Ol, Sah Kop, *καὶ ἔστησαν* L, *et steterunt* e, „und sie standen (oder „blieben stehen“ mit refl. גּוּם), ihre Angesichter böse“ 2 Hss von Sh, nur eine Hs om. diesen ganzen Satz, so daß Sh nicht mit D, sondern mit ℵ B . . . zusammensteht. Auch aus stilistischen Gründen ist dem Lc die ungeschickte Fortsetzung der Frage mit *καὶ ἐστε* ohne ein vorgesetztes *τί* oder *διατί* nicht zuzutrauen. *σκυθρωπός* (cf die reiche Beispielsammlung bei Wettstein zu Mt 6, 16; Krebs p. 24 aus Josephus, Lösner p. 21 f. aus Philo) bezeichnet die Mienen weniger des Betrübten, als des Unmutigen.

[61]) Das nicht durch die Form dieser wörtlichen Übersetzung, sondern durch seine Sinnlosigkeit ausgeschlossene Mißverständnis, als ob hier zwei selbständige Fragen vorlägen, so daß die erste bedeutete: „bist du allein ein *πάροικος* Jerusalems“, haben schon die alten Übersetzer z. B. Ss Sc S[1], wie auch Luther durch syntaktische Unterordnung der zweiten unter die erste ferngehalten. — *παροικεῖν* (-κος, -ία), nach überwiegender Bezeugung hier ohne *ἐν* oder *εἰς* mit dem Akk. *Ἰερουσαλήμ* verbunden, bezeichnet nicht wie *παρεπιδημεῖν* (-ος 1 Pt 1, 1; 2, 11), unter Umständen auch *ἐπιδημεῖν* (AG 17, 21) den vorübergehenden Aufenthalt eines Zugereisten oder Durchreisenden, sondern die dauernde Niederlassung eines an anderem Ort oder in anderem Land Geborenen und Beheimateten im Gegensatz zu den Ein-

der Meinung geführt wurde, daß Jesus kein geborener Jerusalemer sei, wird kaum anders zu beantworten sein, als durch die Annahme, daß zu der veränderten Erscheinungsform [62]), welche ihm den Meister unkenntlich machte, außer der Gestalt, dem Gesicht und dem Klang der Stimme auch eine fremdartige Färbung der Sprache gehörte, wie sie den Galiläer vom Judäer (Mt 26, 73) und den Juden aus Mesopotanien vom Palästinenser (AG 2, 9) unterschied. Nachdem der Unerkannte durch eine neue Frage (19ª *ποῖα*) gezeigt hat, daß er mit den fraglichen Tatsachen nicht nur unbekannt, sondern auch begierig sei, davon zu hören, bekommt er, nicht mehr durch Kleopas, sondern durch beide Jünger, also so, daß der Eine dies, der Andere jenes dazu beitrug, eine ausführliche und von großer Wärme und Tiefe widerstreitender Empfindungen zeugende Antwort. Ihrer noch unerschütterten Überzeugung (19), daß Jesus der Nazarener ein in Tat und Wort mächtig wirkender prophetischer Mann war in den Augen Gottes (der sich zu ihm bekannt hat) und des gesamten Volkes (das ihm mit Begeisterung anhing), stellen sie (20) die Tatsache gegenüber, daß die Oberpriester und die (übrigen) Regenten seines und ihres Volkes ihn zum Tode verurteilt und ans Kreuz gebracht haben. Der Hoffnung aber (21), die sie bis vor kurzem hegten, jetzt aber nicht mehr aufrechtzuerhalten vermögen [63]), daß dieser Jesus dazu berufen sei, die verheißene Erlösung Israels (Lc 1, 68; 2, 38) ins Werk zu setzen, und der für diese Hoffnung anscheinend tötlichen Tatsache, welche zu alle dem noch hinzukommt, daß nämlich er d. h. Jesus nun schon einen dritten Tag hinbringt, seit dieses geschah, stellen sie (22—24) gegenüber allerlei Vorkommnisse, die sich am Vormittag dieses selben dritten Tages im Jüngerkreise zugetragen haben und einen schwachen Schimmer von Hoffnung zu geben scheinen. Kann Subjekt von *ἄγει* nur Jesus sein [64]) und *ἄγειν ἡμέραν* im Sinne von „einen

---

geborenen und Bürgern seines dermaligen Aufenthaltsortes. Es können die *παροικοῦντες* mit den *πολῖται* unter den Begriff der *κατοικοῦντες* zusammengefaßt werden (AG 2, 5. 14). Mit dem Gegensatz der Nationalitäten haben diese Unterscheidungen an sich nichts zu schaffen. Daß Kleopas Jesum nicht für einen unbeschnittenen Heiden, einen *ἀλλόφυλος* oder *ἀλλογενής* (Lc 17, 18) gehalten hat, zeigt überdies seine weitere Rede 19—24.

[62]) Daß zu dieser *ἑτέρα μορφή* (Mr 16, 12) unter anderem auch der während einer einmaligen Erscheinung sich wandelnde Klang der Stimme gehörte, sieht man aus Jo 20, 14—16.

[63]) Wertlos sind die Varianten *ἐλπίζομεν* (ℵ P Ol . . .), *-ζωμεν* Θ 038 u. dgl. — Als sicher darf gelten das *καί* hinter *ἀλλά γε* (ℵ B D L, S^3 Rand, om. mit den meisten auch W Θ038). Es gehört als ein steigerndes „auch, auch noch“ zu *σὺν πᾶσιν τούτοις*. Letzteres ist wie Neh 5, 18 LXX = בכל־זאת, *σὺν τούτοις*, Vulg *insuper*, hier Vulg *super haec omnia*; bei Josephus (Winer citirt ant. XVII, 6, 5) nicht zu finden. Nur ähnlich Epict. enchir. 32, 3; 33, 13 *καὶ σὺν τούτοις* „auch unter diesen erschwerenden Umständen, trotzdem“.

[64]) *τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει* haben die meisten Übersetzer von jeher

Tag zubringen, hinbringen" ein sehr gebräuchlicher Ausdruck ist, so ist auch nicht einzusehen, warum die Übersetzer und Ausleger dies nicht gelten lassen wollten. Jesus ist ja für diese Jünger darum, weil er im Grabe ruht, noch nicht tot, daß man von ihm nicht mehr so reden könnte, so wenig wie der reiche Mann und der arme Lazarus oder die Erzväter und alle Toten, die für Gott nicht tot sind, sondern dem Tag der Auferstehung und des Gerichtes entgegenharren (20, 38). Jesus hatte durch seine gesamte Bezeugung bis zum Leiden in seinen Verehrern die Hoffnung erweckt, daß er der große Erlöser Israels sein solle; nun hat er in schmachvollem und qualvollem Tode sein irdisches Leben geendigt. Er hatte in allerlei dunkeln, großenteils bildlichen Reden von seinem zukünftigen Sieg über seine Feinde und über den Tod gesprochen; und nun läßt er einen Tag nach dem anderen hingehen, ohne durch offenkundige Taten sein Wort einzulösen. Hoffnungsloser Verzweifelung sind diese Männer, wie v. 22—24 zeigt, darum noch nicht verfallen. Die Meldungen der Frauen von der Leerheit des Grabes und der Erscheinung von Engeln, welche ihnen das Lebendigsein Jesu verkündigten, haben diese Jünger noch nicht davon überzeugt, daß Jesus lebe, aber sie sind doch dadurch aus ihrer dumpfen Traurigkeit aufgeschreckt worden, und sie sagen davon nicht, was Lc (11) von dem ersten Eindruck dieser Mel-

---

so wiedergegeben, als ob dastünde *τρίτη αὕτη ἐστὶν (ἡ) ἡμέρα*. So alle Syrer, die meisten Lat (a b ff² . . . Vulg mit oder ohne *est*, so auch Aug. cons. III, 25 ed. Vindob. p. 368 nicht *agitur*, wie nur cod. colb.; wörtlich *agit* nur e), Sah Kop. Luther Die von Bengel z. St. und noch von Blaß § 30, 4 vorgetragene Erklärung des „singulären" Ausdrucks durch die Annahme, daß *ἄγει* hier unpersönlich gebraucht sei, läßt sich aus dem Sprachgebrauch nicht rechtfertigen. Das gewöhnlich und so auch an vorliegender Stelle transitive *ἄγειν* wird in gewissen Formen (*ἄγει, ἄγουσι*) und in seinen Compositis wohl manchmal intransitiv gebraucht, aber doch niemals unpersönlich d h. subjektlos. Wo aber wirklich das Subjekt zu singularischem Prädikat fehlt, wie zu *βρέχει, ἴσει, σαλπίζει* (cf Blaß S. 78. 186; Kühner-Gerth I, 32f. 36 A 3), ergänzt sich von selbst aus dem Verbalbegriff oder nach Analogie anderer Stellen wo das erforderliche Subjekt ausgedrückt ist, ein solches und nicht selten auch ein Objekt. Ein unbestimmtes Subjekt dagegen, welches wir durch „man" oder „die Leute" wiedergeben könnten, und nur ein solches wäre hier am Platze, drückt der Grieche bekanntlich durch pluralisches Prädikat aus. Hier aber haben wir ein singularisches und transitives Verbum vor uns, zu welchem das Subjekt aus dem Vorigen zu entnehmen ist. Wer dies anerkennt, darf aber als Subjekt nicht, wie Hofmann, aus dem Vorigen *λαμπρά* ergänzen; denn erstens ist von Israel gar nicht als den jetzt lebenden Juden die Rede, von denen etwa gesagt werden könnte, daß sie heute den 3. Passatag, d. 17. Nisan oder den 3. Tag seit der Kreuzigung erleben; und warum hätten sich die Redenden von den übrigen Juden ausgeschlossen statt *ἄγουσι* zu sagen? Es bleibt also nur Jesus, dessen Person der Mittelpunkt aller Aussagen von v. 19 an ist und eben noch durch das stark betonende *αὐτός* hervorgehoben war.

dungen auf die Ap sagt, daß dieselben ihnen als haltloses Gerede erschienen. Sie fügen vielmehr zu den ohne jede Kritik berichteten Mitteilungen der Frauen auch das noch hinzu (24), daß einige Männer ihres Kreises die Aussagen der Frauen, soweit sie sich nachprüfen ließen, bestätigt gefunden haben. Es fehlt nur das Eine noch, daß ein glaubwürdiger Zeuge versichert, er habe den Gekreuzigten als den Lebendigen wiedergesehen. Sie waren der Belehrung wert, deren Jesus sie nunmehr (25—27) würdigt. Er tadelt sie nicht wegen ihres von ihnen selbst bekannten Schwankens zwischen Nichtglauben und Neigung zu glauben, auch nicht, wie Mn dichtete [65]), wegen ihres Nichtglaubens an seine eigenen Voraussagungen seiner Auferstehung, sondern wegen ihres Mangels an Schriftverständnis und der Schwerfälligkeit oder Unentschlossenheit ihres Herzens, die sie bisher noch hindern, an die Notwendigkeit des von den Propheten geweissagten Leidens des Messias als des Durchgangs zur Herrlichkeit zu glauben (cf Jo 20, 9). In dieser Richtung ihnen weiterzuhelfen beginnt Jesus (27), in der ganzen hl. Schrift, von den Büchern Moses und aller Propheten anhebend, die den Messias betreffenden Aussagen ihnen auszulegen [66]). Da Lc nicht sagt, daß Jesus von den Büchern des Moses bis zum letzten prophetischen Buch die Schrift durchgegangen habe, sondern auch vor *πάντων τῶν προφητῶν* das von *ἀρξάμενος* abhängende *ἀπό* wiederholt, so ist auch jenes nicht seine Meinung, sondern vielmehr dies, daß Jesus seiner Deutung der messianischen Weissagung die gesamte hl. Schrift zu grunde gelegt, aber damit nur einen Anfang gemacht habe, wozu auch die LA *διερμήνευεν* (s. A 65) und die Imperfecta in v. 32 vorzüglich passen. Ehe er damit fertig wurde, langten die drei Wanderer bei Emmaus an. Da aber Jesus Miene machte, die Wanderung in gleicher Richtung weiter fortzusetzen, folgte die bereits S. 718 besprochene Einladung des Kleopas und seines Genossen an Jesus, als ihr Gast in ihr dortiges Haus einzukehren und die Nacht bei ihnen zuzubringen (28. 29). Nachdem sie sich miteinander am Tische niedergelassen und als Jesus gleichsam als Hausvater über dem Brot, das er in die Hand genommen, das Tischgebet sprach, hierauf

[65]) Dieser schrieb v. 25 *τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησεν* (v. l. der jüngeren Marcioniten *ἐλάλησα*) *ὑμῖν* GK II, 493 f. — v. 27 hat D *καὶ ἐν ἀρξάμενος . . . ἑρμηνεύειν*, die Meisten ohne *ἦν* und hernach *διερμήνευσεν* oder, was sachlich zutreffender sein dürfte, *διερμήνευεν*. Mischlesarten sind: gleichfalls ohne *ἦν*, dann aber *καὶ διερμηνεύειν* ℵ* oder nur *διερμηνεύειν* ohne *καί* W.

[66]) Das stark bezeugte (*περὶ*) *ἑαυτοῦ* (ℵ A B . . .) ist weniger stilgemäß als das auf *τὸν Χριστόν* (26) zurückweisende *αὐτοῦ* (D E L . . ., auch Ol W, Θ038), sofern Lc mit jenem den Standpunkt der in der Erzählung auftretenden Personen mit dem eigenen vertauscht hätte, wenn auch nicht so plump wie die späteren Marcioniten im Unterschied von Mn selbst s. vorige Anm.

das Brot d. h. einen Kuchen ungesäuerten Brotes zerbrach und jedem von ihnen ein Stück reichte (30), erkannten sie ihn auf einmal wieder[67]); aber alsbald entschwand er auch wieder ihren Blicken (31). Es mag ein Ausdruck ihrer Verwunderung darüber, daß sie ihn so spät erkannt hatten, gewesen sein, wenn sie darnach zu einander sagten (32): „War nicht entflammt[68]) unser Herz in uns, als er unterwegs mit uns redete, als er die Schriften uns öffnete“? An der zündenden Art seiner Rede, so meinen sie jetzt hinterdrein, und an der überzeugenden Kraft seiner aus der Schrift entwickelten Gründe hätten sie wohl erkennen können, daß kein anderer als Jesus mit ihnen rede. Nicht traurig (s. A 68) und zweifelnd, wie sie von Jerus. fortgegangen waren, sondern getrieben von dem unwiderstehlichen Drang, ihr Freude mit dem ganzen Freundeskreis zu teilen, begeben sie sich, noch ehe eine Stunde seit dem Verschwinden Jesu verstrichen war, trotz Anbruch der Dunkelheit nach Jerus. zurück. Außer den 11 Ap. finden sie dort noch andere Personen ihres Kreises in einem Hause versammelt[69]). Ehe sie dazu kommen, diesen von ihrem Erlebnis zu

[67]) Das *αὐτῶν διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί* ist ebensowenig ein Akt für sich neben dem *ἐπέγνωσαν*, wie die Öffnung des Himmels neben dem sichtbaren Herabkommen des Geistes 3, 22, oder das *οἱ ὀφθ. αὐ. ἐκρατοῦντο* neben dem *μὴ ἐπιγνῶναι* 24, 16 cf Bd I³, 145 A 60 und das häufige „die Augen öffnen“ von Heilung Blinder Mt 9, 30, siebenmal in Jo 9. Aus v. 35 sieht man deutlicher als aus v. 30f., daß die Erinnerung an frühere Gelegenheiten, bei welchen sie Jesus ebenso hatten verfahren sehen, die Anknüpfung bildete für das Wiedererkennen.

[68]) Passend citirt Wettstein zu *καιομένη* Test. XII patr. Napht. 7 *ἐκαιόμην ἐν σπλάγχνοις ἀναγγεῖλαι* von heißem Verlangen, anderen etwas mitzuteilen, häufiger *ἐκκαίεσθαι* in übertragenem Sinn, meist jedoch von zorniger oder angstvoller Gemütserregung Ps 73, 21, neben *θερμαίνεσθαι* Ps 39, 4, auch *πυροῦσθαι* 2 Kr 11, 29. Das Wort hat hier früh Befremden erregt. D hat dafür *κεκαλυμμένη*, e *exterminatum* (von Sinnen gekommen), c *excecatum*, l *optusum*, Ss Sc S¹ Sh „schwer“, Sah „bedeckt“. Diese verschiedenen Übersetzungen sind schwerlich auf ein einziges griech. Wort zurückzuführen, sondern auf die gleiche Abneigung, gelten zu lassen, was Lc geschrieben hat. Wie S¹ aus dem יקיר der älteren Syrer leicht דיקר (am Rande *καιομένη*) machte, so könnte jenes auch erst aus diesem verschrieben sein. Nur ein Teil dieser Zeugen (D, ce, Sah s. den Apparat, nicht den Text der Oxf. Ausg., nicht so die Syrer) hat ebenso verkehrt v. 33 *λυπούμενοι* hinter *ἀναστάντες* oder hinter *ὥρᾳ* eingeschoben. Ganz vereinsamt steht D (v. 34) mit einem sinnlosen *λέγοντες* statt *λέγοντας*, wonach Kleopas und sein Genosse den Ap. gemeldet haben sollten, daß Jesus dem Simon erschienen sei, was selbst dann nur ein unmöglicher Ersatz für „uns“ wäre, wenn feststünde, daß einer von beiden Simon oder Simeon hieß s. oben S. 712. Vielleicht entstand der Unsinn erst aus dem zweideutigen *dicentes* der Lat.

[69]) Jo 20, 19ff. widerspricht dem nicht, da er zweimal *οἱ μαθηταί* schreibt, und nur aus besonderem Anlaß 20, 24 indirekt sagt, daß die Ap. außer Thomas und selbstverständlich auch ohne Judas, also zehn an der Zahl bei der Erscheinung am Abend des Sonntags anwesend waren, nicht daß nur sie allein dabei waren.

erzählen, werden sie von den Versammelten mit dem Zuruf empfangen: „Wirklich auferstanden ist der Herr und dem Simon [70]) erschienen“. Dieser Austausch der beiderseitigen Erlebnisse wird nicht mit wenig Worten abgetan gewesen sein. Noch war man damit nicht zu Ende gekommen (36), als Jesus inmitten der Versammelten sichtbar wurde [71]). Wie bei seinem plötzlichen Unsichtbarwerden (31) nichts von einem Hinausgehen aus dem Zimmer oder Hause verlautet, so hier nichts von einem Anklopfen am Haupteingang ins Haus (AG 12, 13) oder einem Eintreten durch die Türe in das Gemach (Ap 3, 20), wo die versammelte Jüngerschaft sich befand. Jo 20, 19 sagt also mit den Worten *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* nur eben das deutlicher, was Lc meint. Kein Wunder, daß (37) die Männer, von denen außer Pt, Kleopas und dessen Begleiter noch keiner den Auferstandenen gesehen hatte, in Schrecken und Furcht gerieten und meinten einen (leiblosen) Geist zu sehen [72]). Diesem Wahn tritt Jesus in mannigfaltiger Weise entgegen, zuerst (38) mit der Frage: „Warum seid ihr so unruhig und wozu [73]) steigen allerlei Gedanken in eurem Herzen auf“? Sodann (39) mit der Aufforderung: „Sehet meine Hände und meine Füße (zum Beweise dafür), daß ich selbst es bin [74]).

---

[70]) Daß Pt damals noch regelmäßig Simon genannt wurde, zeigte sich schon 22, 31 cf AG 15, 14. Pl nennt ihn in bezug auf dasselbe Ereignis 1 Kr 15, 5 *Κηφᾶς* und überall nur so oder in der griech. Übersetzung *Πέτρος*, niemals Simon.

[71]) Auch v. 36 bieten D, a b e ff^2 l r, welche hinter *αὐτῶν* sofort zu v. 37 übergehen, den glaubwürdigsten Text. Die in bezug auf Umfang und Anordnung sehr mannigfaltigen Zusätze sind erstens schon hiedurch verdächtig, zweitens wegen der wörtlichen Übereinstimmung teils mit Jo 20, 19, teils mit Jo 6, 20; drittens aber durchaus unanstößig, so daß ihre nachträgliche Beseitigung im Abendland unverständlich würde. Älteste Zutat scheint *καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν* (ℵ A B L . . ., auch Θ 038, Ss Sc, Sah Kop); dazu kam später *ἐγώ εἰμι μὴ φοβεῖσθε* teils in dieser Ordnung und an dieser Stelle (G P, c f Vulg, S^1 S^3 Sh), teils vor *εἰρήνη ὑ.* (W), teils *μὴ φοβ. ἐγώ εἰμι* hinter *εἰρ. ὑ.* (Ol).

[72]) Statt *πνεῦμα* haben D d, Mn und vielleicht dessen Schüler Apelles (Hippol. ref. VII, 38; GK II, 494) *φάντασμα*, offenbar aus Mt 14, 26, der Parallele zu der ohne Frage von den Interpolatoren zu v. 36 benutzten Erzählung Jo 6, 19 f. In einer, wahrscheinlich von Ignatius Smyrn. 3 benutzten noch älteren Schrift stand in gleichartigem Zusammenhang *δαιμόνιον ἀσώματον*, so nach Orig. de princ. praef. 8 in der „Lehre des Petrus“, nach Hieron. v. ill. 16 und zu Jes. lib. 18 (Vall. IV, 770) im Hebräerev cf GK I, 920 f.; II, 701. 829. — Für das dem Lc eigentümliche *πτοηθέντες* (cf 21, 9) hat B *θροηθέντες* (cf Mt 24, 6; Mr 13, 7), ℵ *φοβηθέντες*, letzteres hat D nicht hier, aber 21, 9.

[73]) Wenn statt *διατί* (oder *ἱνατί* D L) nicht etwa mit B nur ein zweites *τί* zu lesen ist, wird der Wechsel auch nicht bedeutungslos sein: *τί* fragt nach dem ursächlichen Grund, *διατί* und *ἱνατί* nach dem Zweckgrund im Sinne eines „wozu soll das dienen oder führen“?

[74]) Das *μου* hinter *πόδας* wurde als weniger fein getilgt in L Ol W . . . Hinter *πόδας* add. Ol *καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων* nach Jo 20, 25. 27. Hinter

Betastet und sehet (d. h. so werdet ihr erkennen), daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr mich haben sehet“ (s. A 74). Daß der eine oder andere Jünger daraufhin Jesum betastet haben sollte, ist an sich kaum glaublich, würde aber eben darum auch nicht ungesagt geblieben sein [75]). Das Anerbieten des Auferstandenen, sich solcher Prüfung zu unterziehen, genügte zwar, wie der unmittelbar sich anschließende Satz (41 s. A 75) zeigt, nicht dazu, allen Zweifeln der Jünger ein Ende zu machen; aber ihr noch nicht Glauben war doch nur darin begründet, daß ihr Herz die überwältigende Freude, welche sie ergriff, und ihr Verstand das unbegreifliche Wunder, das sich ihren Augen und Ohren aufdrängte, noch nicht zu fassen vermochte. Darum greift Jesus noch zu einem anderen Mittel. Die Bitte, die er ganz in der Sprache des Alltagslebens mit der Frage ausspricht (41): „Habt ihr etwas zu essen hier“ (cf Jo 21, 5), wurde sofort erfüllt (42), indem man ihm ein Stück gebratenen Fisches gab, welches er (43) auch nahm und vor den Augen der Jünger aß [76]). Hiemit endigt die mit

---

ψηλαφήσατε ist *μέ* zwar stark bezeugt, besser aber zu streichen mit D W, Θ038, allen Lat, auch Ss Sc (die jedoch *ψηλ. κ. ἴδετε* vor *ὅτι ἐγώ εἰμι* stellen und hinter diesem mit *πνεῦμα γάρ* fortfahren) Sh, in S^3 obelisirt. Die Objekte sind vorher genügend bezeichnet; jetzt kommt es auf die besondere Art der sinnlichen Wahrnehmung an; das Betasten, welches überzeugungsstärker ist als das Sehen. Das folgende *καὶ ἴδετε* ist der bekannte hebraïsirende Ersatz für einen Folgesatz (cf Bd IV³, 128. 138 A 36. 54) und heißt hier, wo es nicht einen mit dem leiblichen Auge zu sehenden Gegenstand, sondern eine Regel zum Objekt hat (cf z. B. Jo 7, 52), einsehen, sich von etwa überzeugen. Um so weniger anstößig ist die eigentümliche Fassung der Regel, statt deren man erwarten sollte: „daß ich Fleisch und Knochen habe, welche kein Geist hat“. — Ob *σάρκας* (ℵ* D, Iren. lat.) oder *σάρκα* urspr. ist, mag unentschieden bleiben. Mn hat es ebenso wie *ψηλαφήσατε καὶ ἴδετε* ausgestoßen GK II, 494.

[75]) Cf IV³, 683 A 64 zu Jo 20, 27 f. — Der v. 40 *καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν* (ℵ B . . ., auch Ol W, *ἐπέδειξεν* A E . . . Θ038) *αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας* sind eine müßige Interpolation nach dem Modell von Jo 20, 20. Wie sie dort die begleitenden Worte Jesu ersetzen, so sind die hier v. 39 mitgeteilten Worte selbst ein Zeigen von Händen und Füßen. Den echten Text bezeugen auch hier nur D, a b d e ff² l r, Ss Sc.

[76]) Der oben wiedergegebene Text ist bezeugt durch ℵ A B D L Ol W *11*, Clem. paed. II, 15, 2 (s. aber nachher); Orig. c. Cels. I. 70; Epiph. haer. 30, 19 (der unter Berufung auf *τὰ εὐαγγέλια* aus Jo 21, 13 *ἄρτον* hinzufügt), Cyr. Al. graec. p. 442, ferner e (von allen Lat nur dieser), Ss (gegen die übrigen Syrer), Sah Kop (bessere Hss). Sehr früh aber schlichen sich Zusätze ein, nämlich 1) *καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου* (einige z. B. E* X, Θ038 *κηρίου*) die übrige Masse: E H K M N X . . ., Sc S^1 S^3 (aber obelisirt) Sh, a b—Vulg (also außer e und selbstverständlich d = D) cf Just. resurr. 9 (unter lauter freien Angaben nach den Evv *ἤγαγε κηρίον καὶ ἰχθύν*); Cyr. Hieros. cat. 14, 11 (zuerst ein ungenaues Citat aus Cant 5, 1: *γέγραπται· ἤγαγον ἄρτον μου μετὰ μέλιτος μου*, dann gleich darauf als Erfüllung dieser Weissagung Lc 24, 41. 42 mit dem Zusatz). Auch Clem. Al. (s. vorhin) scheint schon auf diesem Wege, wenn er nach freier Anführung von Lc 24, 41 f. ohne diesen Zusatz bemerkt, auch Nüsse und Honigwaben als einfachen Nach-

v. 13 begonnene Erzählung. Was bis kurz zuvor als ein Weibergeschwätz erschien (11), hat sich den Männern, zuerst einzelnen (13. 34), dann dem ganzen Jüngerkreis (33) als handgreifliche Wirklichkeit erwiesen. Nicht nur das Grab ist leer, auch der, welcher am Freitag ins Grab gelegt ward, zeigt sich am Sonntag den Seinigen als derselbe, sie lehrende und erziehende Herr, der sie früher als Jünger um sich gesammelt hatte, nicht als ein wesenloses Gespenst, sondern als ein Mensch von Fleisch und Bein, der sich bereit erklärt, um ihre Zweifel zu zerstreuen, sich von ihnen betasten zu lassen, um tatsächlich vor ihren Augen die Speise verzehrt, welche sie ihm darreichen (cf AG 10, 41). Und doch ist er ein anderer, als vor seinem Tode; denn er zeigt sich frei von aller Bedingtheit körperlichen Daseins und verfügt frei über seine wechselnde Erscheinungsform. Er wird nur dann wiedererkannt, wenn er erkannt sein will; er erscheint und verschwindet, ohne daß sein Kommen und Gehen wahrgenommen wird. Er hat ein *σῶμα*, aber ein *σῶμα πνευματικόν*, um mit Paulus zu reden. In dieser Beziehung gibt die Ostergeschichte des Lc das gleiche Bild wie Jo 20 und 21. Ohne seinesgleichen dagegen in den Evv ist, was Lc (44—53) als Schluß seines ersten Buches hieran anschließt, das ist eine Darstellung des letzten Abschieds des Auferstandenen von seinen Jüngern.

Die Anknüpfung durch *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς*[77]) (44) an und

---

tisch, der keiner Bereitung durch das Herdfeuer bedürfe. brauche man den Speisenden nicht zu mißgönnen. Ferner 2) wurde zu v. 43 zugesetzt *καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς* K Π* Ferr, Sc (nicht Ss) Sh S[3] (obelisirt), c r, mit dem kürzeren Text verschmolzen Θ038: *καὶ φαγὼν ἐνώπιον αὐτῶν, λαβὼν τὰ ἐπίλοιπα κτλ.* (das *λαβών* auch Epiph. l. l. und Sc Sh S[3]) offenbar unter dem Einfluß von Jo 21, 13.

[77]) So oder mit *αὐτοῖς* st. *πρὸς αὐ.* die meisten: *καὶ εἶπεν* D a c e ... Vulg, S[1] Sh (nicht S[3]). Bedeutungsvoller wäre die Auslassung jeder verbindenden Partikel in Ss Sc, b ff[2]. welche bei diesen Lat im Anschluß an das dort vorangehende *et manducans coram ipsis* die unmittelbare Zeitfolge erzwingen sollte. Dies wollte auch Clem. paed. II, 15, 2 *καὶ φαγὼν ἐνώπιον αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς, φησὶν ὁ Λουκᾶς, „ὅσα εἶπεν“.* Aber eben dies ist unstatthaft. Lc gebraucht *εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς* und ähnliche Formeln nicht nur da, wo aus der inhaltlichen Zusammengehörigkeit und anderweitigen Angaben mehr oder weniger sicher sich ergibt, daß damit bei der gleichen Gelegenheit, nur nicht in unmittelbarem Anschluß an die vorangehenden Aussagen gesprochene Worte gemeint sind (z. B. 4, 24; 5, 36; 6, 5; 22, 35), sondern auch da, wo ebenso möglich, wahrscheinlich oder auch sicher ist, daß es sich vielmehr um Worte handelt, die zu anderer Zeit und bei anderer Gelegenheit gesprochen wurden: 6, 39; 9, 23. 59. 61; 13, 6; 18, 1 oben S. 240 A 39; 273 f. 296. 524 A 76; 606. 686. Daß Lc nicht sagen wollte, daß die v. 44—53 berichteten Reden und Handlungen sich unmittelbar an den Inhalt von v. 1—43 angeschlossen haben, ergibt sich auch aus dem Inhalt des Schlußabschnittes. Erwägt man, daß die beiden Wanderer erst nach Sonnenuntergang nach Jerusalem aufgebrochen sind, und daß der Inhalt von v. 34—49 ein stundenlanges Beisammensein voraussetzt, so könnte die

für sich läßt es unbestimmt, ob Jesus die folgenden Worte in unmittelbarem Anschluß an die vorher berichtete Handlung oder nach einer durch andere Handlungen und Reden ausgefüllten Zwischenzeit, oder auch bei ganz anderer Gelegenheit gesprochen hat (s. A 77). Nur das fordert der Zusammenhang der Darstellung, daß es sich in v. 44—52 ebenso wie vorher um Worte und Handlungen des Auferstandenen im Verkehr mit seinen Jüngern handelt. Daß Lc nicht sagen will, daß Jesus diese Worte gesprochen habe unmittelbar, nachdem er das Stück gebratenen Fisches gegessen hatte, beweist der Wortlaut der ersten in direkter Redeform wiedergegebenen Aussage: „Dies sind meine Worte [78]), die ich zu euch geredet habe, solange ich noch bei euch bin (war), daß (nämlich) alles erfüllt werden muß, was in dem Gesetze Mose's und den Propheten und Psalmen über mich geschrieben steht". Wie v. 6 f. zurückverwiesen wird auf die Belehrungen gleichen Inhaltes, welche Jesus vor seiner letzten Reise nach Jerusalem in Galiläa seinen Jüngern gegeben hatte, so blickt und weist Jesus hier mit dem Demonstrativ *οὗτοι* (*οἱ λόγοι*) zurück auf die in dieser Stunde vorgetragenen und eben jetzt zu Ende gehenden Belehrungen im Gegensatz zu der nahen Zukunft, in welcher er nicht mehr so mit ihnen verkehren und reden wird [79]). Nun ist aber in der Erzählung v. 36—43 von Belehrungen der hier gekennzeichneten Art nichts zu lesen; und sachlich wie stilistisch unmöglich ist es, in v. 44 nichts anderes finden zu wollen, als eine Rückverweisung auf die mehrere Stunden vorher nicht den Ap. und dem um diese gescharten Jüngerkreis, sondern zwei außerhalb desselben gebliebenen Jüngern gewidmeten Belehrungen (25—27). Das Wort in v. 44 bildet also den Abschluß einer längeren Rede Jesu, welche Lc nicht mitgeteilt hat, und der Leser ist außer Stande zu erkennen, wie viel Stunden oder Tage zwischen v. 43 und 44 verlaufen sind. Den Charakter aber eines abschließenden Rückblicks auf unmittelbar vorangegangene Reden verliert v. 44 dadurch, daß nun doch noch

---

Wanderung zum Ölberg (50) kaum vor Mitternacht stattgefunden haben. Wie aber könnte dann in der Erzählung von dieser jede Spur einer so merkwürdigen Zeit fehlen!

[78]) Das entbehrliche *μου* hinter *λόγοι* (A B D K L N Ol X *Π Ψ*, 157, Sah, auch wohl Kop) om. ℵ W *Γ Δ*, Θ038..., die Lat von a b—Vulg (mit Ausnahme von r), S^1 S^3 Sh (Sc bricht mit *λόγοι* ab, Ss frei: „diese Worte habe ich mit euch geredet, während ich bei euch bin"). Das *οὓς ἐλάλησα ὑμῖν* schließt die Deutung von *λόγοι* als Übersetzung von דְּבָרִים (= *ῥήματα* Lc 1, 65; 2, 15. 19. 51) im Sinn von „Geschichten" aus.

[79]) Ganz so in bezug auf die mit der Passion aufhörende Zeit Jo 14, 25 *ταῦτα λελάληκα ὑμῖν παρ' ὑμῖν μένων*, cf auch Jo 15, 11; 16, 1. 4. 25. Der Unterschied von Lc 24, 44 besteht nur darin, daß Jo unmittelbar vorher kürzere und ausführlichere Reden Jesu mitgeteilt hat, auf welche sich diese abschließenden Rückblicke beziehen, Lc aber nicht so.

weitere Worte verwandten Inhalts folgen (45 f.), ebenso wenig, wie etwa die ähnlichen Rückblicke in Jo 14, 25; 15, 11 etc. (s. A 79) durch eine gleichartige Fortsetzung. Es liegt das in der Natur lebendiger Abschiedsreden. In dieser wie in anderer Beziehung liefert Lc selbst am Anfang seines zweiten Buchs den authentischen Kommentar zum Schluß des ersten Buches. Auch diejenigen, die noch immer an der haltlosen Hypothese hängen, daß ein vom Vf des 3. Ev's und der AG in ihrer ursprünglichen Gestalt verschiedener Redaktor in AG 1, 1 ff. das Wort führe, müßten dies gelten lassen. Der dort Redende bezeugt, daß er in dem ersten, demselben Theophilus gewidmeten Buch, auf welches er AG 1, 1 zurückblickt, eine Darstellung der Geschichte Jesu gegeben oder vorgefunden hat, die sich bis zu dem Tage seiner Himmelfahrt erstreckt, welchem 40 Tage der Erscheinungen des Auferstandenen vorangingen. Mindestens ebenso unglaublich wie die Annahme, daß ein Redaktor der AG in bewußtem Widerspruch mit dem Schluß des ersten Buches, an welches er das zweite anschließt, die Worte (AG 1, 3) *δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς* eingeschoben haben sollte, wäre doch wohl die andere Annahme, daß am Schluß des Ev ursprünglich eine diesen Angaben genau entsprechende Darstellung gestanden habe, welche erst nach der Zeit, da der Text von AG 1, 1—11 seine gegenwärtige Gestalt erhielt, durch eine andere Darstellung verdrängt worden wäre, nach welcher Jesus an einem und demselben Tag auferstanden und gen Himmel aufgefahren zu sein oder endgiltig von den Jüngern Abschied genommen zu haben scheint. Hieraus folgt aber, daß der Schluß des Ev eben nicht so verstanden sein will. Daß aber auch nach dem Sprachgebrauch des Lc keine Nötigung zu dieser Deutung vorliegt, vielmehr schon aus dem ersten Satz des vorliegenden Abschnittes sich ergibt, daß Lc hier ebenso wie an mancher anderen Stelle der letzten 3 Kapitel seines Ev über wichtige Stücke der ihm bekannten und keineswegs von ihm bestrittenen Überlieferung schweigend hinweggeht, wurde bereits nachgewiesen.

Indem Lc zu dem Schlußwort der von ihm nicht mitgeteilten Reden Jesu über die Notwendigkeit der Erfüllung aller ihn betreffenden atl Weissagungen (44), die Bemerkung hinzufügt (45), daß Jesus hiernach den Jüngern den Sinn für das Verständnis der hl. Schriften öffnete, gewinnt er den Übergang zu einer letzten, in den eigenen Worten Jesu mitgeteilten Ansprache (46—49), welche in ihrem Eingang (46) nochmals vorher Gesagtes zusammenfaßt: so (wie er es vorher im einzelnen nachgewiesen) sei es geschrieben, daß der Messias leiden und am dritten Tage auferstehen (werde). Zu dieser weissagenden Vorschrift für das Werk des Messias gehört aber auch (47), daß auf grund seines (des Messias) Namens Bekehrung und Sündenvergebung unter allen Völkern ge-

predigt werde [80]). Stellen wie Jes 42, 6; 49, 6 werden dem Berichterstatter dabei in den Sinn gekommen sein cf Lc 2, 32; AG 13, 47. Liest man weiterhin *ἀρξάμενοι* und v. 48 *ὑμεῖς* ohne *δέ* [81]), so besteht kein Grund, durch Interpunktion hinter *Ἱερουσαλήμ* eine unglaublich harte Konstruktion zu schaffen, anstatt in einem Atem zu lesen: „Anfangend von Jerusalem (sollt) ihr Zeugen dieser Dinge (sein)". Für den Sinn trägt es kaum etwas aus, ob man sich bei diesem unanstößigen Text beruhigt, oder eine der kühner geformten Varianten: *ἀρξαμένων, ἀρξάμενον* mit folgendem *ὑμεῖς δέ* oder *καὶ ὑμεῖς δέ* bevorzugt. In jedem Fall ist deutlich, daß die Predigt zwar in die ganze Völkerwelt sich verbreiten, zu allen Völkern gelangen, aber in Jerusalem ihren Anfang nehmen soll, woraus auch für den Sprachgebrauch des Lc sich ergibt, daß der Begriff *πάντα τὰ ἔθνη* das jüdische Volk nicht ausschließt, sondern einschließt [82]). Nachdem bis dahin (46—47) gesagt ist, was nach der Schrift geschehen sollte, wendet sich Jesus nunmehr (48) an die Jünger als die menschlichen Werkzeuge, durch welche die Predigt der ganzen Menschheit gebracht werden soll. Sie sind dazu geeignet als Zeugen dessen, was auch die Grundlage der Predigt bildet d. h. des Leidens und der Auferstehung Jesu. So bestimmt sich aus dem Zusammenhang der Sinn des durch *τούτων* neben *μάρτυρες* angedeuteten Gegenstandes ihrer Augenzeugenschaft wie auch ihrer Verkündigung. Dies widerspricht auch nicht der Bezeichnung des Gegenstandes der Predigt (47) durch *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, denn eben dort war auch gesagt, daß durch die Predigt zur Bekehrung aufgefordert und Sünden-

[80]) Wenn nicht mit wenigen Zeugen (W, Θ038, Vulg) vor *παθεῖν* noch *καὶ οὕτως ἔδει* zu lesen ist (dasselbe Ss ohne *αὐτως γεγραπται* cf 9, 22; 17, 25; 24, 7), hängt ebenso wie *παθεῖν* und *ἀναστῆναι* auch *κηρυχθῆναι* von *γέγραπται* ab. — Statt *και* vor *ἄφεσιν* (so A C D . . ., auch Ol W Θ038, Ss Sh S^3, alle Lat) haben ℵ B Sah Kop, S^1 *εἰς*, wahrscheinlich nach Lc 3, 3. Wahrscheinlicher ist *και* wie AG 5, 31 cf auch AG 20, 21 *μετάνοιαν καὶ πίστιν*.

[81]) So ℵ B C* N X, ein griech. Cod. zu S^3 nach Adler, Sah Kop. Je bequemer dieser Text, um so unbegreiflicher wären, wenn er ursprünglich wäre, die Varianten 1) *ἀρξάμενον* die meisten: A E H . . . Ol W, a c e l r, S^3. 2) *ἀρξαμένου* D, b f ff^2 q Vulg. 3) *ἀρξάμενος* S Θ038. Wenig ist zu schließen aus Ss S^1 „und der Anfang (S^1 + wird sein) von Jerusalem" mit folgendem „und ihr". LA 1 kann aus LA 2 verschrieben sein und letztere ist keineswegs unmöglich. Blaß hat sie in seine *Forma Romana* aufgenommen. Als Subjekt wäre etwa *τῶν κρεμασάντων*, oder auch *ὑμῶν* zu ergänzen. Cf das Fehlen von *αὐτοῦ* bei *ἐλθόντος* Lc 12, 36, von *αὐτῶν* bei *ζηλούντων* AG 21, 31, was also ebenso lukanisch wie klassisch ist cf Kühner-Gerth II, 81 A 2. Zu der am weitesten verbreiteten LA cf A. Buttmann Gr. S. 331. Selbst *ἀρξαμένοις* scheint, wie barbarisch es wäre, bei Vergleichung von AG 10, 37 nicht völlig ausgeschlossen.

[82]) Cf Bd I^3, 721 f. zu Mt 28, 19 und Bd VI, 46 f. zu Rm 1, 5. Zu *κηρύσσειν εἰς* cf Lc 4, 44; Mr 13, 10. Das nur durch D bezeugte *ὡς ἐπί* ist vielleicht (nach c e Cypr. test. I, 4 *usque in*) in *ἕως ἐπί* zu korrigieren, doch aber nicht zu recipiren.

vergebung dargeboten werden solle auf Grund des Namens des Messias, daß also die den Ap. aufgetragene Predigt in erster Linie Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Messias Jesus sein werde und solle. Er selbst aber wird dafür sorgen, daß die Ap. demnächst für diese ihre Aufgabe innerlich ausgerüstet werden. Dem, was sie tun sollen, stellt Jesus mit einem betonten Ich die Zusage gegenüber (49): „Und ich meinerseits entsende die Verheißung meines Vaters über euch“ [83]). Dem Zusammenhang dieser Abschiedsrede entsprechend, in welcher immer auf die atl Weissagung hingewiesen wird (44—46), bezeichnet Jesus den hl. Geist als das von Gott verheißene Gut. Verheißen hat Gott dies auf mancherlei Weise durch die alten Propheten (cf AG 2, 16) und durch den großen Propheten der letzten Vergangenheit in der Form, daß er den Messias darstellte als den Mann, welcher durch hl. Geist die Gemeinde Gottes herstellt und reinigt (Lc 3, 16). Daß Gott vom Himmel her seiner uralten Verheißung gemäß den Geist gibt (Lc 11, 13), bleibt in Geltung; aber durch die Benennung Gottes als seines Vaters und durch den Ausdruck *ἐξαποστέλλω* (s. A 83) gibt Jesus doch zu verstehen, daß er, nachdem er zum Vater gegangen ist, als der Sohn Gottes an der Erfüllung dieser Verheißung sehr wesentlich beteiligt ist. Aus seines Vaters Haus heraus und vom Himmel herab auf die Seinigen sendet er den Geist [84]). Daß das Präsens *ἐξαποστέλλω* eine zukünftige, aber bald zu erwartende Handlung bezeichnet, wird vollends deutlich durch die den Schluß dieser letzten Rede bildende Anweisung: „Ihr aber sitzet d. h. verbleibet in der Stadt, bis ihr (wie ein Kleid oder eine Rüstung) anziehet Kraft aus der Höhe“ [85]).

---

[83]) Es wird *κἀγὼ* (oder *καὶ ἐγώ*) *ἐξαποστέλλω* ohne *ἰδού* zu lesen sein. Dieses om. ℵ D L, Ss S[1], Sah Kop, a b c e ff[2] l Vulg, ist auch verdächtig sowohl als Entlehnung aus 7, 27; Mr 1, 2, als wegen schwankender Stellung teils vor (A B C ...) teils hinter *ἐγώ* (W fam[1]). — *ἐξαποστέλλω* (B L X Δ ..., 157, ℵ[c]) im NT, abgesehen von Gl 4, 4. 6 (von der Sendung des Sohnes und des Geistes Bd IX[2], 199 A 80), dem Lc eigentümlich (4 mal im Ev. 6 oder 7 mal in AG), ist eben deshalb dem gewöhnlichen *ἀποστέλλω* vorzuziehen. — Der vereinzelte Ausfall von *τοῦ πατρός* (D e) erklärt sich aus Rücksicht auf die Reden vom Parakleten bei Jo, wonach vor allem schien betont werden zu müssen, daß Jesus den Geist verheißen hatte cf auch AG 1, 4.

[84]) Cf Jo 14, 16; 15, 26; 16, 7; AG 2, 2. 33; 1 Pt 1, 12.

[85]) Zu *καθίζειν* cf AG 18, 11, zur Sache AG 1, 4. 8. — Da diese Worte in Jerusalem gesprochen wurden, ist das in den jüngeren Hss (auch Ol W, Θ038) hinter *πόλιν* gestellte *Ἰερουσαλήμ* (om. ℵ B C* D L, fast alle Lat, Ss, Sah Kop) mehr als überflüssig cf 19, 41; 22, 10; 23, 19; AG 7, 58. — Wenn man *ἐξ ὕψους* mit ℵ B C* L vor *δύναμιν* stellt, so wäre prägnant zusammengefaßt das *λαμβάνεσθαι ἐξ ὕψους* (cf AG 1, 8; Jo 3, 27) mit dem *ἐνδύεσθαι*. Wahrscheinlicher ist doch die weiter verbreitete Stellung hinter *δύναμιν*. Zum bildlichen Gebrauch von *ἐνδύεσθαι* cf Gl 3, 27; Rm 13, 14; Eph 6, 11. 14, mit *δύναμιν ἰσχύν* u. dgl. als Objekt Jes 52, 1; Ps 93, 1; Prov 31, 25.

Darf als wahrscheinlichster Text des folgenden Satzes (50) gelten: *ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς ἔξω ἕως πρὸς Βηθανίαν κτλ.*[86]), so heißt dies auch nicht, daß Jesus die Ap. bis nach oder in Bethanien hinein geführt habe, was deutlich nur durch *ἕως εἰς B.* oder *ἕως Βηθανίας*, allenfalls auch durch *εἰς B.* ohne *ἕως* hätte ausgedrückt werden müssen. Die Meinung ist vielmehr: Jesus führte sie aus der Stadt hinaus ins Freie bis dahin, wo es nach Bethanien geht d. h. zum Ölberg hinauf bis zu dem Punkt, wo der Weg nach Bethanien von der nach Jericho führenden Straße rechts abbog[87]). Daß Jesus dort angelangt seine Hände wie ein Priester erhob und seine Jünger segnete, verstärkt den Eindruck, dem der Leser schon seit v. 44 sich nicht entziehen kann, daß es sich hier um den letzten Abschied des Auferstandenen handele. Der folgende Satz aber (51): „Und es geschah, während er sie segnete, daß er sich von ihnen trennte", würde auch dann, wenn er hiemit abgeschlossen wäre, mehr sagen, als daß er, wie am Auferstehungstag einmal (v. 31), plötzlich den Blicken der Jünger entschwunden sei. Wozu hätte Jesus sie dann den Ölberg hinaufgeführt, statt nach Vollendung seiner Mitteilungen spurlos aus ihrer Mitte zu verschwinden, wie er unvermerkt in dieselbe eingetreten war? Wahrscheinlich sind aber auch die stark bezeugten Worte *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν* von Lc als Schluß des Satzes geschrieben[88]). Wie schon das *ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτούς*

---

[86]) *ἔξω* A D W X . . . Θ038, die meisten Lat von b—Vulg, S^3: om. ℵ B C* L Ol, fam^1, 157, a e, nicht eigens ausgedrückt in Ss S^1 Sh. fiel als entbehrlich leicht aus, zumal vor dem glänzend bezeugten, mit 2 Buchstaben von dreien identischen *ἕως* (om. D, meiste Lat, nur a *usque ad*, e *quasi Bethaniam*, vielleicht aus *ὡς* statt *ἕως*). — *πρός* ℵ B C* D L Ol, fam^1 . . .: *εἰς* A W (über der Linie nachgetragen) Χ *Γ* Δ, Θ038, die Versionen können wenig beweisen.

[87]) Schon der ortskundige Presbyter Hesychius (qnaest. 60, Migne 93 col. 1448), der keinerlei Widerspruch zwischen 24, 50 und AG 1, 12 gelten ließ, betonte mit Recht den Unterschied zwischen *πρός*, wie auch er las, und *εἰς Βηθανίαν*. Lc gebraucht bloßes *ἕως* von dem Ziel, das erreicht wird oder werden soll 2, 15; 4, 29. 42; 23, 5; AG 1, 8; 11, 19. 22; ebenso *ἕως εἰς* AG 26, 11. Am ersten vergleichbar mit unserer Stelle wäre AG 17, 14 *ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν*, wenn der Text sicher wäre s. Einl I^3, 153 A 7. — Während *ἕως εἰς* sowohl zeitlich (Lev 23, 14; 2 Sam 7, 13; Polyb. III, 21, 10; 27, 10 u. öfter) als räumlich gebraucht (Polyb. I, 10, 14) stets das Ziel mit einschließt, gibt *πρός* c. acc. nur die Richtung an, also auch *ἕως πρός* nur den Punkt, wo eine Richtung eingeschlagen wird. Der hier gemeinte Punkt wird nicht weit von den 19, 37. 41 bezeichneten Punkten gelegen haben cf AG. 1, 12. Über die alte Straße von Jerusalem nach Jericho im Unterschied von dem Pilgerweg, der den Umweg über Bethanien nimmt cf Kasteren, Ztschr. d. Pal. Ver. XIII (1890) S. 93ff., besonders 95f.. Über die Entwicklung der Tradition von der Stätte der Himmelfahrt am Ölberg habe ich in N. kirchl. Ztschr. XIV, 772—794 einiges gesagt.

[88]) Diese Worte om. ℵ* D (dieser vorher *ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν*) a b e ff^2 l*, nicht dafür anzuführen ist Ss, der den kürzeren Text mit dem Zusatz zu-

διέστη ἀπ' αὐτῶν die Vorstellung nicht eines plötzlichen Verschwindens, sondern einer die Segnung begleitenden, in ihrem Verlauf von den Anwesenden beobachteten Bewegung gibt, so auch das Imperf. ἀνεφέρετο [89]). Diesmal sollten die Jünger ihren Herrn und Meister von der Höhe des Ölbergs zum Himmel entschweben sehen zum Zeichen dafür, daß der Verkehr mit ihm, wie er seit dem Tage seiner Auferstehung sich gestaltet hatte, sich weiterhin nicht fortsetzen werde. Sie sollen wissen, daß er fortan als der in das überweltliche Dasein Gottes Entrückte erst recht in der Lage sei, die seiner Gemeinde auf Erden gegebenen Verheißungen zu erfüllen. So haben sein diesmaliges Entschwinden die Ap. verstanden. Nachdem sie sich anbetend vor ihm zur Erde geneigt haben [90]), sind sie nicht betrübt über seinen Abschied von ihnen, sondern in großer Freude nach Jerusalem zurückgekehrt (52) und haben während der folgenden Tage (53) in dieser gehobenen Stimmung fleißig den Tempel besucht [91]) und dort in Dankgebeten Gott gepriesen.

---

sammenziehend schreibt „er ward emporgehoben von ihnen (hinweg)", vielleicht nach Sd s. Forsch I, 219 A 7; GK II, 554. Es scheint die Kürzung zusammenzuhängen mit der alten Neigung, diese Erzählung auf den Osterabend zu verlegen (s. A 77) und von der Himmelfahrt zu unterscheiden. Außer den genannten griech. und lat. Hss haben alle Hss des Originals (auch Ol W, Θ038) und der Versionen (c f q Vulg, S[1] S[3] Sh, Sah Kop) das καὶ ἀνεφέρετο κτλ.

[89]) Jeder Interpolator würde aus AG 1, 2 ἀνελήμφθη (cf Lc 9, 51) oder Worte aus AG 1, 9 genommen, jedenfalls aber den Aorist gebraucht haben.

[90]) Auch die Worte (52) προσκυνήσαντες αὐτόν hinter αὐτοί om. die A 88 als Zeugen für die Kürzung in v. 51 angeführten Zeugen mit Ausnahme von ℵ*, der sie mit allen anderen Hss und den Versionen enthält. Sie könnten aus Mt 28, 17 interpolirt sein; können aber auch wegen des anscheinenden Widerspruchs mit AG 1, 11 (ἑστήκατε), der doch nicht wirklich vorhanden ist, getilgt sein.

[91]) Zu διαπαντός s. oben S. 161 zu 2, 37. Hier wird besonders an die vorgeschriebenen Gebetsstunden zu denken sein cf AG 3, 1 und oben S. 65. 66 A 57; S. 73 A 73 zu Lc 1, 10. 21 f.

Excurse.

I. Der Name Lucas. Origenes bemerkt zu Rm 16, 21 (Delarue IV, 686) *Sed et Lucium quidam perhibent esse Lucam, qui evangelium scripsit, pro eo, quod solent nomina interdum secundum patriam declinationem, interdum etiam Graecam Romanamque proferri.* Orig. widerspricht der Vermutung nicht. Bengel (Harm. evv. ed. II, 1747 p. 46) behauptet geradezu, daß Lucas und Lucius der gleiche Name sei, und erinnert wenigstens an die Möglichkeit der Identität des Ev Lc mit dem Lucius AG 13, 1 oder auch mit dem Lucius Rm 16, 21. Die sprachliche Voraussetzung solcher Kombinationen, daß nämlich Lucas ein aus dem lat. Pränomen *Lucius* gebildeter, „Kosename" oder „Kurzname" sei, ist in neuerer Zeit gegenüber der früher vorherrschenden Annahme, daß Lucas vielmehr ein aus dem lat. Cognomen *Lucanus* gebildeter Kurzname sei, mit großer Bestimmtheit vertreten worden z. B. von W. Schulze, Graeca Latina, Göttinger Progr. von 1902 p. 12; Blaß Gr.[2] S. 74, doch nicht ohne jedes Bedenken cf S. 165, während er früher (Act. ap. editio philol. 1895 p. 5) eher noch eine Ableitung von *Lucilius* für möglich erklärt hatte; ähnlich von seiner früheren Ansicht abweichend, zuletzt W. Ramsay auf grund der von ihm ans Licht gezogenen, oben S. 2 A 1 bereits erwähnten Inschriften aus dem pisidischen Antiochien, zu welchen Ramsay wenig später noch eine kurze Mitteilung über eine ebendort gefundene Inschrift mit dem Namen Lucas Tillius Crito hinzugefügt hat (Athenaeum vom 10. August 1912 p. 149). Daß ich es wage, meine schweren Bedenken gegen dieses anscheinend endgiltige *πάσας πάσης ἀντιλογίας* zu äußern, geschieht nicht, um die erwähnten Indentificirungen des Ev Lucas mit einem der beiden Lucius Rm 16, 21; AG 13, 1, fernzuhalten; denn deren Unmöglichkeit ist ohnehin einleuchtend genug. Der Lucius, welcher durch Pl den Römern einen Gruß bestellen läßt, ist ebenso wie die neben ihm genannten Jason (cf AG 17, 5—9) und Sosipatros (oder Sopatros AG 20, 4) *συγγενεῖς* des Pl, also Juden. Lc ist ein Heide s. oben S. 11. Wenig wahrscheinlich wäre auch, daß Pl, welcher den Arzt Lc dreimal *Λουκᾶς* nennt (Kl 4, 14; Phlm 24; 2 Tm 4, 11), denselben Mann einmal *Λούκιος* genannt haben sollte. Unwahrscheinlich ist endlich auch, daß Lc sich bei Pl befand, als dieser von Korinth aus (cf Rm 15, 25—16, 2) den Rmbrief schrieb; erst etwas später hat Lc sich von Philippi aus (AG 20, 5f.), wo er sich von Pl getrennt hatte (AG 16, 10—18. 39f), wieder an Pl auf seiner Reise nach Jerusalem angeschlossen. Auch mit dem Lucius von Kyrene AG 13, 1 kann Lc nicht identisch sein; denn abgesehen von der achtungswerten Tradition, welche den Lc als einen geborenen Antiochener bezeichnet (s. oben S. 10f. und Exc. II), ist jener Kyrenäer Lucius offenbar einer jener Kyrenäer, die gleich nach dem Tode des Stephanus von Palästina nach Antiochien gekommen waren und neben anderen Mitgliedern der Muttergemeinde als die Ersten es wagten, auch den Heiden das Ev zu

predigen. Dies setzt voraus, daß sie selbst Juden waren. Also war auch Lucius von Kyrene, wie alle anderen 13, 1 neben ihm genannten Lehrer und Propheten der antiochenischen Gemeinde, ein geborener Jude, nicht wie Lc ein Grieche und Heide. Es würde auch der Art, wie Lc in der AG überall nur durch ein namenloses Wir auf die Anwesenheit seiner Person hinweist, widersprechen, wenn er hier sich einerseits mit Namen genannt und doch nicht angedeutet hätte, daß er mit einer der von ihm genannten mithandelnden Personen identisch sei (cf AG 11, 27 f. s. oben S. 10; AG 16, 10 ff.; 20, 5 ff.; 27, 1 ff.; Einl 1³, 394 A 11. 12. 17). Darum ist auch wenig wahrscheinlich, daß auf einem sonst unbezeugten Text von AG 20, 13 beruht, was Preuschen in seiner soeben erschienenen Auslegung der AG (p. VI u. 171) aus der armenischen Catene mitteilt, über die man bereits durch die Auszüge und Übersetzungen von F. C. Conybeare bei Harris, Four lectures on the western text p. 34—51 und durch Conybeare selbst im American Journal of philol. XVII, 135—171 mancherlei, aber nicht dies erfahren hat. Darnach sollte Ephraim S. als Text von AG 20, 13 statt *ἡμεῖς δέ* vor sich gehabt haben *Λουκᾶς δὲ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*, was Preuschen durch eine leichte Konjektur in *ἐγὼ δὲ Λουκᾶς κτλ.* verwandelt. Der überlieferte Text würde eine völlige Beseitigung aller „Wir" in AG 20, 13—21, 18 zur Folge haben müssen. Folgt aber daraus nicht, daß „Lc und seine Begleiter" nicht ein von Ephraim vorgefundener Text, sondern nur eine verständige Deutung des „Wir" durch Ephraim ist? — Wenn demnach die Ableitung des Namens Lc von Lucius, auch wenn sie sich beweisen ließe, keine Möglichkeit bieten würde, den Arzt Lc mit irgend einer anderen im NT erwähnten Person zu identificiren, so kann die rein sprachgeschichtliche Frage, die übrig bleibt, um so ruhiger erwogen werden. Für die Herleitung des Namens Lucas (den man, um seinen Charakter als einer *vox hibrida* zu veranschaulichen, *Luc-ās* schreiben könnte) von Lucius hat Ramsay zwei, offenbar von derselben Familie im pisidischen Antiochien dem Gott *Μὴν Ἀσκαηνός* gewidmete Weiheinschriften als entscheidenden Beweis geltend gemacht. Die eine lautet nach ihm (Athenaeum v. 13. Juli 1912 p. 45) ebenso wie nach der Publikation von Miss Hardie (Journ. of hell. stud. XXXII p. 130 nr. 17): *Μὴνι εὐχὴν Γάιος Ἀβασκαντου υος και Λουκας και Πουμπωνιλιος και Εὐδοξος*, die andere (hell. st. p. 127 nr. 12) nach der berichtigten Kopie von Ramsay: *Μὴνι εὐχὴν Γάιος Ἀβασκαντου με (τα)[γ]νι[αιος]· Λουκιος υιος: Που[μ]πονιλιος υιος.* Daß *Λουκας* in nr. 17 nicht etwa ein Fehler des Steinmetzen oder gar ein Lesefehler der Entdecker ist, wird durch die schon erwähnte dritte, von Ramsay (Athen. vom 10. Aug. 1912 p. 149) erwähnte, wenn auch noch nicht vollständig edirte Weiheinschrift mit dem Namen *Lucas Tillius Crito* bestätigt, wozu wahrscheinlich auch Hell. st. p. 136 nr. 43 *Λοκα[ς]* gehört. Die Namensform *Λουκας* war also zur Zeit dieser Inschriften, angeblich 3. Jahrh. n. Chr., in dieser römischen Kolonie nicht ganz unerhört, wenn auch lange nicht so häufig wie *Λουκιος* (teils ausgeschrieben Hell. st. nr. 9. 12. 32. 51, teils abgekürzt *Λ.* nr. 1. 19. 68, *Λου.* nr. 6, auch in lat. Inschriften *L.* ebendort nr. 27. 44. 49. 50. 54. 59), und beide Namensformen wurden, wie die Vergleichung von nr. 12 und 17 lehrt, gelegentlich einer und derselben Person gegeben. Trotzdem darf man bezweifeln, ob *Λουκας* von Lucius abzuleiten ist. Es käme erstens der Bildungsgrad der Leute in Betracht, welche diese beiden Namen unterschiedslos gebrauchten. Daraus, daß heutzutage gebildete Europäer den Namen des Königs von Montenegro bald Nikita bald Nikola oder Nikolaus sprechen, schreiben und drucken lassen, werden wir doch nicht den Schluß ziehen, daß *Νικήτης* und *Νικόλαος* ein und derselbe Name oder der dreisilbige erste Name ein aus dem zweiten viersilbigen gebildeter Kurzname sei. Und ob jeder auf einige Bildung Anspruch machende Deutsche sofort weiß, aus welchen Vollnamen die Verkürzungen Hinz und

Kunz entstanden sind, bezweifele ich, ganz zu schweigen von den zahllosen, besonders weiblichen Kosenamen, zu deren Enträtselung man eine sehr ausführliche Geschichte der deutschen Geschmacklosigkeit zur Hand haben müßte. Daß die Stifter der Weiheinschriften in Antiochien und die Steinmetzen, welche sie ausführten, auf einer niedrigen Stufe sprachlicher Bildung standen, zeigen schon die angeführten Beispiele. Der Name eines gewissen *Pompilius* wird einmal *Pumpulius*, das andere Mal *Pumpumlius* geschrieben, und ein *Lucas* zur Abwechselung auch einmal *Locas*. Daher ist auch kein Gewicht darauf zu legen, daß in der zweiten der von Ramsay bekannt gemachten Inschriften Lucas vor Tillius Capito die Stelle des Pränomen einnimmt, also einem Lucius zu entsprechen scheint. Mehr Beachtung verdient doch wohl die stadtrömische Inschrift (oben S. 2 A 1), welche Lucas hinter C. Julius stellt, ihm also die Stelle anweist, die dem Cognomen Lucanus zukommt. Ganz so leicht, wie es die gelehrten Vertreter der Gleichsetzung von Lucas mit Lucius nehmen, scheint mir auch das zweite Bedenken nicht zu sein: daß durch die Vertauschung des Dactylus Lucius mit dem Spondeus Lucas keine wirkliche Verkürzung, also auch kein regelrechter Kurzname entsteht. Gewichtiger ist jedenfalls der dritte Gegengrund gegen diese Annahme: daß die von Vollnamen auf *ius*, *ios* gebildeten Kurznamen regelmäßig auf *is* endigen, cf die gründliche Abhandlung von Benseler in Stud. zur griech. und lat. Gramm. ed. G. Curtius III, 147—183. Wenn ein in die römische Kriegsflotte eingetretener Ägypter Apion (Berl. äg. Urk. II nr. 423) am Schluß eines orthographisch tadellosen Briefes seinem Vater als seinen neuen, beim Eintritt in die Marine ihm zugeteilten Namen angibt *Αντωνις Μαξιμος*, so weiß man, daß er als Soldat Antonius Maximus hieß. Nicht wenige zweisprachige Inschriften (z. B. C. I. Gr. nr. 3309. 6666) bestätigen diese Regel. Gerade auch *Λουκις* = *Λουκιος* ist durch Inschriften genügend bezeugt (C. I. Gr. 6580, eine dieselbe Person betreffende lat. Inschrift nennt sie L. [also Lucius] Granius Diogenes; nr. 9674 der römische Bischof Lucius des 3. Jahrh.; Add. 4340[b]. 4340[c]). Ein sicheres Beispiel für einen Vollnamen auf *-ios*, *-ius*, dessen Verkürzung auf *-us* endigte, habe ich nicht finden können. Daß *Παυρβας* Rm 16, 14 aus *Παυρβιος* gebildet sei, hätte ich Einl I[3], 299 nr. 7 nicht nach Fick, Griech. Personennamen[2] S. 16 und Blaß[2] S. 74 als ausgemachte Sache behandeln sollen. Wie selbstverständlich den griechisch redenden Untertanen der römischen Kaiser die Gleichwertigkeit der Endungen *ius* (*ios*) und *is* war, sieht man auch daran, daß sie rein lat. Namen auf *is* in der griech. Umschreibung sehr häufig auf *ios* endigen ließen, z. B. *Apollinaris* regelmäßig *Απολιναριος*, seltener *Απολλιναριος*, äußerst selten *Απολλιναρις*, cf Berl. äg. Urk. nr. 354. 355 vom J. 139/40; Forsch V, 99 bis 109. Nach Beispielen dafür, daß sie statt dessen auch einmal die Endung *as* gebraucht hätten, würde man vergeblich suchen. Gegen die Ableitung des Namens des Ev von *Lucius* (oder auch *Lucilius*) spricht endlich auch die Tradition, welche nur die Ableitung von *Lucanus* bezeugt. So wird Lc genannt in den Über- und Unterschriften oder im Kolumnentitel oder an allen diesen Stellen der altlat. Codd. a ff[2] i s, auch in einzelnen Hss der Vulg wie D (liber Armachanus), ferner nach den besseren Zeugen überall von Cyprian (cf Turner, Journ. of th. st. VI, 256 f), von „Priscillian" (ed. Schepss p. 47, 4 *ev. cata Lucanum* neben p. 53, 7 *Lucae evangelistae*), auch auf einem Sarkophag zu Arles (Le Blant, Inscr. chrét. de la Gaule II, 277 nr. 542), vielleicht noch auf einem Sargdeckel im Mus. Kircher. (s. Mercati im Journ. of th. stud. VI, 435). Die Übereinstimmung der genannten Zeugen mit Cyprian läßt nicht daran zweifeln, daß in der lat. Bibel *Lucanus* die ursprüngliche Form ist. Sehr begreiflich ist, daß der erste lateinische Übersetzer der Evv und von den alten Übersetzern gerade nur er den Drang gefühlt hat, die von den Griechen verkürzte und verdunkelte lat.

Urform des Namens wieder herzustellen. Es mag sein, daß er auch darum nicht das Pränomen *Lucius*, sondern das nicht seltene Cognomen *Lucanus* als den Vollnamen des Ev ansah, weil dieses für einen freigeborenen und gebildeten Mann schicklicher schien als jenes. Zu Lebzeiten des Lc wurden so genannt Literaten wie der Dichter M. Annaeus Lucanus, und Consuln (C. I. L. XI, 5210), um die Zeit des lat. Übersetzers auch Christen, wie ein Schüler Marcions (Pseudotert. de haer. 18; Philaster 46, nach Hippol. refut. X, 37 vielmehr *Λουκιανος*) und Kirchendiener (Cypr. ep. 77, 3; 79). Entscheidend für den beider Sprachen mächtigen Übersetzer wird doch sein Sprachgefühl gewesen sein. Ähnlicher Bildung sind *Αμπλιας* stark bezeugte v. l. neben *Αμπλιατος* Rm 16, 8, *Λογγινας* = *Λογγινατος* (W. Schulze, Graeca Latina p. 12), ganz gleichartig zwar nicht *Σιλας* = *Σιλουανος* (s. dagegen Einl I³, 22), wohl aber *Ιουνιαν* = *Ιουνιανον* Rm 16, 7, wenn nämlich, wie schon Bentley anzunehmen geneigt war, dort ein männlicher Name vorliegt (Einl I³, 297 f. A 23), und jener Consul des J. 81, dessen Name C. I. L. VI, 10243 und von Prosper (L. Flavius) *Silvanus*, in anderen Urkunden *Silva*, von Jos. bell. VII, 8, 1 *Σιλβας* geschrieben wird. Hiezu gesellt sich die während der Kämpfe mit Pyrrhus in Unteritalien aufgekommene Benennung des Elephanten als *Luca bos* d. h. *Lucana bos* „die lucanische Kuh“ cf Varro ling. lat. VII, 39, 40 (citirt einen Vers des Naevius mit dem altertümlichen Nomin. *bovis*); Plin. nat. hist. VI, 16. Daß die Römer das Schluß-s des halb griechisch gebildeten *Λουκας* = *Lucanus* abwarfen, ist schwerlich daraus zu erklären, daß sie diese Benennung des Elephanten von anfang an als Femin. behandelten; eher könnte umgekehrt letzteres aus ersterem zu erklären sein. Dagegen wurde auch sonst nach der trügerischen Analogie des Verhältnisses von *ποιητης*: *poeta* oder von *Agrippa*: *Αγριππας* nicht selten von Lateinern bei der Transskription das *s* des griech. Originals beseitigt, z. B. der griech. Kurzname *Ερμας* mit *Herma* statt mit *Hermas* wiedergegeben im Can. Murat. l. 75 und im Titel der Visio I des Pastor Hermae nach der Versio Palatina, ebenso in zahlreichen Inschriften s. z. B. C. I. Lat. III, suppl. II p. 2394. Von den römischen Soldaten, welche im Krieg mit einem griechisch redenden Heer auf dem halb griechischen Boden Lucaniens diesen Scherznamen des Elephanten schufen, kann man ebensowenig verlangen, daß sie dabei die Regeln der späteren Grammatiker befolgten, als von den Bürgern der römischen Kolonie Antiochia auf grichisch-phrygischem Boden, daß sie über die lateinische Wurzel des Namens *Λουκας* im klaren waren.

II. Zur Lebensgeschichte des Lucas. Zweck dieses Excurses ist nicht eine erschöpfende Untersuchung der sogen. „monarchianischen Prologe“ zu den 4 Evv, deren diese dringend bedürftig sind, sondern nur eine urkundliche Rechtfertigung des Gebrauchs, den ich oben S. 13—19 von der zu dieser Gruppe gehörigen Vita des Lc und zwar nach einer nicht genügend gewürdigten Recension gemacht habe. Berichtigend ist zunächst zu den obigen Ausführungen S. 14 f. zu bemerken, daß nach der inzwischen erschienenen Abhandlung G. Morin's *Pro Instantio* (Revue Bénéd. Avril 1913 p. 153—173) der nach dem Vorgang Chapman's mehrmals von mir erwähnte Name Priscillian durch den des Priscillianisten Instantius zu ersetzen ist. Auch die Ausgabe der Kirchengeschichte des Philostorgius von Bidez (Leipzig 1913) lag zur Zeit der Drucklegung der ersten Hälfte dieses Kommentars noch nicht vor. Da es für die Würdigung des Prologs auf den Wortlaut der älteren, chronologisch zu bestimmenden biographischen Angaben über Lc und seine Schriften ankommt, mögen die wichtigeren hier dem griech. und lat. Text des Prologs vorangehen. Der Zeit nach würde hierher auch gehören, was der Syrer Ephraim nach der oben S. 736 erwähnten armenischen Catene in der Einleitung zur AG über Lc zu sagen weiß (bei Harris, Four lectures on the western text p. 34), wenn es nicht

ausschließlich auf die zeitgeschichtlich bedingte Tendenz beider Bücher des Lc sich bezöge. Andere mehr biographische Mitteilungen aus späterer Zeit entbehren so offenbar jedes Anhalts in geschichtlicher Überlieferung, daß man ohne Schaden von ihnen absehen kann. So z. B. die von Nau (Revue de l'Or. chrét. 1898 p. 151 ff.) herausgegebene syrische Vita des Lc, welche selbst mit den älteren Legenden keine andere Berührung zeigt, als daß sie wie die Akten des Pl (Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 104) den Lc und den Titus mit Pl in Rom zusammenbringt; oder die Fabeleien bei Ischodad (syr. vol. III, 1; engl. I, 146), nach welchen der Antiochener Lc mit seinem Lehrer Galenus, angelockt durch das Gerücht von den Heilungstaten Jesu nach Palästina gereist und nach dem unterwegs erfolgten Tode des Galenus ein Schüler Jesu und einer der 70 Ap. geworden, schließlich aber nach einem langen arbeitsreichen Leben „in der großen Stadt Thebaïs in Frieden entschlafen sei". Cf auch syr. p. 2, 3: Theophilus durch Lc in Alexandrien bekehrt, p. 95, 19 zu Lc 24, 13: Lc und Kleopas die Wanderer nach Emmaus s. oben S. 713 A 42.

I[a]. Eus. h. e. III, 4, 6: *Λουκᾶς δὲ τὸ μὲν γένος ὢν τῶν ἀπ' Ἀντιοχείας, τὴν ἐπιστήμην δὲ ἰατρός, τὰ πλείστα συγγενόμενος τῷ Παύλῳ, καὶ τοῖς λοιποῖς δὲ οὐ παρέργως τῶν ἀποστόλων ὡμιληκώς, ἃς ἀπὸ τούτων προσεκτήσατο ψυχῶν θεραπευτικῆς ἐν δυσὶν ἡμῖν ὑποδείγματα θεοπνεύστοις κατέλιπεν βιβλίοις, τῷ τε εὐαγγελίῳ, ὃ καὶ χαράξαι μαρτύρεται καθ' ἃ παρέδοσαν αὐτῷ οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, οἷς καὶ φησιν ἐπ' ἄνωθεν ἅπασι παρηκολουθηκέναι, καὶ ταῖς τῶν ἀποστόλων πράξεσιν, ἃς οὐκέτι δι' ἀκοῆς, ἀφ' ἑαυτοῦ δὲ παραλαβὼν συνετάξατο.*

I[b]. Eus. quaest. ad Stephanum nach Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 270: *ὁ δὲ Λουκᾶς τὸ μὲν γένος ἀπὸ τῆς βοσμενῆς Ἀντιοχείας ἦν, ἐν ᾗ δὴ οἱ πάντες λογιώτατοι τοὺς Ἕλληνας προγόνους ἀγόουσιν· οὗ μὴν ἀλλὰ πρὸς τῷ κατὰ φύσιν Ἑλληνικῷ τῶν ἀνδρῶν ἐπήγετό τι πλέον ὁ Λουκᾶς ἐν λόγοις, ἅτε ἰατρικῆς ἔμπειρος ἐπιστήμης.*

Diese Sätze gehören nicht, wie ich Einl II[3], 388 A 4 im Anschluß an Spitta anzunehmen mich geneigt zeigte, dem Julius Africanus an, sondern dem Eusebius selbst, cf Reichardt, Die Briefe des Sextus Julius Africanus, 1909, S. 48–52.

II. Euthalius in seinem an einen gewissen Athanasius gerichteten Prolog zur AG Zacagni, Collect. mon. vet. I, p. 410). . . . *πρῶτον περὶ τῶν Λουκᾶ ὁ εὐαγγελιστὴς συνέταξε προοιμιασάμενος. Ἀντιοχεὺς γὰρ ὢν τὸ γένος ἐπάρχων τὸ γένος ἰατρός τε* (al. *δὲ*) *τὴν ἐπιστήμην, πρὸς Παύλου μαθητευθεὶς δύο βίβλους συνεγράψατο, μιαν μὲν καὶ πρώτην τὴν τοῦ εὐαγγελίου, δευτέραν δὲ ταύτην τὴν περὶ τῶν ἀποστολικῶν πράξεων.*

Zur Frage nach dem Verfasser und der Zeit (c. 330—396) dieses Prologs und anderer unter dem Namen Euthalius überlieferter isagogischer Stücke cf meine Abh. „Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius" N. kirchl. Ztschr. XV, 305—330. 375–390, besonders S 387ff.

III. Hieronymus, v. ill. 7 (ed. Richardson p. 11): *Lucas medicus Antiochensis, ut eius scripta indicant, Graeci sermonis non ignarus fuit, sectator apostoli Pauli et omnis eius peregrinationis comes, scripsit evangelium, de quo idem Paulus „Misimus, inquit, cum illo fratrem, cuius laus est in evangelio"* (2 Kr 8, 18) *et ad Colossenses „Salutat vos Lucas, medicus carissimus"* (Kol 4, 14) *et ad Timotheum „Lucas est mecum solus"* (2 Tm 4, 11) . . . . *Quidam suspicantur, quotiesumque Paulus in epistulis suis dicat „iuxta evangelium meum", de Lucae significare volumine, et Lucam non solum ab apostolo Paulo didicisse evangelium, qui cum domino in carne non fuerat, sed et a ceteris apostolis. Quod ipse quoque in principio voluminis sui declarat* (Lc 1, 2) . . . . — *Sepultus est Constantinopolim, ad quam urbem vicesimo Constantii anno ossa eius cum reliquiis Andreae apostoli translata sunt.* Über diese Translation auch in der Fortsetzung

der Chronik des Eusebius ed. Schoene II, 195 (oben S. 18 A 33 abgedruckt und mit anderen Berichten zusammengestellt, auch S. 19 A 34). Nichts wesentlich Neues in ep. 53, 8 ad Paulinum und zu Phlm 24 Vall. VII, 763. Dagegen in der Vorrede zum comm. in Matth. (Vall. VII, 3.4; zur größeren Hälfte in die Hss der Vulg aufgenommen, Ausg. von Wordsworth p. 11 sq.) ist teilweise eigentümlich (Wordsworth p. 12. 12): *Tertius Lucas medicus, natione Syrus Antiochensis, „cuius laus in evangelio“* (2 Kr 8, 18), *qui et ipse discipulus apostoli Pauli, in Achaiae Boeotiacque partibus volumen condidit, quaedam altius repetens et, ut ipse in prohemio confitetur, audita magis quam visa describens.*

IV. Philostorgius (III, 2 ed. Bidez p. 31, 1 ff., Photius berichtet über Philostorgius): *Ὅτι Κωνστάντιον δὶ ἐπαίνου ἄγει καὶ τὴν ἐκκλησίαν φησὶν αὐτὸν δομήσασθαι τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ οὖσαν καὶ καλουμένην μεγάλην. καὶ δὴ καὶ Ἀνδρέου τὸν ἀπόστολον ἐκ τῆς Ἀχαΐας μετακομίσαι ἐπὶ τὸν ναόν, ὃν οὗτος ἐξῳκοδομήσατο, τὸ κοινὸν τῶν ἀποστόλων ἐπιφερόμενον ὄνομα· οὗ πλησίον καὶ τὸν πατρῷον τάφον ἱδρύσασθαι καὶ δὴ καὶ Λουκᾶν τὸν εὐαγγελιστὴν ἐκ τῆς αὐτῆς Ἀχαΐας εἰς τὸ αὐτὸ μετενεγκεῖν τέμενος· ἀλλὰ καὶ Τιμόθεον τὸν ἀπόστολον ὡσαύτως ἐξ Ἐφέσου τῆς Ἰωνίας εἰς τὸν αὐτὸν ἀνακομίσαι περιώνυμον καὶ σεβάσμιον οἶκον.* In der von einem Mönch Johannes von Rhodus verfaßten, vielfach aus Philostorgius schöpfenden Passio Artemii wird nicht nur Vorstehendes wiederholt, sondern außerdem, wahrscheinlich gleichfalls nach Philostorgius folgendes berichtet (ed. Bidez p. 31, 34 ff.; 156, 1—157, 4 cf p. 157, 11—20): Bei Gelegenheit eines Aufenthaltes in Adrianopel erfährt Kaiser Constantius von dem in seiner Umgebung weilenden Bischof von Paträ, daß die Leiber der Apostel Andreas und Lc in Achaja begraben liegen, der des Andreas in Paträ, der des Lc im böotischen Theben. Daraufhin beauftragt der Kaiser den ihm nahestehenden Artemius, diese Reliquien von ihren bisherigen Ruhestätten nach Konstantinopel zu bringen, was denn auch sofort zur Ausführung kommt.

V. Der alte Prolog zum Ev des Lc in seiner ursprünglichen Gestalt. Cf oben S. 13 ff. Neben der in zahllosen Hss der Vulg überlieferten Gestalt der Praefatio oder des Argumentum zum Lcev (Wordsworth p. 269; Berger. Les préfaces dans les Mss de la Vulgate p. 58 nr. 230) ist eine wesentlich abweichende Gestalt derselben erhalten, welche nichts von dem enthält, was Veranlassung gegeben hat, jene vulgäre Form den „monarchianischen Prologen“ zuzuzählen und schließlich ebenso wie die gleichartigen Prologe zu den übrigen Evv als ein Werk Priscillians oder richtiger des Priscillianisten Instantius zu erkennen. Die kürzere und schlichtere Form des Prologs zu Lc hat Wordsworth in seinem N. T. lat. I, 271 f. nach zwei spanischen Hss der Vulg, einem Cavensis (saec. IX) und einem Toletanus (saec. X, nach Berger, Hist. de la Vulg. p. 12 f., saec. VIII) herausgegeben. Dazu kommt aber der mehrere Jahrhunderte ältere Cod. Corbeiensis (ff²) der Evv in vorhieronymianischer Übersetzung (ed. Buchanan in Old-lat. bibl. texts V, 46). Neues Licht brachte ein griechischer Text, welchen v. Soden, Die Schriften des NT's I, 327, nach einem Cod. der Nationalbibliothek zu Athen (von ihm als *α* 202 bezeichnet, bei Gregory, Textkritik S. 286: Ac 309 = P 300 = Ap 124 aus dem 12. Jahrhundert) herausgegeben hat. Chapman, Notes on the early text of the Vulg. p. 237 hat diesen Text wieder abgedruckt und einige von Turner ihm mitgeteilte Varianten aus einem Cod. Bodl. Misc. gr. 141, welcher den ersten biographischen Teil des Prologs enthält, beigefügt. In der athenischen Hs, welche das NT ohne die 4 Evv enthält, findet sich dieser Prolog unter einer großen Sammlung von einleitenden Aufsätzen zur AG und den kath. Briefen mit der Vorbemerkung *τοῦτο ἐξ ἰδιοχείρων τοῦ ἁγίου πατριάρχου Μεθοδίου* und der Überschrift: *ἀνάπαυσις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ εἰκάδι τοῦ Σεπτεμβρίου μηνός.* Chapman hat alles dies treulich nach v. Soden

wiedergegeben, zugleich aber ohne jeden Versuch eines Beweises, ohne auch nur eine andere Möglichkeit zu erwägen oder eine ernsthafte Vergleichung dieses griech. Textes mit den verschiedenen Recensionen des lat. Textes anzustellen, der ganzen Mitteilung den Titel gegeben: *A Greek translation of the Prologue to Luke*, und überdies den Methodius, Patriarchen von Konstantinopel 842—847, zum Verf. dieser angeblichen Übersetzung aus dem Lat. erklärt (cf über diesen Methodius Cave, Hist. lit. 1720 p. 451 f., nach Leo Allatius und Krumbacher, Byz. Lit.[2] p. 167). Dieser geborene Sicilianer und zeitweilige Legat des Patriarchen von Konstant. am päpstlichen Hof soll den blühenden Unsinn des priscillianischen Prologs nicht verstanden und darum alles, was so genannt zu werden verdient, ausgemerzt haben. Sonderbar nur, daß er hierin beinah bis aufs Wort mit dem Lat. zusammentrifft, den ich hier unter B noch einmal herausgebe. Die Bemerkung der Hs über Methodius sagt schlechterdings nichts über den Vf des griech. Prologs, geschweige denn über Methodius als Übersetzer aus einem lat. Text, sondern nur, daß der Zusammensteller der isagogischen Materialien in der athenischen Hs dieses Stück aus eigenhändigen Aufzeichnungen des „hl. Patriarchen Methodius" geschöpft habe. Woher dieser, wahrscheinlich nicht als Patriarch, sondern während seiner früheren Lebenszeit als Mönch, diesen Text geschöpft hat (ob teilweise aus einem Menologium?), kann hier nicht untersucht werden. Die oberflächlichste Vergleichung dieses griech. Textes mit der kürzeren lat. Recension zeigt, daß letztere eine nicht immer geschickte, aber im wesentlichen treue Übersetzung des ersteren ist. Ich gebe zunächst den griech. Text mit den Varianten des oxforder Excerptes, darauf die lat. Version. Im Apparat zu letzterer ist C = Cavensis, F = Corbeiensis (= ff[2] der Evv), T = Toletanus, V = die vulgäre, priscillianische Bearbeitung des Prologs nach Wordsworth p. 269, endlich G = der griechische Text wie er hier folgt, G[1] die wenigen Abweichungen des oxforder Excerptes. Den griechischen Text, der an einigen Stellen ebenso der Berichtigung nach dem lat. bedarf, wie umgekehrt, gebe ich unverändert nach v. Soden. Vom lat. Prolog versuche ich aus den mir zugänglichen Quellen einen tunlich reinen Text herzustellen, wobei jedoch gleichgiltige Verschiedenheiten der Orthographie unberücksichtigt geblieben sind.

A.

1. Ἔστιν ὁ ἅγιος Λουκᾶς Ἀντιοχεὺς Σύρος τῷ γένει, ἰατρὸς τὴν τέχνην, μαθητὴς ἀποστόλων γενόμενος καὶ ὕστερον παύλῳ παρακολουθήσας μέχρις τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ. 2. Δουλεύσας τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως, ἀγύναιος ἄτεκνος, ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων ἐκοιμήθη ἐν Θήβαις, τῇ μητροπόλει τῆς Βοιωτίας, πλήρης πνεύματος ἁγίου. 3. Οὗτος προυπαρχόντων ἤδη εὐαγγελίων, τοῦ μὲν κατὰ Ματθαῖον ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀναγραφέντος, τοῦ δὲ κατὰ Μᾶρκον ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, οὗτος προτραπεὶς ὑπὸ πνεύματος ἁγίου ἐν τοῖς περὶ τὴν Ἀχαΐαν τὸ πᾶν τοῦτο συνεγράψατο εὐαγγέλιον, δηλῶν διὰ τοῦ προοιμίου τοῦτο αὐτό, ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἄλλα ἐστὶ γεγραμμένα καὶ ὅτι ἀναγκαῖον ἦν τοῖς ἐξ ἐθνῶν πιστοῖς τὴν ἀκριβῆ τῆς οἰκονομίας ἐκθέσθαι διήγησιν, τοῦ μὴ ταῖς Ἰουδαϊκαῖς μυθολογίαις περισπᾶσθαι αὐτοὺς, μήτε ταῖς αἱρετικαῖς καὶ κεναῖς φαντασίαις ἀπατωμένους ἀσυχῆσαι τῆς ἀληθείας. 4. Ὡς ἀναγκαιοτάτην οὖν οὖσαν εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παρελήφαμεν τὴν τοῦ Ἰωάννου γέννησιν, ὅς ἐστιν „ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου", πρόδρομος τοῦ κυρίου γενόμενος καὶ κοινωνὸς ἔν τε τῷ καταρτισμῷ τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῇ τοῦ

βαπτίσματος διαγωγῇ καὶ τῇ τοῦ πνεύματος κοινωνίᾳ. Ταύτης τῆς οἰκονομίας μέμνηται προφήτης ἐν τοῖς δώδεκα. 5. Καὶ δὴ μετέπειτα ἔγραψεν ὁ αὐτὸς Λουκᾶς „πράξεις τῶν ἀποστόλων“. 6. Ὕστερον δὲ Ἰωάννης ὁ ἀπόστολος ἐκ τῶν δώδεκα ἔγραψεν τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ Πάτμῳ καὶ μετὰ ταῦτα τὸ εὐαγγέλιον.

G², welcher nur § 1 und 2 enthält, om. *ἅγιος* vor *Λουκᾶς*, schreibt *Σύρος Ἀντιοχεύς* (so gestellt), om. *τῷ γένει*, hat ferner *τῇ τέχνῃ*, *μαθητὴς δέ*. In § 2 a. E. *πδ ἔτει ἐκοιμήθη ἐν τῇ Βοιωτίᾳ.*

B.

1. Est quidem Lucas Antiochensis Syrus, arte medicus, discipulus apostolorum; postea vero Paulum secutus est usque ad confessionem eius. 2. Serviens domino sine crimine, uxorem numquam habuit, filios numquam procreavit; octoginta quattuor annorum obiit in Boeotia plenus sancto spiritu. 3. Igitur quum jam descripta essent evangelia, per Matthaeum quidem in Iudaea, per Marcum in Italia, sancto instigatus spiritu in Achaïae partibus hoc descripsit evangelium, significans per principium (?), ante suum alia esse descripta, sed et sibi maximam necessitatem incumbere, Graecis fidelibus cum summa diligentia omnem dispositionem narratione sua exponere, propterea ne judaicis fabulis desiderio tenerentur, neve haereticis fabulis et stultis sollicitationibus seducti exciderent a veritate. 4. Itaque perquam necessariam statim in principio sumpsit Iohannis nativitatem, qui est „initium evangelii“, praemissus domini nostri Iesu Christi, et fuit socius ad perfectionem populi, item inductionem baptismi, atque passionis socius. Cujus profecto dispositionis exemplum meminit Malachiel propheta, unus de duodecim. 5. Deinde ipse Lucas scripsit „Actus apostolorum“. 6. Postmodum Iohannes apostolus scripsit Apocalypsin in insula Patmo, deinde evangelium in Asia.

Zu l. 1 *est quidem* F G: om. C T V | 3 *sine crimine* alle Lat, ob = *ἀνεγκλήτως*, *ἀμέμπτως*, *ἀμώμως* oder nur freie Wiedergabe von G *ἀπειρανδρίας*? | 4 *octoginta quattuor* C T G (auch G² in Ziffern, ferner der Prolog zur AG bei Wordsworth III p. 1): LXXIIII F V cf oben S. 16 A 27 | 5 *Boeotia* F G² (G *Theben*, *Hauptstadt Boeotiens* cf vorhin S. 740 unter nr. III. IV und oben S. 17 A 31): *Bithynia* C T V | 7 *hoc descripsit evangelium* C V (*scripsit*) T (mit längerem Zusatz aus Hier. v. ill. 7) G (*dieses ganze Ev.*): F sinnlos verschrieben *hoc est descripsit suum ev.* | 8 *principium* F: + *suum* C, + *ipsius evangelii* T, *in principio* V, wahrscheinlich nach G zu lesen *prooemium* | *ante suum* F cf G: *ante* T V | *descripta:* T + großer Zusatz frei nach Hier. | 10 *dispositionem* F cf G (= *οἰκονομίαν*): + *Christi in carne venturi* C, monarchianisch interpolirt V, anders erweitert T | *propterea ne* C F (mit finaler Bedeutung wie klassisch, also = G): *ideo ne* T, *ne* V | *fabulis* F cf G: + *adtenti in solo legis* C T V (dieser *intenti*) | *neve: ne vel* nur T, der *quaestionibus* statt des zweiten *fabulis* | 12 *exciderent* C T cf G (*ἀστοχήσαντες*. 2 Tm 2, 18 Vulg *quia veritate exciderunt): excederent* F V | 13 *necessariam* C F G (was *Johannis nativitatem* statt des in C F geschriebenen *ab Joh. nativitate* erfordert): *necessarium* T (was *principium* statt *in principio* [so C F G, auch V] erfordern würde). Cf Can. Mur. l. 8 *ad* (l. *a*) *nativitate Johannis incipet (-it) dicere* |

sumpsit C F T: *παρειλήφαμεν* G, vielleicht aus *προειλήφεν* entstanden cf V *Joh. natiuitate praesumpta* | 14 *qui* schreibe ich nach G: *quae* C F T V völlig abweichend), von *natiuitate* abhängig gedacht, wogegen das folgende *praemissus* (G *προόδρομος*) entscheidet, ebenso das aus Mr 1, 1 stammende *initium euangelii*, was nach alter, wenn auch irriger Konstruktion die Person des Johannes (Mr 1, 4) zum Subjekt hat. Auf Mr 1, 2 weist ohnehin die Berufung auf den Propheten | 15 *fuit* C F T: vielleicht mit G zu streichen, weil nur so *domini* auch zu *socius* bequem zu ergänzen ist G | *populi* C F T cf Lc 1, 17: *τοῦ εὐαγγελίου* G | *inductionem* F (wozu *ad* aus dem vorigen sich ergänzt, wie *ἐν* zu *διαγωγῇ* in G): *inductionis* C, *introductionis* T | 16 *passionis* C F cf Mt 17, 12: *dispositionis* T (aus dem folgenden Satz herübergenommen), *τῇ τοῦ πνεύματος χαιροτονίᾳ* G | *cuius* (vor dispositionis) C T cf G *ταύτης*: om. F, fiel hinter *socius* leicht aus | *exemplum* (ob = *exemplar*, *ὑπόδειγμα* Hb 8, 5 oder *τέλος*) C F T: om G | 17 *Malachiel* F: *Malaciel* C, *Malacias* T (cf Mal 3, 1. 20. 23f., zur Namensform cf Catal. Clarom. l. 33, GK II, 158. 167 A 3), om. G | *propheta unus* C T: *prophetarum* F, nur *προφήτης* V | *deinde ipse Lucas* C T cf G: *item Lucas* F, der § 5 hinter § 6 stellt und darum das für ihn unbrauchbare *ipse* oder vielleicht *idem* = *ὁ αὐτὸς* G in *item* ändert. | 18 *apostolorum* C F G: + *in urbe Roma* T nach Hier. v. ill. 7 aus dem Schluß der AG gefolgert | *postmodum* F cf G: *post hunc* C T | 19 *apostolus* F cf G: *euangelista* C, *euangelium* T | *deinde* C F: *post* T | 20 *in Asia* C F T: om. G.

Erläuterungen. Zu § 1. *Est quidem* kann nicht beweisen, daß diese Zeile noch zu Lebzeiten des Lc, oder das Ganze nicht viel später geschrieben wurde (so Buchanan in Journ. of theol. stud. 1906 Jan. p. 267). Es ist das Präsens der wissenschaftlichen Erörterung, wie § 4 *qui est initium euangelii* oder Hieron. praef. comm. in Matth.: *Primus omnium Matthaeus est publicanus.* — Das zu *Ἀντιοχεύς* hinzutretende *Σύρος* (fehlt bei den übrigen Zeugen für die antiochenische Herkunft des Lc: Eus., Euth., Hier. v. ill. 7, Ischodad syr. III, 1) soll schwerlich die syrische Nationalität ausdrücken, wie bei den älteren Schriftstellern gewöhnlich cf Forsch I, 270; II, 293 ff.; denn Lc scheint weder nach sonstiger Tradition (z. B. oben S 738 unter I°) noch nach seinen Schriften ein Syrer und überhaupt Semit, sondern ein Grieche zu sein. Andrenfalls sollte man auch umgekehrt *Σύρος Ἀντιοχεὺς τῷ γένει* (cf AG 18, 24) oder *Σ. ἀπὸ Ἀντιοχείας* erwarten, wie denn in der Tat G² und Hier. zu Mt (oben S. 739) ersteres schreiben. Es wird also das nachgestellte *Σύρος* nur ein abgekürzter Ausdruck sein für „ein Bürger des syrischen Antiochien" im Unterschied von den 3 oder 4 anderen Städten gleichen Namens; deutlicher ausgedrückt in der in die Catene des Niceta aufgenommenen Vita (Mai, Scr. vet. n. coll. IX, 626): *λοιπὸν, ὃς ἐξ Ἀντιοχείας μὲν πρωτίστης τῆς Συρίας.* Cf auch den Sprachgebrauch schon des alten Antiocheners Ignatius, der einen solchen Zusatz zum Stadtnamen regelmäßig hinzufügt (Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 1; ad Pol. 7, 1) und sich in diesem rein geographischen Sinn sogar einen syrischen Bischof nennt (Rom. 2, 2 cf meinen Ignatius S. 308). — Die Zusammenstellung der antiochenischen Herkunft und des ärztlichen Berufs findet sich beinah wörtlich gleichlautend bei Eus. h. e. III, 4, 6 und Euthalius (oben S. 738), weniger genau übereinstimmend in Eus. quaest. und zweimal bei Hier. (oben S. 738f.). Ist nun nicht zu bezweifeln, daß Euthalius, ein Verehrer des Eusebius und Kenner seiner Kirchengeschichte und seiner Chronik (Zacagni p. 529. 531. 534, N. kirchl. Ztschr. XV, 325), diese Angaben wörtlich dem Eus. entlehnt hat, und daß Hier. wenigstens in v. ill. 7 dies und anderes dem Eus. nachgeschrieben hat, so wird das Gleiche auch von dem Vf des Prologs gelten. Dagegen spricht nicht, daß dieser anstatt wie Eus. und Euth. von *ἰατρική*, von *τέχνη* des Arztes Lc spricht. Letzteres ist der natürlichere Ausdruck, da Lc nicht ein medicinischer Forscher und

Schriftsteller, sondern ein praktischer Arzt war (cf Herod. III, 129 f.); nur durch die besonders in den Quaest. obwaltende Absicht, aus dem ärztlichen Stand des Lc auf eine höhere Geistesbildung zu schließen, erklärt sich das von Eus. gewählte, von Euth. und anderen mechanisch angeeignete *ἐπιστήμη*. Der Vf des Prologs ist kein gedankenloser Nachschreiber. Daß umgekehrt Eus. von ihm abhängen sollte, ist darum kaum denkbar, weil Eus. es nicht hätte unterlassen können, von dem interessanten und mannigfaltigen Inhalt des Prologs, wenn auch nach seiner Weise mit einem *ἔχει λόγος, λόγος κατέχει, περιέχει ἡ παράδοσις* seinen Lesern Mitteilung zu machen. — Während *discipulus apostolorum* die falsche Meinung ausdrücken könnte, welche Eus. h. e. auf falsche Auslegung von Lc 1, 3 gründet (cf auch Hier. v. ill. 7 unter *quidam suspicantur*), daß Lc ein Schüler der Ap überhaupt, also vor allem der 12 Ap. gewesen sei, ehe er in die Begleitung des Pl eintrat, schließt erst das artikellose *ἀποστόλων* des Originals diese Meinung aus, wie denn überhaupt der Prolog nichts von solcher Mißdeutung von Lc 1, 1—4 zeigt. Nicht den Ap., aber doch Männern, welche im weiteren Sinne auch Ap. heißen (AG 14, 4. 14; 1 Kr 4, 9; 9, 4 f.; 1 Th 2, 6; Didache 11, 4—6), d. h. den Missionaren, die zuerst das Ev von Jerusalem nach Antiochien brachten (AG 11, 19 ff. 22—25; 13, 1), verdankt Lc seine Bekehrung und später erst hat er den Pl auf dessen Missionsreisen und zwar bis zu dessen Märtyrertod begleitet. — Zu § 2. *Serviens domino* ist in C durch Punkt vom Folgenden getrennt und noch deutlicher in V samt dem *sine crimine* zum Vorigen gezogen. Das war lat. Abschreibern nicht verwehrt, die das Original nicht kannten, welches nicht *δουλεύων*, sondern *δουλεύσας* bietet, und keinen Anlaß hatten, sich daran zu erinnern, daß lat. Übersetzer wegen Mangels einer dem Part. aor. entsprechenden Verbalform vielfach zwischen beiden Formen keinen Unterschied machen. Ist aber *δουλεύσας* ursprünglich, so ist es auch nicht zum vorigen Satz zu ziehen, sondern als Anfang des folgenden aufzufassen. Von einem Begleiter des Pl, der bis zu dessen Tode bei ihm ausharrte, während andere ihn verließen (2 Tm 4, 10 f.), sollte man eher erwarten zu hören, daß er dem Ap., als daß er dem Herrn mit seltener Treue gedient habe cf AG 13, 5; 24, 23; Phlm 13; Phl 2, 25—30. Dazu kommt die unverkennbare Anlehnung an 1 Kr 7, 35, welche allerdings erst durch G evident wird. Das „dem Herrn dienen", welches dem Lc nachgerühmt wird, ist nicht nur nicht mit seiner Begleitung des Pl gleichzeitig gedacht, sondern hat auch mit dieser unmittelbar gar nichts zu schaffen. Es handelt sich um ein das ganze Leben des Lc von seiner Bekehrung bis zu seinem Tode ausfüllendes „dem Herrn Dienen", wozu er sich durch Verzicht auf Ehestand und Kindersegen besonders geschickt gemacht hat. Hier wird nun wieder handgreiflich, daß G nicht Übersetzung des lat. Prologs ist, sondern umgekehrt. Welcher Grieche hätte aus dem farblosen *sine crimine* das malerische *ἀπερισπάστως* des Pl (1 Kr 7, 35) gewinnen können! Dagegen ist *servire domino sine crimine* wenigstens keine schlechtere Wiedergabe als das *sine impedimento dominum obsecrandi* der Vulg. Auch die kurzen wuchtigen Ausdrücke *ἀγήρατος* (cf Hiob 24, 21 codd. A B, Lobeck ad Phryn. p. 185) und *ἄτεκνος* wären eine unglaublich meisterhafte, das Original übertreffende Wiedergabe, wenn G Übersetzung wäre. Der lat. Übersetzer vielmehr ist es, der sich namentlich in bezug auf *ἄτεκνος* mit einer Umschreibung behelfen mußte. — Zu § 3 ist beachtenswert, daß der Vf sich der Mißdeutung von Lc 1, 1 auf unberufene und häretische Evangelisten enthält, welche seit Origenes bei Griechen und Syrern die vorherrschende war, und dagegen als Beispiele der vielen Vorgänger des Lc die Vf der Evv des Mt und des Mr nennt und daß er wie Iren. III, 1, 1 Judäa, das Land der Hebräer, als die Heimat des Mtev kennt und wie Irenäus, der Muratorische Fragmentist und Origenes als Zeitfolge der Evv: Mt, Mr, Lc, Jo angibt. Im Eingange des § 4 erinnern die Worte *perquam necessariam*

etc. mehr noch als das *maximam necessitatem* in § 3 an das, was Iren. III, 14, 3 von Lc schreibt: *plurima enim et magis necessaria evangelii per hunc cognovimus, sicut Ioannis generationem* etc. und nochmals *omnia huiusmodi per solum Lucam cognovimus et plurimos actus domini per hunc didicimus.* Cf auch III, 15, 1. Vielleicht ist doch das auffällige παρειλήφαμεν des G (s. vorhin S. 742 zu l. 13) als Äquivalent des *didicimus* oder *cognovimus* des Irenaeus oder jenes *didicimus* geradezu als eine Übersetzung eines auch von Irenaeus gebrauchten παρειλήφαμεν anzusehen. Dunkel ist noch das Verhältnis von G zum lat. Text gegen Ende von § 4. Vielleicht hat der griech. Schreiber oder einer seiner Vorgänger durch willkürliche Änderungen geglaubt seiner Vorlage, die er nicht verstand, zu einem Sinn verhelfen zu dürfen. Sie wird nach den Lateinern etwa gelautet haben: κοινωνὸς ἦν τε τῷ καταρτισμῷ τοῦ λαοῦ (G εὐαγγελίου) καὶ τῇ τοῦ βαπτίσματος εἰσαγωγῇ (G διαγωγῇ) καὶ τῷ τοῦ πάθους (G πνεύματος) κοινωνία. Der Täufer war ein Genosse Jesu sowohl in der Zubereitung des Volkes als in der Einführung der Taufe, wie auch vermöge der Gemeinschaft des Leidens. Die Ergebnisse meiner keineswegs erschöpfenden Untersuchung dieses nicht zu verachtenden Kapitels altkirchlicher Isagogik fasse ich in folgende Sätze: 1) G stellt trotz einiger Fehler besonders gegen den Schluß hin, das Original dar, dessen im wesentlichen treue Übersetzung in der hier nach Möglichkeit wiederhergestellten Urgestalt der lat. Prologs erhalten ist. 2) Der Vf hat wahrscheinlich die Kirchengeschichte des Eusebius gekannt, ohne jedoch in der Deutung des lucanischen Vorworts dem Eusebius zu folgen. Er hat also wahrscheinlich erst nach n. 330 geschrieben. 3) Wenn der Cod F. (= ff.^{2}) um 400 geschrieben wurde (oben S. 13 A 21*), kann die lat. Übersetzung nicht wohl später als 370 entstanden sein; denn schon diese Hs bietet den Text in einer so verwilderten Gestalt, wie sie nur infolge andauernder Fortpflanzung zu entstehen pflegt. Hiefür liefert die offensichtliche Benutzung des Prologs seitens des Hieronymus im J. 398 (oben S. 18 A 32) keinen neuen Beweis, wohl dagegen die Umarbeitung des Prologs durch den Priscillianisten Instantius, die doch sicherlich nicht während der um 380 beginnenden Verfolgung Priscillians und seiner Anhänger, sondern etwas früher stattgefunden hat. Ist aber die lat. Übersetzung in ihrer ursprünglichen Gestalt allerspätestens um 370 entstanden, so dürfen wir die Abfassung des griech. Originals kaum später als um 330–350 ansetzen. Vielleicht hat jener Marcus, von dem Sulpicius Severus Chron. II, 46 erzählt, diesen damals noch jungen Prolog und andere seinesgleichen von Ägypten nach Spanien mitgebracht. Von den oben benutzten Hss der lat. Version stammen zwei aus Spanien (C und T), eine dritte gleichfalls spanische (leg.^{1}) nennt Berger, Les préfaces p. 58 nr. 231 cf Histoire de la Vulg. p. 17. 384. Die Heimat von F (= ff^2) ist unbekannt.

III. Die Sängerin des Magnificat. Zu S. 98f. Die Frage ob 1, 46 hinter καὶ εἶπεν urspr. *Μαριάμ* oder *Ἐλισάβετ* oder keins von beiden geschrieben stand, ist erst in neuerer Zeit ernstlich aufgeworfen und in einer rasch angeschwollenen Literatur erörtert worden. Folgende Arbeiten mögen genannt werden: Loisy unter dem Pseudonym Jacobé, Rev. d'hist. et de litt. rélig. Juin 1897 p. 424; ebendort 1901 p. 278. 286; Morin, Rev. bibl. 1897 p. 286; Derselbe Rev. Bénéd. 1897 p. 387. 388; Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1900 S. 537; Hilgenfeld, Ztschr. w. Th. 1901 S. 201; Bardenhewer, Bibl. Stud. VI (1901) S. 187; Spitta, Th. Abh. für Holtzmann (1902) S. 61; auch Ztschr. für ntl. Wiss. 1906 S. 303 ff.; Lepin, l'Université cathol. (15. Fevr. 1902), auch separat erschienen Lyon 1902; Köstlin, Ztschr. ntl. Wiss. 1902 S. 402; Burkitt in Niceta of Remesiana by Burn (1905) p. CLIII mit Nachtrag von Wordsworth p. CLV; Burkitt nochmals im Journ. of th. stud., Jan. 1906 p. 220; Burns ebendort April 1906 S. 449 mit einem Zusatz von F. E. B. p. 453.

Da man die Textüberlieferung manchmal ungenau dargestellt findet, schien es nicht überflüssig, sie hier nochmals darzulegen. Ich stelle unter I voran die sicheren Zeugen für die LA (*καὶ εἶπεν*) *Μαριάμ*, lasse unter II folgen die unzweideutigen Zeugnisse für die LA (*κ. ει.*) *Ἐλισάβετ* und schließe unter III mit einer Erörterung der disputabeln Zeugen für die eine oder andere LA. — I. *Μαριάμ* bieten 1 sämtliche bisher untersuchte griech. Hss. In griech. Sprache ist überhaupt bisher kein anderer Text als dieser bekannt geworden. Das älteste Zeugnis finde ich im Protev. Jacobi, dessen Text zwar im Lauf der Jahrhunderte einige sachliche Veränderungen erlitten hat (N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 19—22; Forsch VI, 330), aber der Hauptsache nach doch schon dem Justinus bekannt war, also vor 150 verfaßt sein muß, cf GK I, 539; II, 774—780. In der kurzen und freien Reproduktion von Lc 1, 28—56 (Protev. 11, 2, Evv. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 21—24), aus welcher Justinus apol. I, 33 eine Textmischung von Lc 1, 31f. und Mt 1. 21 und dial. 100 den auffälligen Ausdruck *χαρὰν λαβοῦσα Μαρία* sich angeeignet hat, liest man zwischen einem kurzen Bericht nach Lc 1, 39—45 (Protev. 12, 2) und einer etwas erweiterten Widergabe von Lc 1, 56 (c. 12, 3), also als Ersatz für das Magnificat (Lc 1, 46—55) die Worte: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων, ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος καὶ ἠτένισεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν· τίς εἰμι ἐγώ, κύριε, ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλογοῦσίν με.* Für die letzten Worte ist auch *μακαριοῦσίν* με ohne *τῆς γῆς* überliefert. So auch die syr Version nach einem Palimpsest von c. 500 s. Stud. Sinait. ed. A. Sm. Lewis XI, 10f. Nach dieser LA ist die Abhängigkeit von Lc 1, 48 nur noch deutlicher als nach dem von Tschd. rezipirten Text, der an ein zu Maria gesprochenes apokryphes Wort Protev. 12, 1 anknüpft. Aber auch bei Tschd.'s Text ist unverkennbar, daß auf die Begrüßung der M. durch El. eine Gegenäußerung der M. folgt, die an Gott gerichtet ist und ganz im Sinn von Lc 1, 48 den Kontrast zwischen der Niedrigkeit der Maria und ihrer Seligpreisung durch alle kommenden Geschlechter ausdrückt. — 2. Die Syrer haben zu allen Zeiten den Text I gehabt. So nicht nur Ss (dieser ohne das *καί* wiederzugeben (S[1] S[3] Sh, sondern schon Tatian (Sd) nach Ephraim ed. Moesinger p. 18, Ar. ed. Ciasca p. 2; cod. Fuld. ed. Ranke p. 31, 20. Dazu kommt Aphraat, welcher hom. 9, 4 p. 180, 4 von M. sagt: „Und sie pries und machte groß den Herrn (Lc 1, 46f.), daß er Wohlgefallen hatte an der Niedrigkeit (oder Demut) seiner Magd (v. 48[a]) und kein Wohlgefallen hatte an dem Hohen und Stolzen, und (daß) der Hohe (Höchste) alle Demütigen erhöht" (v. 51[b]. 52). — 3. Auch die Ägypter haben nur I kennen gelernt. Außer Sah Kop cf auch Pistis Sophia, deutsch von C. Schmidt S. 34, 30, und S. 75, 37, wo Jesus zweimal mit deutlicher Anspielung auf Lc 1, 48, zu seiner Mutter redet. 4. Die gotische Version. 5. Die lat. Hss der Evv außer den drei unter II zu verwendenden, so auch der altertümliche e und ff[2] (das zuweilen mißdeutete *e silentio* Tschd.'s ist durch Buchanans Ausgabe erledigt). Von den lat. Autoren, die nichts von einer anderen LA zu wissen scheinen, cf die von De Bruyne Revue Bénéd. 1910 p. 282 herausgegebenen altafrikanischen Capitula, welche unter Nr. IV Lc 1, 39 bis 56 unter dem Titel zusammenfassen: *Ubi Maria salutavit Helisabeth et mansit apud illam mensibus tribus*, also Maria als das Hauptsubjekt des ganzen Kapitels kennzeichnen, während das Benedictus des Zacharias Lc 1, 67—80 als c. VII von Lc 1, 59—67 abgesondert ist. Von Schriftstellern, die nichts von einer v. l. wissen, nenne ich Tert. anima 26; Juvencus I, 94 (wo illa nur auf M. sich beziehen kann, daher auch I, 103 ohne Namen v. 56 angeschlossen wird); Ambros. in Lucam p. 32, 2; 55, 10—56, 11 und zu Ps 47 ed. Bened. I, 941; Aug. cons. evv. II, 5, 17; sermo 290, 6 in nat. Joh. bapt.

II. *Elisabeth* ist unzweideutig bezeugt 1. durch die altlat. Codd. a b l*

(eine jüngere Hand dafür *Maria*), 2. durch Niceta an zwei Stellen seiner Rede de psalmodiae bono ed. Burn p. 76. 79. Daß diejenigen Hss. welche diese Stellen wie manche andere fortlassen, einen absichtlich verstümmelten Text bieten, steht außer Zweifel s. Burn p. LXXXVII. Dazu kommt 3. Hieronymus (s. unter III), der diese LA gekannt, aber nicht gebilligt hat und 4. mit großer Wahrscheinlichkeit ein lateinischer Prediger vielleicht gotischer Herkunft aus dem 5. Jahrhundert bei Mai, script. vet. n. coll. VII, 2, 191—208 cf. N. kirchl. Ztschr. 1910 S. 501—518, besonders S. 517 f.

III. Die Schriftsteller, die man entweder mit Unrecht als Zeugen für LA II in Anspruch genommen hat, oder deren Zeugnis in der Tat an einer gewissen Zweideutigkeit leidet, bespreche ich in umgekehrter chronologischer Folge. Ich beginne mit 1) *Cyrill von Jerusalem*, der von Barns (a. a. O.) als Vertreter von II angerufen worden ist. Nachdem der Katechet in Cat. 16 im Anschluß an die Worte des Taufbekenntnisses *εἰς ἐν ἅγιον πνεῦμα, τὸν παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις* und an die Lektion aus 1 Kor. 12, 1—7 eine Menge von Beispielen aus dem AT für die mannigfaltigen Wirkungen des Geistes angeführt hat, geht er in Cat. 17 im Anschluß an die Lektion aus 1 Kor. 12, 8 ff. zum NT über und gibt nach einer Erörterung der verschiedenen Benennungen des hl. Geistes (17, 3—5) Beispiele seiner Mitteilung an verschiedene Menschen und seiner mannigfaltigen Wirkungen, zuerst (17, 6) Maria nach Lc 1, 28—35; sodann (17, 7) El. nach Lc 1, 41—43, Zacharias nach Lc 1, 67—79, Symeon nach Lc 2, 25—35; ferner (17, 8) Johannes, der schon im Mutterleibe mit hl. Geist erfüllt und zum Täufer Jesu geweiht wurde nach Lc 1, 15; endlich (17, 9—10) Jesus bei seiner Taufe nach Mt 3, 16. Hiemit ist die Reihe der Beispiele vorläufig geschlossen und es folgt nicht etwa eine Darstellung dessen, was Jesus in Kraft des Geistes geredet, sondern dessen, was Jesus über den Geist gelehrt hat. Daraus, daß 17, 7 hinter dem dort über Elisabeth Gesagten das Magnificat nicht besonders erwähnt wird, zu folgern, Cyrill müsse es der El. zugeschrieben haben, ist eine offenbare Verkennung des Gedankengangs und Zwecks der ganzen Erörterung. Es handelt sich ja nicht um eine vollständige Aufzählung aller prophetischen Reden im NT, sondern um die verschiedenen Wirkungen des Geistes auf Menschen und vor allem um die verschiedenen Arten und Formen, wie Menschen den Geist empfangen haben. Nicht 17, 7, sondern 17, 6 neben dem Hinweis auf das große Wunder, wovon Lc 1, 35 gesagt ist, hätte allenfalls auch an das Magnificat als einen untergeordneten Nebenbeweis für die Geisteserfülltheit der M. erinnert werden können. Aber Cyrill beschränkt sich sichtlich auf diejenigen ev Stellen, wo ausdrücklich vom hl. Geist die Rede ist (Lc 1, 15. 35. 67; 2, 25—27; Mt 3, 11. 16). Dies ist aber Lc 1, 46 nicht der Fall, und es wird das Magn. auch nicht, wie Lc 1, 67 das Benedictus des Zacharias, als eine prophetische Rede bezeichnet. Daß Cyrill El. als Sprecherin des Magn. angesehen, läßt sich auch aus dem nicht folgern, was er 17, 7 (Touttée p. 276; Reischl-Rupp II, 258) sagt: *καὶ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἡ Ἐλισάβετ καὶ ἐπροφήτευσεν καὶ φησὶν ἡ καλὴ δούλις περὶ τοῦ* (+ *ἑαυτῆς* Coisl.) *κυρίου· „καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ πρός με ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου;“ ἐμακάριζεν ἑαυτήν* (so Mon., *ἐμακάριζε γὰρ αὐτήν* Ottob., *καὶ ἐμακάριζεν αὐτήν* Coisl.) *ἡ Ἐλισάβετ*. Das einzige Wort der El., welches hier citirt wird, steht Lc 1, 45. Der darauf folgende Schlußsatz aber kann unmöglich als eine Zusammenfassung des Magn. gelten, gleichviel welche LA man bevorzugt. Sollte neben die Begrüßung der M. durch El. das Magn. als eine zweite Äußerung der El. gestellt werden, mußte es, entsprechend dem *ἐπροφήτευσεν* auch *ἐμακάρισεν* statt *ἐμακάριζεν* heißen, und dies konnte weder asyndetisch (Mon.) noch durch *γάρ* angeknüpft (Ottob.) ans vorige sich anschließen. Die LA *ἑαυτήν* könnte nur auf El. bezogen werden und sagen, daß sie sich glücklich geschätzt und gepriesen habe, den Besuch der

Mutter des Herrn zu empfangen, was gewiß der in v. 42—44 sich äußernden Stimmung der El. entspricht, aber im Text keinen richtigen Anhaltspunkt hat. Noch weniger aber könnte als wesentlicher Inhalt des Magn. ein ἑαυτὴν μακαρίζειν angegeben werden; auch v. 48b gäbe kein Recht dazu. Nach der glaubwürdigeren LA der anderen Hss bezieht sich αὐτήν auf „die Mutter des Herrn“ und gründet sich der Schlußsatz auf v. 45, an dessen καὶ μακαρία Cyrill mit seinem καὶ ἐμακάριζεν (oder ἐμακ. γάρ) αὐτήν sich anlehnt. Auch die Bezeichnung der El. als ἡ καλὴ δοχεῖς ist keine Bezugnahme auf das Magn., nämlich v. 48a. Sie ist ausreichend begründet in dem Gegensatz zu dem κύριος in Maria, welchen Cyrill zweimal hervorhebt, zuerst in eigenen Worten, dann durch das wörtliche Citat aus v. 43. — 2) Kenntnis der LA II hat man in der 7. Homilie des Origenes zum Ev des Lucas nach der lat. Übersetzung des Hieronymus (Delarue III, 939; Opp. Hieron. ed. Vallarsi VII², 265) bezeugt zu finden gemeint. Zu gleichem sachlichen Ergebnis kam schon Wettstein zu Lc 1, 46, indem er auf Grund der 7. Homilie nach der lat. Version annahm, daß Orig. dort als LA einiger Hss καὶ εἶπεν τῇ Μαριάμ bezeuge, wozu dann selbstverständlich Ἐλισάβετ als Subjekt aus dem vorigen zu ergänzen wäre. Über die Lukashomilien des Orig., über das Verhältnis der lat. Übersetzung des Hieronymus zu dem griech. Original und insbesondere über die den Text von Lc 1, 46 betreffende Stelle in der 7. Homilie habe ich in N. kirchl. Ztschr. 1911 S. 253—268 ausführlich gehandelt. Daß Orig. selbst nicht im mindesten an der Echtheit des Textes I gezweifelt hat, ergibt sich aus dem Schluß derselben 7. Homilie und aus der ganzen, der Auslegung des Magn. gewidmeten 8. Homilie, deren Eingang ich l. l. S. 265 im griechischen Wortlaut verögentlicht habe. Daß Orig. ein etwaiges Wissen um eine Variante in Lc 1, 46 und daraus sich ergebende historisch-kritische Erwägungen in Sonntagspredigten, wie diese eine ist, vor Katechumenen und Frauen, die er gelegentlich besonders anredet, ausgekramt haben sollte, ist wenig wahrscheinlich. Daß er es in der Tat nicht getan hat, wird dadurch bestätigt, daß die Katenen, welche ja nicht der Erbauung, sondern dem gelehrten Schriftstudium dienen sollten und nicht ganz selten auch textkritische Bemerkungen älterer Exegeten mitteilen, und daß insbesondere der Cod. Monac. gr. 208, welcher den größten Teil von hom. 7 aufgenommen und überhaupt vom Orig. mehr als von irgend einem anderen Exegeten sich angeeignet hat, nichts von einer textkritischen Erörterung über Lc 1, 46 aufbewahrt haben. Auch Ambrosius, der in seinem Comm. in Lucam diese Homilien von der ersten an teilweise excerpirt hat und durch lat. Texte, die in der Nähe seines Bischofssitzes um jene Zeit entstanden (s. oben S. 746 f. unter II), ein Interesse dafür hätte haben können, sagt nichts hierauf bezügliches. Andrerseits ist nicht wahrscheinlich, daß Hier. den ganzen Absatz, in welchen die bezüglichen Bemerkungen verflochten sind, aus eigener Erfindung zugesetzt habe. Abgesehen von diesen Zwischenbemerkungen enthält der Absatz Gedanken, welche Orig. auch nach den griech. Zeugen in der 7. und 8. Homilie in mehrfacher Variation vorgetragen hat, vor allem eine Parallelisirung der M. und der El. Dazu kommt, daß nur durch die Annahme kleiner Einschübe und Ausstoßung kleiner Satzteile erklärlich wird, daß dem stilgewandten Hier. der Ausdruck so unbehilflich, wie an dieser Stelle, geraten ist. In dem folgenden Abdruck seiner Worte nach Vallarsi habe ich die mutmaßlichen Einschübe des Hier. in [ ], die wahrscheinlich ausgefallenen Satzteile des Originals in ⟨ ⟩ eingeschlossen. Nachdem er in wesentlicher Übereinstimmung mit dem von mir l. l. S. 259, 18 ff. veröffentlichten griech. Text gesagt hat, daß der Geist des noch nicht geborenen Johannes auf El. übergegangen sei und in ihren Worten zum Ausdruck gekommen sei (Lc 1, 15. 41), fährt Hier. fort: *Poteris hoc credere, si simile quid etiam de salvatore cognoveris: Invenitur ⟨enim et⟩ Maria*

[sicut in aliquantis exemplaribus reperimus] <ante partum domini> prophetare. [Non enim ignoramus, quod secundum alios codices et haec verba Elizabeth vaticinetur]. Spiritu igitur sancto tunc repleta est, quando coepit in utero habere salvatorem. Statim enim ut spiritum sanctum accepit, dominici corporis conditorem, et filius dei esse coepit in utero, etiam ipsa completa est spiritu sancto. Jeder hört aus den beiden in [ ] gesetzten Bemerkungen den Ton der Entschuldigung heraus. Orig. beginnt die 8. Homilie, worin er das Magn., oder, wie er es nennt, *τὴν προφητείαν τὴν παρθενικήν* auslegt, mit den zuversichtlichen Worten: *Πρὸ Ἰωάννου Ἐλισάβετ προφητεύει· πρὸ τῆς γενέσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἡ Μαρία προφητεύει.* Hier. dagegen wagt den kurzen letzteren Satz nicht bis zu Ende auszusprechen, ohne ihn durch die eingeschobene Bemerkung zu rechtfertigen, daß er es so in einer ansehnlichen Zahl von Hss gelesen habe. Er setzt also Leser voraus, die dadurch überrascht werden könnten, daß er von einem prophetischen Reden der Maria rede, oder mit anderen Worten, daß er Maria als Sprecherin des Magn. einführe. Kaum aber hat er das zu dem angefangenen Satz noch fehlende *prophetare* niedergeschrieben, so verfällt er abermals in den Ton der Entschuldigung. Er verwahrt sich gegen den Schein der Unwissenheit, den er durch diese Bezugnahme auf das Magn. als eine prophetische Aussprache der Maria in den Augen seiner Leser sich zuziehen könnte. Nur dies kann der Sinn der Versicherung sein, es sei ihm nicht unbekannt, daß in anderen Hss El. als Sprecherin des Magn. bezeichnet sei. Durch den Wechsel zwischen *aliquanti* und *alii* (codices) deutet er an, daß die Hss, welche *Maria* bieten, an Zahl oder Wert oder an beidem zugleich, die anderen mit *Elisabeth* im Text überragen, was sich für ihn wie für uns von selbst verstand; denn als er dies schrieb (c. 390), waren bereits etwa 6 Jahre verstrichen, seit er dem Papst Damasus († 384) seine Revision der lat Evv überreicht hatte, in welche er LA I aufgenommen hatte. Um so sicherer ergibt sich, daß es nur die Rücksicht auf seine lateinischen Leser war, die ihn bestimmte, ihnen in so zurückhaltendem Ton und mit so nachdrücklichen Entschuldigungen eine Auslassung des Orig. vorzulegen, deren textuelle Grundlage seiner eigenen kritischen Überzeugung durchaus entsprach. Die nächsten Leser aber, die Hier. bei dieser Übersetzungsarbeit zu berücksichtigen hatte, waren die vornehmen Römerinnen, auf deren Bitten er laut Vorrede sie unternommen hatte, seine Freundin Paula und deren Tochter Eustochium. Diese also müssen an einen lat. Evangelientext mit der LA II gewöhnt gewesen sein oder wenigstens davon gehört haben, daß der Text von Lc 1, 46 nicht in allen Hss den Namen der M. enthalte. Am natürlichsten würde die Ausdrucksweise des Hier. sich erklären, wenn er wußte, daß Paula auf ihrer Reise von Rom nach dem Orient im Herbst 385 ein lat. Evangelienbuch mit sich genommen hatte, welches die LA II enthielt. Jedenfalls liegt hier ein Zeugnis für diese LA vor, welches sich den oben S. 745f. unter II aufgezählten nach Zeit und Ort aufs bequemste einordnet. Sehen wir von dem späten Zeugnis des Cod. Rehdig. ab, der aus einer sehr viel älteren Hs abgeschrieben sein kann und wie alle Hss, auch wenn wir ihr Alter bestimmen können, einen viel weniger bestimmten Anhalt für die zeitliche und örtliche Bestimmung seines Inhalts bietet, als Personen, die einen Text in Gebrauch haben, so dürfen wir nach dem Zeugenverhör, soweit es bis dahin protokollarisch festgestellt ist, urteilen: In dem Jahrhundert etwa von c. 360 bis c. 460 hat die LA II im lat. Sprachgebiet, genauer ausgedrückt in Rom, Oberitalien und dem überwiegend lat. Teil der Balkanhalbinsel eine nicht geringe Verbreitung gehabt. — Um zwei Jahrhunderte früher, als Hier. die Homilien des Orig. übersetzte, schrieb 3) Irenäus. In adv. haer. III, 10, 2 (Stieren p. 455; Harvey II, 34) leitet Ir. hinter einer kurzen Bemerkung, die er an Citate aus Lc 1, 26.

30. 32f. angeschlossen hat, ein Citat aus Lc 1, 46, 47. 50. 51 mit den Worten ein: *Propter quod et exsultans Maria clamabat pro ecclesia prophetans:* „*Magnificat anima mea*“ etc. So m. W. nach allen bisher verglichenen Hss, abgesehen von dem *et* vor *exsultans*, welches erst Massuet aus dem cod. Voss. aufnahm, Harvey aber stillschweigend fortließ. Dagegen ist in demselben Werk IV, 7, 1 (St. 578, H. II, 163) der Name der Redenden verschieden überliefert. Nach einer vollständigen Anführung von Lc 2, 29—32 und einer kurzen Erinnerung an den Inhalt von Lc 2, 8—12 folgt: *Sed et Maria* (v. l. *Elisabeth*) *ait*: „*Magnificat anima mea dominum et exsultavit spiritus meus in deo salutari meo*“. Es folgt weiterhin eine an Jo 8, 56 angeknüpfte Erörterung über die Gleichheit des Glaubens, welche zwischen Abraham, dem Ahnherrn der so redenden Frau, und dem ganzen, in der christlichen Gemeinde sich fortpflanzenden Abrahamsgeschlecht bestehe. Während die älteren Herausgeber: Erasmus, Feuardent, Grabe und Massuet zu dieser Stelle von einer anderen LA als von *Maria* nichts sagen und sicherlich auch nichts wissen, erfuhr man durch Stieren, daß cod. Voss., und durch den letzten Herausgeber Harvey, daß außerdem auch der ältere Clarom. statt dessen *Elizabeth* bzw. *Helisabeth* bieten, was aber diese beiden Herausgeber nicht bewogen hat, diese Variante in den Text aufzunehmen. In der Tat wäre man, noch heute, wenn wir nichts weiter wüßten, als ihrer Zeit Stieren und Harvey, zu der Annahme berechtigt, daß der lat. Übersetzer des Ir., welcher wahrscheinlich um 350—400 gearbeitet hat (cf H. Jordan in den mir gewidmeten Theol. Stud., 1908 S. 133—192) in III, 10, 2 sein Original treu wiedergegeben, dagegen aber IV, 7, 1 die, wie gezeigt, um jene Zeit in einigen lat. Bibeln vorhandene LA II, an die er gewohnt sein mochte, in den Text des Ir. eingesetzt habe. Wir hätten dann hier formell den gleichen Fall wie Ir III, 9, 3, wo Ir. selbst nach dem neuerdings wiedergefundenen griech. Text (Oxyrh. Papyri IV, 264) Mt 3, 17 unter ausdrücklicher Nennung des Ev Matthaeus in der Form citirt, welche die Himmelsstimme Mr 1, 11 hat, der Übersetzer aber den gewöhnlichen, auch im Abendland vorherrschenden Text von Mt 3, 17 dafür einsetzt. Weniger wahrscheinlich wäre die Annahme, daß nicht der Übersetzer, sondern erst ein jüngerer Abschreiber zu einer Zeit, für welche LA II, abgesehen von der ersten Hand des Rehdig. (7. Jahrh.), unbezeugt ist, diese in IV, 7, 1 nach der Vulg. eingesetzt habe. Nun ist aber neuerdings eine armenische Übersetzung von Buch IV und V des Ir. ans Licht gekommen, welche jedenfalls ein vom lat. Ir. unabhängiger Zeuge für den Originaltext des Ir. ist und wahrscheinlich vor a. 700, vielleicht nach einer syrischen Übersetzung angefertigt wurde, also mehrere Jahrhunderte älter als alle vorhandenen Hss des lat Ir. ist. Diese Version bietet nach dem Zeugnis des Armeniers Ter-Minassiantz (Ztschr. f. ntl. Wiss. 1906 S. 191 cf Des hl. Iren. Schrift zum Erweis der apostol. Verkündigung. Leipz. 1907 S. IIIff.) in Ir. IV, 7, 1 gleichfalls den Namen *Elisabeth* statt *Maria*. Damit ist erwiesen, daß Clar. und Voss den ursprünglichen Text der lat. Version bewahrt, die übrigen Hss denselben nach der Vulgata emendirt haben, und daß Ir. selbst an dieser Stelle das Magnificat der Elisabeth zugeschrieben hat. Es steht also Ir. IV, 7, 1 in Widerspruch mit Ir. III, 10, 2. Da nun an letzter Stelle alle bisher verglichenen Hss *Maria* bieten, haben wir kein Recht, diesen Widerspruch durch die Annahme zu beseitigen, daß in III, 10, 2 schon der lat. Übersetzer ursprüngliches *Elisabeth* nach der Vulgata oder vielmehr, da ihm diese noch nicht bekannt war, nach der zu allen Zeiten vorherrschenden Tradition durch *Maria* ersetzt habe. Dies ist um so unwahrscheinlicher, weil, wie schon bemerkt, gerade zu der Zeit des Übersetzers in einem Teil der lat. Kirche LA II eine ziemliche Verbreitung gefunden hatte, und in keiner dieser Zeit angehörigen Urkunde (a b, Niceta) II in I korrigirt worden ist.

Eine solche Hypothese ließe sich auch nicht auf die willkürliche Meinung gründen, daß ein Mann wie Ir. sich nicht einmal in einem Punkt geirrt haben könnte, über welchen er sich ein anderes Mal besser unterrichtet zeigt. Es sind doch nicht nur die leichtfertigen Vielschreiber wie Hieronymus und die geborenen Wirrköpfe wie Epiphanius, denen solches passirt ist. Beispiele aus Tertullian, Origenes, Methodius u. a. anzuführen, unterlasse ich nur darum, weil für viele hier kein Raum ist, wenige aber den falschen Schein erwecken könnten, daß das seltene Ausnahmen seien. Es will auch bedacht sein, daß Ir. sein 4. Buch, wie die Vorrede zu demselben zeigt, nicht unmittelbar an Buch 3 angeschlossen hat. Es kann Jahr und Tag zwischen Abfassung und Versendung des 3. und des 4. Buchs verstrichen sein. Haben wir danach zu entscheiden, an welcher der beiden Stellen Ir. sein besseres Wissen vorgetragen, und wo er einen Fehler gemacht hat, so versteht sich von selbst, daß er III, 10, 2 genau wiedergibt, was in seinem Ev stand, und dagegen IV, 7, 1 eine Verwechselung sich hat zu schulden kommen lassen. Denn erstere Stelle steht in demjenigen Teil seines Werkes, in welchem er den wesentlichen Lehrgehalt der Evv des Mt, Lc, Mr, Jo und der AG, meist nach der Anordnung dieser Bücher darlegt und durch teilweise sehr ausführliche Citate belegt (III, 9, 1—15, 3). Dabei wird er die Bücher zur Hand gehabt haben. In IV, 7, 1 dagegen kommt er nur gelegentlich und in aller Kürze auf die bedeutsameren Kundgebungen in der Kindheitsgeschichte zu reden. Während er dort das Benedictus des Zacharias und die Engelbotschaft an die Hirten beinah vollständig abschreibt (III, 10, 3—4), erwähnt er IV, 7, 1 jenes gar nicht und gibt von dieser nur in einer einzigen Zeile eine kurze Andeutung. Dort citirt er 4 ganze Verse aus Anfang und Schluß des Magnificat (Lc 1, 46. 47. 54. 55), hier nur die Eingangsworte. Vergleicht man ferner eine dritte Stelle III, 16, 4 mit IV, 7, 1, so erkennt man, wenn ich recht sehe, auch den Anlaß der vorübergehenden Irrung seines Gedächtnisses. An diesen beiden Stellen nämlich erinnert er, die geschichtliche Folge umkehrend, an (1) Simeon, (2) Engel und Hirten, (3) Begegnung der M. und der El. Letzteres geschieht III, 16, 4 mit den Worten: *Ipse igitur erat Christus . . . quem Joannes, quum adhuc in ventre matris suae esset et ille* (d. h. Jesus) *in vulva Mariae, dominum cognoscens exsultans salutabat.* Vergleicht man damit III, 10, 2 *et exsultans Maria clamabat* und das sowohl hier als IV, 7, 1 aus dem Magnificat citirte *exsultavit spiritus meus* so ist doch wohl ersichtlich, daß die Assonanz des *τὸ σκίρτημα* Lc 1, 44 und des *ἠγαλλίασεν* Lc 1, 47 dazu mitgewirkt hat, vorübergehend einmal im Gedächtnis des Ir. die Begrüßung der M. durch El. und deren Echo im Magnificat ineinander fließen zu lassen. Ir. ist nicht Zeuge für II, sondern für I. Erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts beginnt die Bezeugung für II, um sehr bald wieder zu verstummen. Über die Ursache dieser Variante s. oben S. 99.

IV. Josephus über die durch P. Sulpicius Quirinius vollzogene Vermögensabschätzung in Palästina und den Aufstand Judas des Galiläers zu S. 129—135. Es ist hier nicht der Ort, und ich würde hier nicht den nötigen Raum finden für einen abermaligen Versuch, die oft behandelte Frage nach der amtlichen Laufbahn und der syrischen Statthalterschaft des Quirinius in umfassender Weise zu beantworten. Auch wäre es voreilig, einen neuen Versuch dieser Art zu machen, ehe W. M. Ramsay die von ihm im pisidischen Antiochien im Sommer 1912 gefundene Inschrift, die den Namen des Quirinius enthält (Athenaeum vom 10. Aug. 1912 s. oben S. 129 A. 15) vollständig veröffentlicht und die dort angedeutete Absicht, die ganze Sache noch einmal klar zu legen, ausgeführt hat. Dagegen glaube ich es den Lesern dieses

Kommentars schuldig zu sein, daß ich das oben über die diese Dinge betreffende Berichterstattung des Josephus gefällte Urteil in tunlicher Kürze rechtfertige.

I. Nachdem Josephus (bell. II, 4 = ant. XVII, 10, 5) von dem Aufstand eines gewissen Judas erzählt hat, welcher bald nach dem Tode Herodes des Gr. (also im Sommer 4 v. Chr.) nach der Königswürde strebte und der galiläischen Stadt Sepphoris sich bemächtigte, mit deren Eroberung durch die Römer (bell. II, 5, 1 = ant. XVII, 10, 9) der gefährliche Aufruhr sein Ende erreichte, berichtet er bald darauf (bell. II, 8, 1 = ant. XVIII, 1, 1) von einem neuen Aufstand, welcher nach Absetzung des Ethnarchen Archelaus (6/7 n. Chr.) aus Anlaß der ersten von den Römern (in Palästina) vorgenommenen Vermögensschätzung unter Führung eines gewissen Judas ausbrach, der aus Gamala (östlich vom See Genezareth) stammte, gewöhnlich aber „der Galiläer" genannt wurde und durch seine führende Stellung in diesem Aufstand Stifter einer neuen, ihn überlebenden Partei, der vierten Partei neben den Pharisäern, Sadducären und Essäern nämlich der sogenannten Zelotenpartei geworden sei (bell. II, 8, 1; 17, 8; VII, 8, 1; ant. XVIII, 1, 6). Was aus dem einen wie dem anderen Insurgentenführer Judas geworden sei, verschweigt Josephus (cf dagegen AG 5, 37), deutet auch durch nichts einen Zusammenhang zwischen den beiden Aufständen an, und vor allem bekundet er keine Ahnung von dem, was doch längst aus der Vergleichung seiner sämtlichen in Betracht kommenden Angaben erkannt worden ist, daß nämlich der eine Judas mit dem anderen identisch ist cf Schürer I⁴, 486. Den Gipfel der Verworrenheit aber hat Josephus erreicht, wenn er bell. II, 17, 8, mag man den einen oder anderen der überlieferten Texte bevorzugen, unter den Ereignissen des J. 66 n. Chr. berichtet: „Ein gewisser Manaëmos, Sohn des sogenannten Galiläers Judas, ein gewaltiger Sophist (welcher auch einst zur Zeit des Quirinius die Juden darum gescholten hatte, daß sie neben Gott den Römern sich unterwürfen) zog sich mit seinen Freunden nach Masada zurück." Den von mir eingeklammerten Relativsatz als Interpolation aus bell. II, 8, 1 zu streichen, geht nicht an; denn dort ist erstens Quirinius gar nicht genannt, wie überhaupt außer der vorliegenden Stelle im ganzen jüd. Krieg nur noch einmal in VII, 8, 1 (Niese § 253) in einer ausdrücklichen Rückverweisung nicht auf II, 8, 1, sondern auf II, 17, 8. Zweitens zeigt das „auch" (*ὁ καὶ*), daß hier nicht einfach der Vater des Manaëm durch Erinnerung an die Tat, die ihn berühmt gemacht hat, charakterisiert wird, sondern daß von Manaëm eine Tat in Erinnerung gebracht wird, die er selbst viele Jahre früher gleichfalls vollbracht hat. Letzteres widerlegt auch den Versuch, durch Einschiebung eines *ἦν* zwischen *σοφιστής* und *δεινότατος* die Worte *σοφιστής — θεόν* zu einer auf Judas bezüglichen Parenthese zu machen (s. den Apparat von Niese). Josephus hat also hier den Manaëm mit seinem Vater Judas, dem großen „Sophisten", wie dieser auch II, 8, 1 genannt wird, verwechselt. Aber auch abgesehen von dieser äußersten Verwirrung, fällt mit der Unterscheidung zweier Insurgentenführer Judas, die beide in Galiläa zu verschiedenen Zeiten ihr Wesen getrieben haben sollen, auch die Unterscheidung zweier in Galiläa stattgefundener Aufstände unter der Führung eines und desselben Judas. Josephus muß durch die Verschiedenheiten zwischen zwei ihm zugeflossenen Traditionen über eine und dieselbe Person und deren Taten zu dieser Verdoppelung verleitet worden sein. Lc oder einer seiner Gewährsmänner behält gegen Josephus Recht, wenn er AG 5, 7 von dem Aufstand Judas des Galiläers als einem nur einmaligen Ereignis und von der *ἀπογραφή*, welche diesen Aufstand veranlaßt hat, als dem einzigen, für die jüdische Geschichte bedeutsamen Vorgang dieser Art redet. Sind wir aber vor die Wahl gestellt, welcher der beiden Zeitangaben des Josephus für beide von ihm angenommene Aufstände zweier Galiläer Judas wir mehr Glauben

schenken sollen, a. 4 v. Chr. oder a. 6/7 n. Chr., so können wir uns nur für die erste entscheiden. Denn in Galiläa, dem Schauplatz des Aufstandes, wonach auch der Führer desselben, dessen Heimat nicht Galiläa, sondern die zur Gaulanitis gehörige Stadt Gamala war, nach Josephus wie nach Lc „der Galiläer" genannt wurde, hat sich nach der Absetzung des Archelaus, des Ethnarchen von Judäa, keinerlei aufregende Veränderung zugetragen; Galiläa wurde nach wie vor von dem Tetrarchen Herodes Antipas regiert. Dagegen ist gleich nach dem Tode des alten Herodes im Frühjahr 4 v. Chr. das ganze, von diesem beherrschte „Land Israels" in größte Aufregung versetzt worden, und Judas der Galiläer ist nicht der Einzige gewesen, welcher die allgemeine Verwirrung zu einem Versuch benutzte, die Königswürde an sich zu reißen. Neben Judas wird von Josephus (bell. II, 4, 2 f.; ant. XVII, 10, 6 cf Tac. hist. V, 9) noch ein Simon und ein Athronges oder Athrongaios genannt.

II. Eine zweite Doppeltscherei zeigt sich in den Angaben des Josephus über den Hohenpriester Joazar. Nach ant. XVII, 6, 4 ist dieser von Herodes d. Gr. kurz vor dessen Tod (Frühjahr 4 v. Chr.) in sein Amt eingesetzt und nach ant. XVII, 9, 1; 13, 1; bell. II, 1, 2 am Ende desselben oder zu Anfang des folgenden Jahres von Archelaus auf Drängen des Volkes abgesetzt worden. Derselbe Joazar aber ist es offenbar, welcher ant. XVIII, 1, 1, ohne daß von seiner Wiedereinsetzung etwas verlautet, im J. 6/7 n. Chr. wieder als regierender Hoherpriester auftaucht und wiederum, wie im J. 4/3 v. Chr., auf Drängen des Volks abgesetzt wird, diesmal von Quirinius, nachdem dieser die ihm aufgetragene Vermögensabschätzung erledigt hatte (ant. XVIII, 2, 1). Während aber die erste Absetzung Joazars durch Archelaus a. 4/3 v. Chr. in dem älteren Werke (bell. II, 1, 2) wenigstens angedeutet ist und nach beiden Werken wohl begründet erscheint, ist die Absetzung Joazars durch Quirinius a. 6/7 n. Chr. aus Anlaß der Schätzung ganz unbegreiflich. Denn Joazar soll nach demselben Bericht (ant. XVIII, 1, 1) im Interesse der römischen Politik mit zeitweilig gutem Erfolg den Unwillen des Volkes über die römische Steuerveranlagung beschwichtigt haben, und nicht eine Abneigung und Entrüstung der Mehrheit seines Volkes gegen ihn, wie es ant. XVIII, 2, 1 dargestellt wird, sondern nur der blutige Aufstand des Judas in Galiläa hatte den vollen Erfolg seiner römerfreundlichen Politik vereitelt. Es hat also Josephus auch an diesem Punkt Ereignisse aus der Zeit kurz vor und nach dem Tode des Herodes in der Zeit nach Absetzung des Archelaus sich wiederholen lassen. Damit fällt auch die weitere Angabe ant. XVIII, 2, 1, daß Quirinius den Ananus, den Hannas des NT's, an Stelle Joazars nach dessen angeblicher zweiter Absetzung als Hoherpriester eingesetzt habe. Die Unmöglichkeit dieser Behauptung beweist Josephus selbst, indem er gelegentlich ant. XX, 9, 1 sagt, daß dieser ältere Ananos 5 Söhne als Nachfolger im Amt gehabt habe, nachdem er selbst diese Würde außerordentlich lang innegehabt hatte, was keinem Hohenpriester zuteil geworden sei. Wenn auch letzteres sich unmittelbar nur auf die Nachfolge von 5 Söhnen im hohepriesterlichen Amt bezieht, so will doch der starke Ausdruck für die Amtsdauer des Ananos = Hannas (ἐπὶ πλεῖστον) nach derjenigen der anderen Hohenpriester desselben Jahrhunderts bemessen sein. Wäre Hannas a. 6/7 n. Chr. von Quirinius eingesetzt und von dem Procurator Gratus vielleicht schon in dessen erstem Amtsjahr a. 15/16 abgesetzt worden, so wäre er nur 9 Jahre lang im Amt geblieben, sein eigener Schwiegersohn Kajaphas dagegen, wenn das angenommene Jahr der Absetzung des Hannas richtig wäre, etwa 17—18 Jahre (s. oben S. 181 f. zu 3, 2). Die unmittelbaren Nachfolger des a. 4/3 v. Chr. abgesetzten Joazar, sein Bruder Eleazar und ein gewisser Jesus (ant. XVII, 13, 1), mögen ebensolche Eintagsfliegen gewesen sein, wie jener Joseph, der unter dem Vorgänger Joazars nur einmal am Versöhnungstag stellvertretend als Hoher-

priester fungirt hat (ant. XVII, 6, 4) und nichts desto weniger ant. XX, 10, 5 unter den 28 Hohepriestern vom Regierungsantritt des Herodes I bis zur Zerstörung Jerusalems aufgezählt wird. Hannas kann also sehr wohl noch im J. 3 v. Chr. oder wenig später ins Amt gekommen und, wenn er 15/16 n. Chr. abgesetzt worden ist, 17—18 Jahre darin geblieben sein, so daß Kajaphas, der unter der gleichen Voraussetzung 18/19 n. Chr. das Amt antrat und 36 n. Chr. abgesetzt wurde, gleichfalls 17—18 Jahre fungiert hätte. Da aber, wie oben S. 181 zu 3, 2 gezeigt wurde, Kajaphas ebensogut mehrere Jahre später ins Amt gekommen sein kann und in folge dessen der Amtszeit des Hannas ebensoviele Jahre zuzurechnen wären, so hat Hannas möglicherweise eine erheblich längere Amtszeit als Kajaphas gehabt.

III. Auch die Angaben des Josephus über die Person und die Amtstätigkeit des Quirinius selbst fordern zu ernster Kritik heraus. Insbesondere von dem Verhältnis seiner amtlichen Stellung zu derjenigen des angeblich gleichzeitig mit ihm nach Palästina gesandten ersten Procurators Coponius gibt Josephus seinen Lesern keine deutliche Vorstellung, weil er selbst keine solche hat. An der ersten Stelle des jüd. Kriegs, wo er von der Einführung römischer Besteuerung und dem Aufstand des Judas redet (II, 8, 1) wird nur Coponius, nicht Quirinius erwähnt, an der zweiten und dritten Stelle aber, wo er gelegentlich der Erwähnung des Sohnes und des Enkels des Judas dieselben Ereignisse zum zweiten und dritten Mal berührt (II, 17, 8; VII, 8, 1) wird Coponius gar nicht genannt und dagegen Quirinius als Leiter der von der Reichsregierung angeordneten Maßregel bezeichnet. Auch in der etwa 20 Jahre später geschriebenen Archäologie wird zwar zweimal die gleichzeitige Sendung der beiden Beamten nach Palästina erwähnt (ant. XVIII, 1, 1; 2, 2), was im jüd. Krieg noch nicht geschehen war, zweimal aber auch die amtliche Tätigkeit des Quirinius in Palästina beschrieben, ohne daß Coponius daneben auch nur genannt würde (XVII, 3, 5; XX, 5, 2). Einen Procurator in Palästina anzustellen, lag erst nach der Absetzung des Archelaus a. 6/7 n. Chr. ein Anlaß vor. In diesem Jahr kam Coponius. Quirinius dagegen war in Palästina zu der Zeit, als der Aufstand des Judas losbrach d. h. schon im J. 4 v. Chr. Die zeitliche Gleichstellung der amtlichen Tätigkeit des Quirinius und des Coponius in Palästina, die doch an den entscheidenden Stellen nicht zu einem klaren Ausdruck kommt, ist eine handgreifliche Folge der Doppelseherei des Josephus. Man sollte auch nicht länger bestreiten, daß Josephus den Quirinius an keiner einzigen Stelle beider Werke mit den ihm hiefür geläufigen Ausdrücken (*ἡγεμών, ἡγεμονεύων, τὴν ἡγεμονίαν ἔχων, στρατηγός, στρατηγῶν* u. dgl. s. m. Abhdl. S. 643 A 3) als Statthalter Syriens bezeichnet. Daß er dies in der Tat gewesen ist, wissen wir durch die oben S. 131 A 21 besprochene Inschrift, durch Lc 2, 2 und durch anderweitige, indirekt dasselbe bezeugende Angaben. Josephus dagegen sagt überall, wo er sich über den amtlichen Auftrag des Quirinius einigermaßen deutlich ausspricht, nur von einer Beziehung desselben auf das jüdische Volk in Palästina. So bell. VII, 18, 1 nach Erwähnung des Judas, der viele Juden überredete der Steuerveranlagung sich zu widersetzen (cf II, 8, 1) *ὅτε Κυρίνιος τιμητὴς εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐπέμφθη*, oder ant. XX, 5, 2 *Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος* (v. l. *τιμητοῦ ὄντος*). Anders verhält es sich auch nicht mit ant. XVIII, 1, 1, wo von Quirinius gesagt wird: *ἐπὶ Συρίας παρῆν ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος*. Denn nach einer kurzen Bemerkung über die gleichzeitige Sendung des Coponius nach Judäa heißt es weiter: *παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν*. Die Reise nach Syrien ist tatsächlich eine Reise nach Judäa (cf AG 18, 16; 20, 3) und jener Ausdruck ist überall da natürlich, wo es sich im wesentlichen um eine in einem syrischen oder phönicischen Hafen endigende Seefahrt handelt. Unter dem *ἔθνος* aber, dessen

Rechtsverhältnisse Quirinius in grundlegender Weise als *δικαιοδότης* zu ordnen hatte (s. m. Abhdl. S. 643 A 2), kann nicht die sehr mannigfaltige Bevölkerung der ganzen großen Provinz Syrien verstanden werden, sondern nur das *ἔθνος*, dessen *ἐθνάρχης* Archelaus neben seinen den Titel eines *τετράρχης* führenden Brüdern gewesen war (cf Jo 11, 51 f.). Dennoch wird es nicht zufällig sein, daß in diesem ersten Satz von Buch XVIII, ebenso wie in dem letzten Satz von Buch XVII Syrien statt Judäa genannt wird; denn an diesen beiden Stellen findet sich auch die sehr ungenaue Angabe, daß nach Absetzung des Archelaus dessen Land zur Provinz Syrien geschlagen wurde. Damit muß es auch zusammenhängen, daß eben hier (XVII, 13, 5) und nur an dieser einzigen Stelle die Aufgabe des Quirinius mit den Worten beschrieben wird: *πέμπεται Κυρίνιος ὑπὸ Καίσαρος ἀνὴρ ὑπατικὸς ἀποτιμησόμενός τε τὰ ἐν τῇ Συρίᾳ καὶ τὸν Ἀρχελάου ἀποδοσσόμενος οἶκον.* Dadurch entsteht der Schein, als ob die an dieser einzigen Stelle von Josephus ausgesprochene Ausdehnung des dem Quirinius erteilten Auftrags auf die Provinz Syrien mit der angeblichen Einverleibung des bis dahin von Archelaus beherrschten Gebietes (Judäa und Samaria) in die Provinz Syrien zusammenfalle. Aber ausgesprochen ist das nicht, und daß Quirinius jemals Statthalter von Syrien gewesen und vollends, daß er in dieser Eigenschaft seinen Auftrag in Palästina ausgeführt habe, hat Josephus hier so wenig wie irgendwo sonst gesagt. Zur Erklärung der schillernden Darstellung des Josephus in ant. XVII, 13, 5 würde die Annahme genügen, daß er während der etwa 20 Jahre zwischen Abfassung des jüd. Kriegs und der Archäologie, die er großenteils in Rom verlebte, auf irgend einem Wege, vielleicht auch durch Lesung des Lcev (cf Einl II³, 424 f. A 7) erfahren hat, was er bei Abfassung des jüd. Kriegs noch nicht gewußt zu haben scheint, daß Quirinius einmal Statthalter von Syrien gewesen sei und auch in dieser Provinz mit Censusgeschäften zu tun gehabt hat. Der nur ant. XVII, 13, 5 unklar angedeutete, aber sofort ant. XVIII, 1, 1 wieder verwischte und XX, 5, 2 wieder völlig ausgeschaltete Zusammenhang zwischen der Aufgabe, die Quirinius in Palästina auszurichten hatte, und einer amtlichen Stellung und Tätigkeit desselben in der Provinz Syrien gehört nicht zu den von Jos. in seinen beiden Werken verarbeiteten Überlieferungen über die *ἀπογραφή*, welche den Aufstand des Galiläers Judas hervorrief. Diese setzen nur eine auf Palästina beschränkte amtliche Befugnis des Quirinius voraus. Dies geht auch daraus hervor, daß Josephus nach umständlichen Angaben über den Stand und die bisherige Beamtenlaufbahn des Quirinius XVIII, 1, 1 von ihm sagt *σὺν ὀλίγοις ἐπὶ Συρίας παρῆν.* Da die von Rom als Statthalter in die Provinzen geschickten Beamten nicht an der Spitze von Heeren dahin zu reisen pflegten, so kann die Bemerkung, daß Quirinius nur mit kleiner Begleitung am Ziel seiner Sendung ankam, nur den Sinn haben, daß er ohne Legionen oder sonst eine nennenswerte militärische Macht seinen Auftrag ausführte. Nach Ernennung zum Statthalter von Syrien brachte er bei seiner Ankunft in dieser Provinz zwar auch keine Legionen mit; aber er fand dort solche vor und hatte sie jeder Zeit zur Verfügung. Z. B. sein Vorgänger in der syrischen Statthalterschaft hatte über 3 in Syrien stationirte Legionen zu verfügen (Jos. bell. II, 3, 1; 5, 1; ant. XVII, 10, 1. 9). Der Sinn jenes *ἐν ὀλίγοις* kann also nur sein, daß Quirinius in Palästina einen Auftrag auszurichten hatte, mit welchem kein höheres militärisches Kommando verbunden war.

V. Zum Text von Lc 2, 3—5, besonders bei den Syrern. Von den Zeugen für das „Ev der Gemischten" vor Einführung der Peschittha ist Sc für diese Stelle nicht vorhanden. Ss übersetzt (3): „Jedermann aber war hingegangen, sich anschreiben zu lassen; auch (sogar) von seiner Stadt war er (jedermann?) hingegangen an seinen Ort, daß er dort angeschrieben

werde. (4ª) Und auch Joseph war hinaufgegangen von Nazareth einer Stadt Galiläas nach Judäa zur Stadt Davids, welche Bethlehem genannt wird, (5) er und Maria sein Weib, da (ⲧⲉ) sie schwanger war, daß sie daselbst angeschrieben würden, (4ᵇ) weil sie beide vom Hause Davids waren". Die Voranstellung von 5 vor 4ᵇ (*διὰ τὸ εἶναι κτλ.*) ist auch für das Abendland durch D bezeugt; die gesperrt gedruckte eigentümliche Gestalt von 4ᵇ aber stammt aus dem syr. Diatessaron. Für dieses ist sie bezeugt 1) durch Ephraim (Moesinger p. 16 cf Forsch I, 118 Note 2) in einer an Lc 1, 36 angeknüpften Bemerkung: *alio loco eadem scriptura dixit, utrumque, Josephum et Mariam esse ex domo David.* Genauer übersetzt Vetter, Der apokr. 3. Korintherbrief S. 24: „Sieh' doch, daß er (d. h. der Evangelist) auch wieder über Joseph und Maria sagt: Beide waren aus dem Hause Davids". Für das in diesem Kommentar von Ephr. ausgelegte Diatessaron (Sd) ist daher auch 2) in Anspruch zu nehmen, was Ephr. in seinem Kommentar zu den paulin. Briefen ed. Mechit. p. 260 zu 2 Tm 2, 8 bemerkt: *quod dictum est de M. et Joseph, quod ambo de domo David erant.* Dazu kommt 3) Afraat p. 472 „Und Joseph wurde der Vater Jesu Christi genannt, und Jesus ward geboren von der Jungfrau Maria vom Samen des Hauses Davids vom hl. Geist, wie geschrieben ist: Joseph und Maria, seine Verlobte, waren beide vom Hause Davids". Hieran schließt Afraat „Und der Apostel bezeugt: Jesus Christus war von Maria von dem Samen des Hauses Davids durch den hl. Geist". Dieses Citat aus dem Apostel d. h. einem Brief des Pl, welches auch Ephr. Moes. p. 16 wesentlich gleichlautend und mit buchstäblich gleicher Einführungsformel, bald nach dem Citat aus dem Diat. folgen läßt, ist nicht ungenaue Wiedergabe von Rm 1, 3f., sondern ist dem apokryphen 3. Korintherbrief entnommen, welcher im 4. Jahrh. bei den Syrern als kanonisch galt und von Ephr. ebenso wie die andern Paulinen kommentirt wurde. Dort nämlich heißt es III, 5 (Vetters Übers. aus dem Armenischen S. 54): „Und nun sage ich, daß der Herr Jesus Christus aus Maria der Jungfrau geboren ward, die aus dem Geschlechte Davids ist, gemäß der Verheißung des hl. Geistes, des vom Vater aus dem Himmel zu ihr gesandten". Cf. die lat. Versionen ebendort p. 59. 65f. sowie Ephraims Kommentar dazu p. 73f. Buchstäblich genau sind beide Anführungen nicht; aber alles Wesentliche derselben findet sich in dem apokr. Brief, nicht Rm 1, 3f. cf GK II, 561. 601. 1016. 1017f. Andrerseits liegt am Tage, daß der Vf der Paulusakten, welchen die Syrer den apokr. Brief entnommen haben, an jener Stelle sich an Rm 1, 3f. angelehnt hat. Für Ephraim aber lag es um so näher, den Text von Lc 2, 4ᵇ mit dem für kanonisch gehaltenen Text des apokryphen 3. Korintherbriefs des Pl zusammenzustellen, da er der Meinung war, daß Pl überall, wo er von seinem Ev rede, so auch 2 Tm 2, 8 dasjenige des Lc meine. Cf Ephr. zu 2 Kr 8, 18; 2 Tm 2, 8 p. 103. 260. — Da die sehr verwickelte Geschichte der Fortpflanzung und der mannigfaltigen Bearbeitungen von Tetians Diat. im Abendland (cf N. kirchl. Ztschr. 1894 S. 85—125) noch ungeschrieben ist, mag es als ein Wagnis erscheinen als Zeugen für Tatians Text von Lc 2, 4f. auch noch 4) eine niederländische Harmonie anzuführen („Het Leven van Jesus ed. G. H. Meijer", 1835), über welche A. Robinson in der Academy vom 24. März 1894 berichtet, daß sie, nicht zu Lc 2, 4f., sondern zu Lc 1, 27 den Satz biete: *Dese man en dese magt warcn beide van Davids gheslechte.* — In dieser Übersicht ist Ss nur darum vorangestellt, weil wir keinen fortlaufenden Text des Diat. für diese Stelle haben. Wer aus mehr als einem Grunde an der Priorität des syr. Diat. vor der syr. Übersetzung des „Ev der Getrennten" festhält (cf Grundriß² S. 46f.), kann durch den Befund an unserer Stelle nur darin bestärkt werden. Dem Vf des Diat., der als solcher nicht bloß Übersetzer, sondern auch Schriftsteller war und nicht nur wichtige Stücke

der Evv, wie die Genealogien gestrichen und die kühnsten Umstellungen vorgenommen, sondern auch nachweislich nicht ganz wenige, in keiner griech., syr., lat., kopt. Hs der kanonischen Evv nachweisbare, also im vollen Sinn apokryphe Zutaten in sein Werk aufgenommen hat (Forsch I. 241 ff.; Theol. Lrtrbl. 1895 nr. 42; 1896 nr. 1. 2), ist die Einfügung der bedeutsamen Zudichtung, um die es sich hier handelt, doch viel eher zuzutrauen, als einem Syrer, der an den ihm vorliegenden griech. Text des einzelnen Ev gebunden war. Tatian wird es also gewesen sein, der die in der Literatur zuerst durch seinen Freund Justinus vertretene Fabel von der davidischen Herkunft Marias in den ev Text aufzunehmen gewagt hat cf Forsch VI. 328 ff. mit der Ergänzung in N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 19 ff. Hiefür war aber die Umstellung der Satzteile in Ss mindestens sehr bequem. Während Lc vor Erwähnung der Maria die für Joseph obwaltende Nötigung zur Reise nach Bethlehem durch den Umstand begründet, daß er dem Hause Davids angehörte und erst nachträglich und indirekt sagt, daß Joseph auf dieser Reise Maria mit sich führte, dies aber durch die bereits bestehende Schwangerschaft der Maria begründet, schiebt Ss den v. 5, und zwar mit ausdrücklicher Zusammenfassung des Mannes und seines Weibes, zwischen v. 4ª und 4ᵇ, so daß für Maria ebenso wie für Joseph die Nötigung persönlicher Vorstellung in Bethlehem als durch das kaiserliche Gebot gegeben, und eben dies durch die beiderseitige Herkunft des Ehepaares von David begründet erscheint. Der Zusammenhang dieser Umstellung mit der Zudichtung ist so handgreiflich, daß beide Abweichungen nicht unabhängig von einander entstanden sein können. Auch in der Umstellung also der Sätze hat uns Ss ein Stück des Diat. erhalten. Da aber die Umstellung von v. 5 vor 4ᵇ auch in D und d vorliegt, wo übrigens der kanonische Text beibehalten ist, so muß als wahrscheinlich gelten, daß Tatian diese Änderung aus dem Abendland in seine syrische Heimat mitgebracht hat. Es fragt sich nur, wie die Umstellung in D gemeint war. Die Übersetzung in d (*propter quod esset de domo et patria David*) konnte auf Maria bezogen werden, und dies lag sogar nahe, da die zuletzt vorangehenden Worte von Maria handelten. D (*διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν κτλ.*) konnte freilich nicht so verstanden werden; aber das Motiv der Umstellung kann und wird doch die schon um 150 verbreitete Meinung von der davidischen Herkunft der Maria gewesen sein; denn Maria wurde dadurch ebenso wie Joseph als durch die Anordnung der Schätzung zur Reise nach Bethlehem verpflichtet dargestellt (cf v. 2 *ἐκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν*). Während D d den Wortlaut nicht zu ändern wagten und es dem Leser überließen, zu *αὐτὸν* in Gedanken ein *καὶ τὴν Μαριὰμ* zu ergänzen, wagte der kühnere Tatian diesen Gedanken auch in Worte eigener Erfindung zu kleiden. Die Macht des Dogmas über den Text zeigt sich auch im lat. e, welcher ohne Umstellung oder sonstige Änderung durch Einschiebung eines einzigen *n* (*quod essent de domo et patria David*) sich zu dem Dogma bekennt. — S¹, die syr. Vulg. hat in der Hauptsache den kanonischen Text wiederhergestellt und nur kleinere Änderungen beibehalten, nämlich 1) in v. 4 „von Nazareth, einer (der) Stadt Galiläas“ statt „von Galiläa, aus der Stadt Nazareth“, 2) in v. 5 ein [illegible] *ἐκεῖ* hinter *ἀπογράψασθαι*, 3) Stellung von *ἀπογρ. ἐκεῖ* hinter *αὐτῷ ἐγκύῳ* (2 u. 3 ebenso im Diat. arab., 3 von Cinsca in der Übersetzung p. 3 verwischt). Durch diese Wortfolge: „weil er war vom H. u. G. Davids mit Maria seiner Verlobten“ etc. wurde immer noch die längs zum Dogma gewordene Ansicht von der davidischen Herkunft der M. begünstigt. Erst S²Sh p. 254 haben den ursprünglichen griech. Text wieder treu nachgebildet, S² mit einem auch bei den jüngeren Griechen und einigen Lateinern (vulg. ff² q, nicht so e f) sehr verbreiteten *γυναικὶ* hinter *αὐτῷ*. Durch Verbindung dieses Wortes mit *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* war jede Mißdeutung ausgeschlossen, welcher das nackte *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* in Ss

und einigen lat. Hss (z. B. b, wie es scheint auch a) ausgesetzt sein mochte.

VI. Die Geschichte der Taufe Jesu nach dem Diatessaron. Zu S. 199ff. Für wenige Perikopen des Diatessarons (Sd) sind, seit ich (Forsch I, 123 cf GK II, 540) sie wiederherzustellen versuchte, so bedeutende neue Materialien ans Licht gezogen worden, wie für diese, und auch abgesehen von der Komposition derselben, welche das Verfahren Tatians, wie vielleicht keine andere, in seiner ganzen Kühnheit enthüllt, sind auch die einzelnen Stücke derselben und ihre Verknüpfung von so erheblicher Bedeutung für die Geschichte des Textes von Lc 3, 21—23 während des 2. Jahrhunderts, daß ein neuer Versuch, diese Perikope wiederherzustellen, hier am Platz sein dürfte. In bezug auf die weder zu überschätzende noch zu unterschätzende Bedeutung, welche der arabischen Bearbeitung (ed. Ciasca, lat. Teil p. 7, hier unten durch Ar bezeichnet), in geringerem Maß auch der lateinischen (Cod. Fuldensis ed. Ranke p. 40 = Fu) zukommt cf GK II, 530ff. 540; Sellin in den von mir herausgegebenen Forsch IV, 226—246; Hjelt ebendort VII, 56—75. Den wichtigsten Zuwachs zu unserer Kenntnis gerade auch dieser Perikope des Sd hat der syrische Nestorianer Ischodad um 850 geliefert in seinem jetzt vollständig vorliegenden Kommentar zu den Evv (s. oben S. 38 cf die früher edirten Stücke bei Harris, Fragm. of the comm. of Ephrem upon the Diatessaron, 1895 p. 25ff.; Hjelt l. l. VII, 29ff.). Es möchte der Deutlichkeit dienen, wenn ich außer dem unten in den Text der Perikope aufgenommenen und in den Erläuterungen dazu erörterten Fragment die Bemerkungen, welche Ischodad in seiner Auslegung von Mt 3, 15ff. der Mitteilung des Fragments vorausschickt (syr. vol. II, 45, engl. vol. I, 27), hier deutsch wiedergebe. Bei der Taufe Jesu soll Johannes „nach einigen (Schriftstellern) gesagt haben: ‚Du bist ein Priester für immer nach der Ähnlichkeit Melchisedeks'; nach anderen aber: ‚Im Namen Gottes, der dich erwählt hat zu einem wunderbaren Wandel (Lebensführung), taufe ich dich'; nach anderen, daß er zitternd seine Hand auf sein Haupt legte, nichts anderes sagend als: ‚Erhöhung (Hoheit) und Preis sei dem, der sich selbst bis dahin erniedrigt hat, daß er von seinem Diener getauft werde'. Und alsbald, wie das Diatessaron bezeugt" usw. s. unten A 4. — Das Ergebnis der Untersuchung schicke ich in folgender Skizze der Taufgeschichte nach Sd den begründenden Erläuterungen voraus.

(Mt 3, 13[a]) *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς . . Ἰορδάνην.* (Lc 3, 23) *καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡς ἐτῶν τριάκοντα καὶ ἐνομίζετο (εἶναι?) υἱὸς (τοῦ?) Ἰωσὴφ ἐρχόμενος* (Mt 3, 13[b]) *πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*[1]). (Jo 1, 29—31) *Ἰωάννης δὲ βλέπων τὸν Ἰησοῦν ἐρχόμενον πρὸς αὐτὸν λέγει· ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ ἐρχόμενος τοῦ αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου κτλ.*[2]) (Mt 3, 14. 15) *ὁ δὲ Ἰωάννης . . ἀφίησιν αὐτόν*[3]). (apocr. +) Jesus ergreift die rechte Hand des Johannes und legt sie sich auf's Haupt[4]). (Lc 3, 21[a]) Da aber alles Volk an jenem Tag sich taufen ließ, wurde auch Jesus getauft[5]). (apocr. +) Und sofort leuchtete ein starkes (v. l. ohne „starkes") Licht auf und über den Jordan lagerten sich weiße Wolken, und es erschienen viele Heere von Geistern, welche in der Luft lobsangen, und der Jordan stand stille in seinem Lauf, indem sein Wasser unbewegt blieb, und wohlriechende Düfte verbreiteten sich von dort aus[6]). (Mt 3, 16;

Lc 3, 22[a]; Mt 3, 17) . . . καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν (λέγουσα)· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα [7]). (Jo 1, 32—34) [8]).

Erläuterungen: 1) Ar und Fu geben Mt 3, 13 sofort vollständig, dann Lc 3, 23 bis Ἰωσήφ. Ephr. Moesinger p. 41 beginnt seine Auslegung: *Et ipse Jesus erat annorum quasi triginta, quando venit, ut baptismum a Joanne acciperet.* Robinson bei Hill, dissert. on Comm. of Ephr. p. 80 einfacher: *to be baptized of John.* An sich könnten die Worte *quando venit* eine den Inhalt des in Sd vorangehenden Satzes aus Mt 3, 13 kurz und frei wiedergebende Zutat Ephr.'s sein. Dagegen aber spricht 1), daß Ar Lc 3, 23 ohne ἀρχόμενος oder ἐρχόμενος wiedergibt, und daß auch Ss S[1], gewiß nicht ohne Einfluß von Sd, dieses Particip unübersetzt lassen. Es ist daher anzunehmen, daß Sd, um ein Bindeglied zwischen Lc 3, 23 und Mt 3, 13 zu gewinnen und zugleich ein ziemlich dunkles, daher auch in vereinzelten griech. (Min 121) und lat. (e f) Hss fehlendes Wort zu beseitigen, ἐρχόμενος statt ἀρχόμενος in seinen Text aufnahm. Dazu kommt 2), daß Clemens Al., welcher wahrscheinlich den „aus dem Lande der Assyrer" stammenden Tatian zeitweilig zum Lehrer gehabt hat (cf strom. I, 11 mit Tatian or. 42; Forsch I, 12; III, 163f.) unter Berufung auf das Ev des Lc (strom. I, 145) citirt: ἦν δὲ Ἰησοῦς ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ βάπτισμα ὡς ἐτῶν λ'. Auf Iren. II, 22, 5 darf man sich hiefür nicht berufen; denn dieser citirt als Text des Lc: *Jesus autem erat quasi incipiens triginta annorum* und betont unmittelbar vorher dieses *qui inciperet esse tamquam triginta annorum.* Wenn er also an jenes Citat noch die Worte anschließt *quum veniret ad baptismum*, so ist dies lediglich eine Erinnerung an den Zusammenhang von Lc 3, 23 mit 3, 21 f. Dagegen kann das Zusammentreffen des Citats bei Clem. strom. I, 145 mit Ephr. zum Sd nicht zufällig sein, sondern bestätigt, daß Sd zwischen Mt 3, 13[a] und 3, 13[b] eine freie Umbildung von Lc 3, 23 eingeschoben hat. Tatian hat, wie es scheint, nicht nur ἀρχόμενος durch ἐρχόμενος ersetzt und die Fortsetzung τοῦ Ἦλει κτλ. fortgelassen, weil er überhaupt keine Stammtafel Jesu aufnehmen wollte, sondern auch die Satzbildung geändert. Denn die in Ss und S[1] vorliegenden Abweichungen von dem griech. Text des Lc (Ss „Jesus aber, seiend ungefähr 30 Jahre alt, wurde für einen Sohn Josephs gehalten", S[1] „Er aber Jesus war ungefähr 30 Jahre alt und wurde gehalten" usw.), sind als selbständige Übersetzungen des griech. Lc schwer begreiflich, sehr leicht dagegen aus Abhängigkeit dieser Übersetzer von Sd. Denn neben dem vom Subjekt Ἰησοῦς losgetrennten und in ἐρχόμενος verwandelten ἀρχόμενος wäre eine zweite participiale Apposition ὢν υἱὸς κτλ. äußerst hart gewesen. Sd wird statt dessen ein Verb. fin. (ἐνομίζετο) eingesetzt haben. Die an den Text des Sd gewöhnten Übersetzer (Ss S[1]) der „getrennten Evv" strichen ἐρχόμενος, weil sie es nicht beibehalten konnten, ohne die in Sd angeschlossenen Worte aus Mt 3, 13[b] mitaufzunehmen, was in einer Übersetzung des Lcev hinter 3, 21—22 unmöglich war.

2) Daß Jo 1, 29—31 sich hier anschloß, wie Ar bezeugt (Fu enthält diese Sätze überhaupt nicht), läßt sich für den ganzen Umfang dieses Stücks aus Ephr. p. 41 f. nicht streng beweisen, hat aber auch nichts gegen sich, da nach Ephr. p. 41. 43. 99. 208. 238 das wichtige Wort Jo 1, 29 jedenfalls in Sd enthalten war und keine andere Perikope nachzuweisen ist, in der es gestanden haben könnte. Dazu kommt, daß an das apokryphe ἐρχόμενος aus Lc 3, 23 das ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν aus Jo 1, 29 sehr passend sich anschloß. Daß Sd τῇ ἐπαύριον ausstoßen mußte, versteht sich von selbst und ist durch Ar bezeugt. Während aber, abgesehen hievon, Ar hier nach seiner Gewohnheit den Text von S[1] wiederholt, bezeugt obigen Text Ephr. p. 41 l. 2 (wenig abweichend p. 43 l. 6 mit *venit* im ersten statt im zweiten

Satz, p. 99. 238 ohne *venit*, aber doch in zwei Sätzen mit *ecce . . . hic est* oder doppeltem *hic est*; p. 208 ganz nach dem vulgären Text; p. 101. 103 stark verkürzt). Eine Spur dieses Textes haben Ss Sc bewahrt, indem sie ein zweites הא (*ἴδε* statt הו in S[1]) mit folgendem מן vor *ὁ αἴρων* einschieben, eine bei den Lat stark verbreitete LA.

3) So Ar Fu mit dem für Sd kaum entbehrlichen Namen des Johannes statt *ὁ δέ*, im übrigen und wesentlichen bestätigt durch Ephr. 41. 42.

4) Nur unmittelbar hinter Mt 3, 15 kann gestanden haben, was Ephr. p. 42 l. 1 so wiedergibt: *Dominus noster dextram eius* (sc. Johannis) *sumpsit et super caput suum posuit.* Daß Ephr. dies nicht frei zugedichtet, sondern im Sd vorgefunden hat, ergibt sich aus Ischodads oben S. 757 angeführten Sätzen, obwohl dieser die wesentlich gleiche Angabe als Ansicht oder Überlieferung nicht näher bestimmter Leute anführt, ehe er das Diatessaron genannt und unter Berufung auf dieses die unten in A 6 angeführten wunderbaren Erscheinungen bei der Taufe Jesu aufgezählt hat. Für Ischodad war Sd nicht mehr hl. Schrift, sondern nur ein Gegenstand von gelehrtem Interesse. Er konnte daher diejenigen, welche auf grund von Sd jene Tradition mitgeteilt hatten, mit *κατά τινας* als deren Vertreter einführen. Daß er aber Sd als Quelle derselben sehr wohl kennt, zeigt sich daran, daß er sagt: die wunderbaren Erscheinungen, welche Sd bezeuge, seien alsbald (מחדא) der Handauflegung gefolgt. Woher wollte Ischodad dies wissen, wenn er nicht beides in Sd vorgefunden hatte? Dazu kommt, was Theodoret, der das syrische Diatessaron aus eigener Anschauung kannte und mehr als 200 Exemplare desselben aus den Kirchen seiner Diözese beseitigt hat (Forsch I, 35), zu Num 27, 18 (Quaest. in Num. 47, Opp. ed. Schulze I, 253) von Christus sagt: *τῷ Ἰωάννου βαπτίσματι προσελήλυθε καὶ ἐπιτεθῆναι αὐτοῦ τὴ κεφαλῇ τῆν τοῦ θεράποντος προσέτάξε χεῖρα.* Daß Jesus diesen Befehl gegeben habe, ist sachlich ganz dasselbe, was Ephr. und Ischodad wörtlich genauer aus Sd geschöpft haben. Aus der Anknüpfung an Num 27, 18 sieht man, daß Theodoret in dieser von Jesus selbst geforderten Handauflegung des Johannes eine Ordination Jesu durch den Täufer erblickt, ganz wie Ephr., welcher p. 42 bemerkt: im Unterschied von der königlichen Würde, die Jesus als Davidide von Geburt besaß, habe er bei der Taufe und durch Johannes die Weihe zum Propheten und Priester empfangen. Daß Barsalibi, der diese Tradition aus Ischodad kennt, nichts von Sd als der Quelle derselben weiß (Harris p. 42), spricht nicht gegen diese Herkunft, da Barsalibi überhaupt keine eigene Kenntnis von Sd besitzt (Hjelt S. 40—45), Ischodad aber, wie gezeigt, nicht deutlich genug auf Sd als Quelle hingewiesen hatte. Die Zudichtung Tatians an dieser Stelle ist wahrscheinlich nicht aus der Analogie der Handauflegung bei der kirchlichen Priesterweihe, sondern aus der Handauflegung bei der kirchlichen Taufe erwachsen. Ein Bild aus der Katakombe des Kallistus aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts stellt Johannes und Jesus beide im Wasser stehend dar und Johannes mit der rechten Hand das Haupt Jesu berührend, während das über sein Haupt gegossene Wasser abspritzt (cf. Wilpert, Die Malereien in den Katakomben, Text S. 258, Tafel 27, 3, auch das der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zugeschriebene Bild im Hypogaeon der Lucina, auf welchem der Täufer dem aus dem Wasser wieder emporsteigenden Jesus die rechte Hand reicht ebendort S. 267, Tafel 29, 1. Vielleicht hat schon Tatian während seines Aufenthaltes in Rom um 150—160 (Forsch I, 280) Bilder von der Art des erstgenannten gesehen. Cf auch Const. ap. II, 33, 1 = Didascalia syr. mit der Anm. von Funk.

5) Ephr. p. 42 *Quum illo die multi baptizarentur* etc. Ar *et quum baptizaretur omnis populus, baptizatus est et Jesus.* Cf das Ev der Ebjoniten bei Epiph. haer. 30, 13 *τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ Ἰωάννου*, woran sich eine ziemlich genaue Wiedergabe von

Mt 3, 16 anschließt. Auch Ar läßt Mt 3, 16ª bis *οὐρανοί*, Fu bis *καταβαῖνον* (darauf Beimischung aus Lc 3, 22) folgen.

6) Die deutschen Worte sind Übersetzung der mit ausdrücklicher Berufung auf Sd eingeführten, unteilbaren Angabe Ischodads. Aus Ischodad hat sie Barsalibi entlehnt s. Burkitt in Texts and stud. VII, 1, 68 und zwar mit dem nicht in allen Hss Ischodads erhaltenen Attribut des Lichtes „stark". Ephr. Moes. p. 43 hat nur folgende Anspielungen: *quumque* (Johannes) *ex lumine super aquas exorto et ex voce de caelo delapsa cognovisset* etc. In seinem Hymnus auf das Epiphanienfest (ed. Lamy I, 113—128) bezieht er sich nicht bloß auf die Lichterscheinung (Strophe 39 u. 48 p. 125 u. 127), sondern auch auf die Engelchöre und das Aufschäumen des Jordan (St. 31 u. 45 p. 123. 127. Cf auch Ephr. ed Rom. II, 328f.). Ferner Just. dial. 88 *καταβάντος τοῦ Ἰησοῦ καὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ*. Nur für das von Justin hieran angeschlossene Herabkommen des Geistes in Gestalt einer Taube beruft sich Justin auf das, was die Ap. (in ihren „Erinnerungen") geschrieben haben; er kennt also die Sage vom Feuerschein als eine nicht apostolische oder, wie wir sagen würden, apokryphe Tradition s. GK I, 549f. Sie findet sich auch auf altlateinischem Boden in den codd. a. u. g¹: *et cum baptizaretur, lumen ingens circumfulsit* (g¹ *lumen magnum fulgebat*) *ita ut timerent omnes, qui advenerant* (g¹ *congregati erant*). Pseudocypr. de rebaptismate 17 (ed. Hartel app. p. 90) stellt neben eine in der Schrift mit dem Titel *Paulli praedicatio* von ihm vorgefundene, aber mit einem Fragment des Hebräerevangeliums genau übereinstimmende Fabel von einem Sündenbekenntnis, welches Jesus bei seiner Taufe abgelegt haben soll, und von der Nötigung durch seine Mutter sich taufen zu lassen, welcher er beinah widerwillig gefolgt sei, auch noch Folgendes: *item* (d. h. in eodem libro) *cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum, quod in evangelio nullo est scriptum.* Nach allen diesen Zeugnissen ereignete sich die Erscheinung des Feuerscheins während der Taufhandlung und vor dem Erschallen der Stimme vom Himmel. Nur die überhaupt äußerst willkürlich gestaltete Taufgeschichte im Ev der Ebjoniten bei Epiph. haer. 30, 13 stellt die Lichterscheinung (*καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα*) hinter das Emporsteigen Jesu aus dem Wasser, die Erscheinung der Taube und eine zweimalige Stimme vom Himmel. Die Verbreitung der Sage vom Feuerschein von Justinus an beweist, daß Tatian sie nicht erdichtet, sondern vorgefunden hat. Auch diese mag er schon bei seinem Aufenthalt in Rom kennen gelernt haben s. oben S. 759 A 4 a. E.

7) Die Komposition läßt sich aus Ephr., Ar u. Fu nicht bis in alle Einzelheiten feststellen. Sicher ist nach diesen Zeugen, daß *σωματικῷ εἴδει* aus Lc 3, 22 mit Mt 3, 16 versehmolzen war. Ephr. p. 128 nimmt in einer freien Anführung von Jo 1, 32 auf diese Worte bezug. Diese Stimme vom Himmel geben Ar Fu mit einer nur aus Mt 3, 17 zu schöpfenden Einleitung, eine Anspielung bei Ephr. p. 43, ein abgekürzter Text p. 99: *hic est filius meus dilectus* etc. — Mt 3, 17 nach S¹. Dahingegen heißt es nach Ss Sc Mt 3, 17, nach Ss auch Lc 3, 22 (wo Sc defekt ist, ebenso beide zu Mr 1, 11): „Und eine Stimme ward gehört vom Himmel, die zu ihm sprach: du bist mein Sohn und mein Geliebter, an welchem ich Wohlgefallen gefunden habe", eine Kompilation aus Mr 1, 11 oder dem vulgären Text von Lc 3, 22 mit Mt 3, 17 mit Einschiebung eines *καί*. Dies darf mit um so größerer Sicherheit auf Sd zurückgeführt werden, da Ephr. zwar nicht im Komm zu Sd, aber anderwärts dieses *καί* einmal durch ein „und", ein anderes Mal durch „auch" ausdrückt.

8) So Ar Fu zerstreute Bruchstücke bei Ephr. p. 128. 151. 155.

VII. Zum Text von Lc 8, 26 u. 37. Während ich mich für die topographischen Fragen in allen wesentlichen auf meine Abhandlung N. kirchl. Ztschr. XIII, 924—945 „Das Land der Gadarener, Gerasener oder Gerge-

sener" glaube stützen zu dürfen, scheint die Frage nach der Textüberlieferung in bezug auf den oder die Namen der fraglichen Landschaft einer nochmaligen Erörterung bedürftig. Ich schicke der nachfolgenden Übersicht einige Bemerkungen voraus, ohne welche die Zusammenstellung der Zeugen für die Varianten in Mt 8, 28; Mr 5, 1; Lc 8, 26. 37 nicht richtig gedeutet werden kann. — 1) Was Mn, der älteste Zeuge für den Text von Lc 8, 26. 37 vorgefunden und seinerseits geschrieben hat, wissen wir nicht. Während Tert. de anima 25 (ed. Vindob. I, 383, 7 *et septenarii numeri, ut in Magdalena et legionarii numeri ut in Geraseno*) ohne Rücksicht auf Mt, der das Wort *legio* nicht hat, wegen der gleichzeitigen Bezugnahme auf Lc 8, 2 wahrscheinlich auch nicht für Mr 5, 1, sondern für Lc 8, 26. 37 *Γερασηνῶν* bezeugt, verschweigt er den Ortsnamen in seiner Kritik Mn's c. Marc. IV, 20 vol. III, 484, 23—486, 2. Sonstige Zeugen fehlen. — 2) Für das Diatessaron, dessen Zeugnis für den Text der einzelnen Evv nur beschränkten Wert hat, weil wir nicht sicher wissen, welchem der Evv Tatian die einzelnen Elemente seiner Komposition dieser Perikope entlehnt hat, ist durch Ephraim (Moesinger p. 75, 8; p. 76, 1) *Γεργεσηνῶν* bezeugt. Die lat. Bearbeitung (cod. Fuld. p. 58, 5; wie alle Lat. *Gerasenorum*) und das arab. Diatessaron (c. XII p. 21 Lc 8, 37 mit S^1 *Gadarenorum*) sind in solchen Dingen wertlos. Wichtig ist aber immerhin, daß Sd, der wahrscheinlich älteste ev Text der Syrer überhaupt den Namen *Γεργεσηνῶν* enthält und zwar in einer Perikope, zu welcher Lc erhebliche Beiträge hat liefern müssen. Dazu sei gleich hier bemerkt, daß Sc zwar nicht an Lc, wo er ebenso wie Mt 8, 28 mit Sc S^1 *Γαδαρηνῶν* gibt, wohl aber Mr 5, 1 (wo Sc fehlt) *Γεργεσηνῶν* (oder nach seiner Schreibung genauer *Γεργεσαίων*) bietet. Das Zeugnis von Sd und Ss genügt allein schon zur Widerlegung der Meinung, daß *Γεργεσηνῶν* ursprünglich nichts anderes als eine Konjektur des Origenes sei. — 3) Es ist ein Übelstand, daß Orig. an der einzigen uns erhaltenen Stelle, wo er sich gelegentlich über unsere Frage ausspricht (tom. VI, 41 in Jo., Preuschen p. 150, 3—20) ohne jede Unterscheidung der einzelnen Bücher von dem spricht, was *ἐν τοῖς εὐαγγελίοις* geschrieben steht und was *οἱ εὐαγγελισταί* geschrieben haben. Als die in allen Evv herrschende LA kennt er *Γερασηνῶν*, erinnert sich aber doch, in einigen wenigen Hss (*ἐν ὀλίγοις* sc. *ἀντιγράφοις*) statt dessen *Γαδαρηνῶν* gefunden zu haben. Durch sachliche Kritik dieser beiden LAen begründet er sein Urteil, daß überall nur die „alte Stadt Gergesa" (*ἡ Γέργεσα*), gemeint sein könne, welche nicht an dem See, sondern um den See von Tiberias, also in einiger Entfernung vom See liege und in deren Nähe am See ein Abhang sich befinde, der als der Ort gezeigt werde, von welchem die Schweine von den Dämonen hinabgestürzt worden seien. Wie wenig Orig. sich bewußt ist, hiemit eine durch nichts anderes als durch eine Lokaltradition zu begründende Konjektur vorzuschlagen, zeigt die Sicherheit, mit welcher er hier und noch entschiedener, nämlich ohne jede Erwähnung anderer LAen an einer späteren Stelle desselben Kommentars Gergesa (tom. X, 12 p. 182, 24 *τὰ Γέργεσα*) als den Schauplatz der Geschichte nennt und an einer dritten Stelle (tom. X, 19 p. 190, 10) *εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν*, wie sich aus dem Zusammenhang seiner dortigen Erörterung ergibt, als Text von Mt 8, 28 angibt. Als Orig. bald nach seiner Niederlassung in Cäsarea um 232 den bereits in Alexandrien begonnenen Tom. VI seines Kommentars zu Jo. wieder von vorne zu schreiben anfing, mag er mit der Textüberlieferung der synopt. Evv noch nicht so vertraut gewesen sein, wie zur Zeit des viel später geschriebenen Kommentars zu Mt. Was er Tom. VI, 41 ganz beiläufig und offenbar unvollständig über den handschriftlichen Befund angibt, wird eben das sein, was ihm von seinen früheren, in Alexandrien betriebenen Studien her im Gedächtnis haften geblieben war. Daß er *Γερασηνῶν* als den in beinah allen Hss aller 3 Syn. vorliegenden Text ansieht,

entspricht dem Umstand, daß es sich mit Sah in der Tat so verhält. Daraus daß er an derselben Stelle (tom. VI) wohl *Γαδαρηνῶν*, aber nicht *Γεργεσηνῶν* als überlieferte Variante angibt, ist nichts weiter zu folgern, als das Orig. sich, als er dies schrieb, erinnerte, wohl ersteres, aber nicht letzteres mit eigenen Augen in der einen oder anderen Hs gelesen zu haben. Als der gewissenhafte Gelehrte, als welcher jeder Kundige ihn kennt, gibt Orig. auch hier nicht mehr, als er hat. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß er von der v. l. *Γεργεσηνῶν* noch nicht gehört hatte. Wenn er nun in dem später verfaßten tom X, das eine Mal (p. 182) ohne weitere textkritische Bemerkung Gergesa als den Ort der Handlung und das andere Mal (p. 190) als Text von Mt 8, 28 *τῶν Γεργεσηνῶν* angibt, so ist anzunehmen, daß er es inzwischen so in der einen oder anderen Hs „gefunden hat". — Von dem später geschriebenen Komm. des Orig. zu Mt ist uns nichts auf Mt 8, 28 Bezügliches erhalten (ed. Delarne III, 440ff.). Die gedruckten Catenen (Cramer vol. I, 314 zu Mr 5, 1; Cat. in Marc. ed. Possinus p. 100 unter dem Namen Victors v. Antiochien p. 100; Cat. Mosqu. ed. Matthaei I, 82 sq. cf desselben Anm. zu seinem Ev. Marci, Riga 1788 p. 74, und zu seiner Ausg. des Euthym. Zigab. bei Migne 129 col. 297 n. 79) berufen sich sämtlich auf Orig. tom. VI in Jo, geben den wesentlichen Inhalt dieser Erörterung des Orig. in willkürlicher Umgestaltung wieder und setzen aus eigener Macht davor die Worte: *οὔτε Γαδαρηνῶν οὔτε Γερασηνῶν τὰ ἀκριβῆ ἔχει τῶν ἀντιγράφων, ἀλλὰ Γεργεσηνῶν*, welche auch sonst wiederkehren oder nachklingen z. B. bei Possinus p. 102; Theophylakt Migne 123 col. 537 zu Mr 5, 1; Euthym. Zigab. zu Mt 8, 28 Migne 129 col. 297. Aus dem Komm. des Orig. zu Mt könnte nur etwa der Satz bei Cramer I, 65 stammen: *ὡς ἀναίσθητοι τοῦτο εἶπον καὶ ἄπαν ἄπιστοι οἱ Γεργεσηνοί.* — 4) Eus. Onomast. berl. Ausg. p. 74, 13 gibt unter der Überschrift *ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων*, also ohne Hinweis auf ein einzelnes Ev (s. dagegen z. B. p. 40, 2; 164, 3) *Γέργεσα, ἔνθα τοὺς δαιμονιῶντας ὁ κύριος ἰάσατο, καὶ νῦν δείκνυται ἐπὶ τοῦ ὄρους κώμη παρὰ τὴν λίμνην Τιβεριάδος, εἰς ἣν καὶ οἱ χοῖροι κατεκρημνίσθησαν. κεῖται καὶ ἀνατέρω.* Mit letzteren Worten weist er auf den Artikel *Γέργασει* (Deut 7, 1) p. 64, 1—4. Eine Kenntnis der Varianten Mt 8, 28; Mr 5, 1; Lc 8, 26. 37 blickt durch, wenn er hiezu bemerkt, die Einen identificiren dieses mit der berühmten arabischen Stadt Gerasa, die Anderen mit Gadara, und zuletzt: *μέμνηται δὲ καὶ τὸ εὐαγγέλιον τῶν Γερασηνῶν.* Letztere Form ist nach der Bearbeitung des Hieronymus (ebendort p. 65, 4) selbstverständlich in *Γεργεσηνῶν* zu korrigiren. Die Berufung auf „das Ev" ohne Unterschied beweist, daß Eus. nach dem Vorgang des Orig. in allen 3 Evv diese LA gefordert hat. Die Schreibung mit *-σσ-* wird wie in *Ἰεσσαί, Μεσσίας* Wiedergabe eines ש sein s. Einl I³, 14 unter nr. 2. — 5) Epiphan. haer. 66, 35 (Dindorf III, 56, 3ff.): *εἶτα πάλιν ἐλθὼν εἰς τὰ μέρη τῆς Γεργεσηνῶν, ὡς ὁ Μᾶρκος λέγει, ἢ ἐν τοῖς ὅροις τῶν Γεργεσηνῶν* (lies *Γερασηνῶν*), *ὡς ὁ Λουκᾶς φησιν, ἢ Γαδαρηνῶν, ὡς ὁ Ματθαῖος, ἢ Γεργεσηνῶν, ὡς ἀντίγραφά τινα ἔχει· τῶν γὰρ τριῶν κλήσεων ὁ τόπος ἀνὰ μίαν ἦν.* Daß nicht an der ersten Stelle, wo es sich um Mr handelt, sondern an der zweiten Stelle, wo die LA des Lc angegeben werden sollte, *Γεργεσηνῶν* aus *Γερασηνῶν* verschrieben ist, folgt unweigerlich daraus, daß Epiph. wenige Zeilen später p. 56, 18ff. unter namentlicher Berufung auf Mr nochmals citirt: *ἦλθε δὲ εἰς τὰ μέρη τῆς Γερασηνῶν.* Die Unsicherheit hierüber, welche Tschd. zu Lc 8, 26, nicht zu Mt 8, 28 u. Mr 5, 1 zeigt, ist unveranlaßt. Daß aber das von Epiph. als v. l. neben *Γαδαρηνῶν* angeführte dritte *Γερασηνῶν* eine in einigen Hss vorfindliche Variante nur des Mttextes sein soll, ergibt sich erstens aus der Stellung dieser Angabe hinter dem für Mt bezeugten *Γαδαρηνῶν* und zweitens daraus, daß Epiph. von einer LA, welche er als einzigen Text des Mr angegeben hatte, nicht ohne Beschränkung auf ein anderes Ev sagen konnte, daß sie sich nur in einigen Hss finde. Dasselbe wird auch dadurch bestätigt, daß unmittelbar dahinter

(56, 7—16) ein zwar nachlässiges, aber unverkennbares Citat aus Mt 8 folgt, ehe (56, 18) zu einem Citat aus Mr übergegangen wird. Epiph. stimmt hiermit mit der Angabe des Orig. tom. X, 19 in Jo. p. 190 überein s. vorhin unter Nr. 3. — 6) Die in der alten Kirche überaus verbreitete Neigung, die parallelen Texte der 3 ersten Evv einander zu assimilieren, wirkte in diesem Fall um so verführerischer, weil es sich um drei Namensformen von großer Ähnlichkeit handelt. Nicht nur Anfang und Ende (*Γ . . . ηνῶν*) lauten gleich; alle drei enthalten außerdem noch ein *ρ*, und zwei von ihnen beginnen mit *Γερ*. Das Interesse, jede sachliche Verschiedenheit zwischen den Evv zu beseitigen, schien durch die Annahme, daß es sich nur um zufällige Schreibfehler handele, höchst einfach befriedigt werden zu können. Dies war der Standpunkt des Orig., welcher für alle Evv nur *Γεργεσ.* gelten lassen wollte. Dem geläuterten und durch viele unzweideutige Beispiele bestätigten kritischen Geschmack ist gerade die buchstäbliche Übereinstimmung dreier Schriftsteller in einem Punkt, in welchem ihre Texte nach uralter Überlieferung stark variiren, äußerst verdächtig. Unglaubwürdig ist schon darum das übereinstimmende Zeugnis von D (vorausgesetzt, daß Mt 8, 28 der fehlende griech. Text mit dem erhaltenen lat. übereinstimmt), allen Lat. (von Tert bis Vulg), Sah und den meisten Hss, die Orig. um 232 gesehen hatte, für *Γερασηνῶν* an allen 4 Stellen. Ebenso ist aber auch zu beurteilen die ausschließliche Bezeugung von *Γαδαρ.* durch $S^1 S^3$ (Text) und von den älteren griech. Hss wahrscheinlich schon durch A (defekt zu Mt 8, 28). — 7) Im äußersten Gegensatz zu Orig. wollte Epiph. auf die Echtheit keiner der 3 Namensformen verzichten und meinte die daraus sich ergebenden sachlichen Schwierigkeiten durch die kühne Behauptung beseitigen zu können, daß der Schauplatz inmitten der drei Gebiete, der Gadarener, der Gerasener und der Gergesener gelegen habe. Es liegt aber auf der Hand, daß die Geschichte nicht im Gebiet von Gerasa (cf Jos. ant. XIII, 15, 5 *ἐν τοῖς Γερασηνῶν ὅροις*) sich zugetragen haben kann. Denn diese bedeutende, zur Dekapolis gehörige Stadt liegt etwa 2 Tagereisen weit vom See Genezareth entfernt und ihr Gebiet ist durch die Gebiete der gleichfalls zur Dekapolis gehörigen Städte Dion, Pella, Gadara vom See abgeschnitten. Man muß daher dem Orig. darin zustimmen, daß die sinnlose LA *Γερασ.* von keinem der Evv herrühren kann. Als ein zufällig entstandener und sinnloser Schreibfehler (wie z. B. *Γαζαρηνῶν* ℵ* u. *Γαραδηνῶν* 𝔍 zu Mt 8, 28) kann sie angesichts ihrer außerordentlichen und frühzeitigen Verbreitung und ihres unfraglichen Sinnes auch nicht gelten. Sie kann nur durch bewußte Änderung eines unberühmten oder auch gänzlich unbekannten Ortsnamens in einen sehr bekannten entstanden sein. Der durch *Γερασ.* verdrängte Name kann aber nicht *Γαδαρ.* sein; denn Gadara ist durch seine berühmten Bäder und als Heimat literarisch hervorgetretener Männer in der griechischen Schreiberwelt berühmter gewesen als Gerasa, und die Namensformen sind zu unähnlich, um zur Vertauschung zu verleiten. Beide Bedenken fallen weg bei der Annahme, daß *Γερασ.* aus *Γεργεσ.* entstanden ist. Diese Annahme wird aber auch dadurch bestätigt, daß Mt 8, 28, wo *Γαδαρ.* glänzend bezeugt ist, keine griech. Hs *Γερασ.* bietet (vielleicht macht D eine Ausnahme s. vorhin unter Nr. 5), und daß dagegen ein Codex wie B, der zu Mt 8, 28 *Γαδαρ.* hat, Mc 5, 1, Lc 8, 26. 37, wo auch *Γεργεσ.* stark bezeugt ist, *Γερασ.* schreibt. Es dürfte demnach sicher sein, daß *Γερασηνῶν* überall nur als eine verfehlte Emendation aus *Γεργεσηνῶν*, also als indirektes Zeugnis für letzteres zu betrachten ist. — 8) Eine Übersicht über die Bezeugung an den 4 Stellen dürfte nicht überflüssig sein. Die Zeugnisse des Tatian und des Orig. konnten hier keine Aufnahme finden s. vorhin unter Nr. 2 u. 3. Man muß wissen, daß nicht wenige Zeugen an mehreren Stellen defekt sind z. B. ℵ an allen vieren, 𝔚 zu Mt 8, 28; Mc 5, 1; A u. Ol Mt 8, 28, Σ Lc 8, 26 u. 37. Bloße Schreibfehler oder sachlich gleichgiltige Schreibweisen setze ich in Klammern hinter die Sigla.

Mt 8, 28: I. *Γαδαρηνων* ℵ* (*Γαζαρηνων*) B C* M Δ (*Γερασηνων*) Σ . . . die meisten Hss des Epiph., Ss [Sc defekt] S¹ S³ (Text).

II. *Γερασηνων* [D defekt, aber auch d ziemlich sicher hier zu nennen], alle Lat, Sah, S³ (Rand גרגסיא, *Γεργεσαιων*).

III. *Γεργεσηνων* E K L U V W X Π, Masse der Min, auch fam¹, Ferr, einige Hss des Epiph, S³ Rand (s. unter II), Sh (גרגסי, eine Hss mit doppeltem Jud am Ende), Kop.

Mr 5, 1: I. *Γαδαρηνων* A C Π Σ, Ferr., S¹ S³ (Text).

II. *Γερασηνων* ℵ* B D, alle Lat, Sah.

III. *Γεργεσηνων* L U W (verschrieben in *Γεργεσαιων*) Ol Δ, fam¹, Masse der Min, alle Hss des Epiph., die genauen Hss nach den Scholien u. Theophylakt, Ss (גרגסי, Sc defekt), S¹ (Rand גרגסא), Kop.

Lc 8, 26: I. *Γαδαρηνων* A W Δ Λ Π Ψ . . . Ferr., Sc Ss S¹ S³ (Text).

II. *Γερασηνων* B D, die Hss des Epiph. (s. oben unter Nr. 4), alle Lat, Sah, S³ (Rand גרסא).

III. *Γεργεσηνων* ℵ L X Ξ Ol, fam.¹, auch 157, Kop.

Lc 8, 37: I. *Γαδαρηνων* A E G . . . W Ψ, Ss Sc S¹ S³ (ohne v. 1).

II. *Γερασηνων* B C* D Ol, alle Lat, Sah.

III. *Γεργεσηνων* ℵ* L P X . . ., fam.¹, Ferr. (aber 2 Codd. *Γαδαρ.*), Sh (גרגסי, in 1 Cod. mit doppeltem Jud am Ende s. auch oben zu Mt 8, 28 unter III u. oben S. 763 vor Note 5. Lc 8, 26 fehlt in Sh), Kop.

Ist *Γερασηνων*, wie gezeigt, nichts anderes als eine vermeintliche Verbesserung aus *Γεργεσηνων* und somit überall ein indirektes Zeugnis für letzteres, so ergibt sich sowohl zu Mc 5, 1 als auch zu Lc 8, 26. 37 durch Addition der Zeugen unter II und III ein entschiedenes Übergewicht der Bezeugung für *Γεργεσηνων*. Dafür daß dies nicht eine bloße Konjektur des Orig. ist, sondern mindestens in einem der Evv ursprünglich, jedenfalls älter ist, als Orig., zeugt die Tatsache, daß nach dem Zeugnis Ephraims, dem zu mißtrauen kein Grund vorliegt, schon Tatian diese Form in sein Sd aufgenommen hat (s. oben unter nr. 2). Dazu kommt, daß Tatian vor seiner Rückkehr in die Heimat und Abfassung des Diatessarons sich eine Zeit lang in Palästina oder doch in dessen Nachbarschaft aufgehalten hat, wenn anders er der namenlose Mann aus dem Lande der Assyrer ist, welchen Clemens nach strom. I, 11 im Orient zum Lehrer gehabt hat (s. oben S. 759), so scheint auch die mit dieser Namensform übereinstimmende Lokaltradition, deren älteste deutlich redende Zeugen Orig. und Eus., also landeskundige Männer sind, schon im 2. Jahrhundert vorhanden gewesen zu sein. In Palästina heimisch war auch Sh, welcher Mt 8, 28; Lc 8, 37 (nur für diese Stellen vorhanden) den Namen im Unterschied von allen anderen Syrern genau nach Gen 15, 21 hebr. גרגשי oder גרגסי schreibt, also mit Bewußtsein an jene älteste Erwähnung eines Stammes der Gergesäer anknüpft. Daß er diese Form auch Mt 8, 28 gebraucht, ändert nichts daran, daß für Mt eine genügend alte und mannigfaltige Bezeugung für *Γαδαρηνων* vorliegt, welche uns berechtigt, an dieser Stelle diese LA für die ursprüngliche zu halten. Diese Annahme ist aber notwendig, weil ohne eine ursprüngliche Differenz zwischen Mt einerseits und Mc-Lc andrerseits die wunderlich verwickelte Überlieferungsgeschichte unbegreiflich wäre. Und sachlich unbedenklich ist diese Annahme, weil das kleine Landstädchen Gergesa im Gebiet von Gadara gelegen haben kann oder vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach gelegen hat.

VIII. Zum Text von Lc 9, 54–56. Zur Ergänzung des oben S. 400 ff. Bemerkten scheinen mir folgende Nachweise erforderlich. — 1. Daß Mt den weiteren Text dieser Verse seinem Ev einverleibt hat, ist manchmal behauptet (z. B. GK II, 468), aber auch in Zweifel gezogen worden z. B. von Tschd. z. St., und im Zusammenhang damit besteht auch Unsicherheit über den katholischen Text, welchen Tertullian in Händen hatte.

Voraussetzung eines begründeten Urteils ist erstens die Einsicht, daß Tert. im 4. und 5. Buch c. Marc. überall nicht seinen katholischen, sondern Mn's Text zu grunde legt, wo er nicht ausdrücklich auf seinen kath. Text und dessen Verschiedenheit von demjenigen des Ketzers hinweist; und zweitens, daß er außer dem Ev und Apostolicum Mn's dessen Antithesenwerk zur Hand gehabt hat und die darin enthaltene, an den ntl Text Mn's angelehnte Polemik gegen das AT widerlegen will. In seiner Besprechung von Lc 9, 46—62 (c. Marc. IV, 23 ed. Kroymann p. 497, 20—499, 22) citirt Tert. mindestens zweimal die Antithesen geradezu. *Satis impudens antithesis* nennt er p. 497, 22, was er unmittelbar vorher im Sinne und im wesentlichen gewiß auch mit den Worten Mn's geschrieben hat: *Ecce Christus diligit parvulos, tales docens esse debere, qui semper majores velint esse; creator autem ursos pueris inmisit, ulciscens Heliseom propheten convicia ab eis passum.* Mn hatte also in seinen Antithesen den Unterschied im Verhalten Christi zu den Kindern nach Lc 9, 46—48 und dem des atl Gottes zu den Kindern von Bethel nach 2 Reg 2, 23 f. als einen unversöhnlichen Widerspruch dargestellt. Eine zweite Antithese stellt Lc 9, 54—56 der Erzählung 2 Reg 1, 9—14 gegenüber. Sie lautet mit der notwendigen, auch von Kroymann p. 498, 13 ff. aufgenommenen Ergänzung, aber anderer Interpunktion und Abgrenzung als bisher üblich war, so: *Repraesentat creator ignium plagam Helia postulante. In illo pseudopropheta agnosco judicis severitatem, e contrario Christi ⟨lenitatem increpantis⟩ eandem animadversionem destinantes* (cod. destinantis) *discipulos super illum viculum Samaritarum,* d. h. „Unverzüglich läßt der Schöpfer ein Feuerstrafgericht eintreten, da Elias es fordert. In jenem falschen Propheten erkenne ich die Strenge des Richters; im Gegenteil (Gegensatz dazu) die Lindigkeit Christi, der die Jünger schilt, welche die gleiche Strafe über jenes Dörflein der Samariter bestimmten." Die herkömmliche in den Ausgaben von Rigaltius, Semler, Leopold, Öhler, Kroymann durch Interpunktion ausgedrückte Verbindung der Worte *in illo pseudopropheta* bekenne ich schlechterdings nicht zu verstehen. Es müßte doch wenigstens das *in* vor *illo pseudopropheta* gestrichen werden, um letztere Worte als eine nachhinkende Apposition zu *Helia* verstehen zu können. Die Herausgeber schweigen, und Kellner in seiner Übersetzung „sämtlicher Schriften" Tert.'s erklärt es Bd II, 265 für überflüssig, die Übersetzung gerade dieses besonders wichtigen Werks über Lib. IV, 6 hinaus fortzusetzen. Verbindet man, wie ich vorschlage, die fraglichen Worte mit dem Folgenden, so ergibt sich, da selbstverständlich nicht Tert., sondern nur Mn den Elias einen falschen Propheten genannt haben kann, daß das Citat aus Mn's Antithesen auch noch die Worte *agnosco — Samaritarum* umfaßt. Wir haben dann hier Mn's Lieblingsantithese (lat. nach Tert. *contraria oppositio,* oder *contrarietas*) von der *severitas, asperitas, austeritas creatoris* und der *bonitas, benignitas, lenitas, sufferentia Christi.* Das Citat aus den Antithesen mit *pseudopropheta* zu schließen, braucht man sich auch durch die folgenden Worte Tert.'s nicht verleiten zu lassen: *Agnoscat et haereticus, ab eodem severissimo judice promitti hanc Christi lenitatem* etc. Sollte das *et* (= *etiam*) vor *haereticus* die dem Mn abgeforderte Anerkennung in einen scharfen Gegensatz zu einer in dem vorigen *agnosco* ausgesprochenen Anerkennung seitens Tert.'s stellen, würde dort schwerlich ein *ego* oder *ego quoque* fehlen und hier schwerlich *agnoscat* durch Voranstellung stärker betont sein als *haereticus.* Tert. stellt vielmehr, dem Ketzer die von diesem gebrauchten Worte *agnoscere, severitas, lenitas* zurückgebend, neben das *agnosco* des Ketzers, dem er keinen Widerspruch entgegensetzen kann, die Forderung: Mn möge anerkennen, daß derselbe strenge Richter, an welchem er die Lindigkeit Christi vermißt, Jes 42, 2 f. = Mt 12, 19 f. verheißen habe, daß der zukünftige Christus größte Lindigkeit zeigen werde. Das *et* er-

innert nur beiläufig daran, daß Mn damit nur tun würde, was selbstverständlich alle rechtgläubigen Christen tun. — Was nun den ev Text anlangt, welcher der vorliegenden Antithese Mn's zu grunde liegt, so wäre an sich nicht undenkbar, daß Mn ohne Anhalt in seinem Text von Lc 9, 54 ff. durch die Forderung der Jünger an das Verfahren des Elias erinnert worden wäre (2 Reg 1, 10—14), wie er durch Lc 9, 47 f. ohne Anhalt in seinem eigenen oder dem kirchlichen Text an das Verfahren des Elisa (2 Reg 2, 23 f.) sich erinnern ließ (s. oben S. 766). Es besteht aber zwischen diesen beiden Antithesen Mn's der bedeutsame Unterschied, daß die Handlung des Elisa sehr deutlich und in allen wesentlichen Momenten vollständig beschrieben wird, dagegen diejenige des Elias ohne jede Angabe über ihren Anlaß und die Personen, die davon betroffen wurden, nur leise angedeutet wird. Daraus muß man schließen, daß erstere Antithese zur Beleuchtung des vorliegenden Textes einen diesem Text fremden Stoff von anderwärts herbeizieht, die zweite dagegen durch den ev Text selbst dargeboten war, daß also Mn in seinem Ev mindestens v. 54 *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν* gelesen hat. Die gleiche Verschiedenheit in der Behandlung der Taten des Elias und des Elisa zeigt sich in einer Abhandlung des Ambrosiaster (quaest. 102, 1 ed. Souter p. 199), an deren Spitze er den vollständigen Text von Lc 9, 54—56 stellt. Und sagt nicht Mn selbst jedem unbefangenen Leser, daß die Jünger sich auf das Beispiel des Elias berufen haben, indem er bemerkt, daß sie dieselbe Strafe, die der Schöpfergott einst auf Anfordern des Elias verhängt habe, über das samaritische Dorf verhängt sehen wollten? Der zwingende Beweis hierfür liegt jedoch erst in der Unmöglichkeit, daß in kirchliche Evv ein für rechtgläubige Glieder der alten Kirche mindestens bedenklicher Satz eingedrungen und eine sehr ansehnliche Verbreitung gefunden haben sollte, welcher nicht aus irgendeinem Ev, sei es auch demjenigen Mn's, sondern aus dem blasphemischen Antithesenwerk des verhaßten Ketzers herstammte. — Als eine Spur davon, daß auch die Worte (v. 55[b]) *καὶ εἶπεν — ἐστὲ ὑμεῖς* in Mn's Ev standen, darf auch gelten, daß Tert. an das Citat aus Jes 42, 2 f. als einen zweiten Schriftbeweis für die Milde des Schöpfergottes frei nach 1 Reg 19, 12 anschließt: „*nam et tunc ad Heliam*“: „*non in igni, inquit, dominus, sed in spiritu miti*“. Die Abweichung von LXX (*χωνὶ αὔρας λεπτῆς*) und jeder denkbaren lat. Übersetzung der Stelle ist so stark, daß sie in diesem Zusammenhang schwerlich anders als aus Rücksicht auf das *οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* (Lc 9, 55) zu erklären ist. Dagegen wissen wir bis jetzt nicht, ob Mn auch den dritten fraglichen Satz (v. 56[a] *ὁ γὰρ υἱὸς . . . σῶσαι*) in seinem Ev gehabt hat. Gerade dieses Stück aber hat Tert. in seinem Text gehabt. Denn was er de carne Chr. 12 als ein Wort Christi anführt: *veni, inquit, animam salvam facere* (cf auch die Anspielungen de carne 10 und de anima 13 *illam* [sc. *animam*] *salvam venit facere Christus*) läßt sich nur auf Lc. 9, 56 zurückführen, nicht auf so entfernt anklingende Stellen wie Lc 19, 10 oder den textkritisch sehr zweifelhaften Satz Mt 18, 11 *ἦλθε γὰρ — ἀπολωλός* (cf Bd I[3], 576 A 35) oder gar auf Jo 3, 17; 12, 47. Aber auch die angeblichen Interpolationen in v. 54. 55 muß Tert. in seinem katholischen Text gehabt haben; denn so gewaltsame und so offenbar dem Zweck der Verdächtigung des Judengottes und seiner Propheten dienende Interpolationen, als welche ihm diese Sätze hätten erscheinen müssen, wenn er sie nicht auch in seinem katholischen Lucas gefunden hätte, würde Tert. nach seiner sonstigen Verfahrungsweise nicht ungerügt gelassen, sondern sie mit einem *adjectio est haereticae* oder *falsum reducet* gebrandmarkt haben cf GK II, 603. Also Mn und Tert. sind Zeugen für den weiteren Text von Lc 9, 54—56. Ich vermag an dieser Stelle keine andere Variante zwischen dem Text des Ketzers und dem seines katholischen Bestreiters zu entdecken, als die gleichgiltige, daß Mn nach Tert. c. Marc. IV, 23 und 29 p. 498, 17; 523, 3 in Lc 9, 52

κώμην = *viculum* las und schrieb, Tert. selbst dagegen (de patientia 3) πόλιν = *civitatem* und *oppidum*.

2. Leider fehlt uns für Lc 9, 54—56 ein direktes Zeugnis über das Diatessaron (=Sd). Aus der beiläufigen Anführung Ephraims zu Mt 10, 23 (Moesinger p. 95 *Simili modo dominus, dum apud eos erat, eis non concessit, quod postularunt dicentes: „Visne, dicemus et descendet ignis et comburet eos"?*) wäre nicht einmal mit Sicherheit zu schließen, daß dies Wort in Sd enthalten war. Daß Tatian in der Tat Lc 9, 51—56 in sein Diatessaron aufgenommen und zwischen Jo 11, 57 und Jo 12, 1 gestellt hat, ergab sich erst aus der genauen Übereinstimmung der arab. (c. 38, Ciasca p. 68) und der lat. Bearbeitung (cod. Fuld. c. 187 ed. Ranke p. 123, 12—20) des Sd in bezug auf die Anordnung an dieser Stelle, cf GK II, 550 zu Forsch I, 192—194. Welche Gestalt aber der Text von Lc 9, 54—56 in Sd gehabt hat, wissen wir auch jetzt noch nicht; denn Ar. enthält ebenso wie S^1 alle drei fragliche Stücke, dagegen Fuld. kein einziges derselben, hierin mit Ss Sah und vereinzelten lat. Hss wie l übereinstimmend. Es fehlt auch bei Afraat, Ephraim u. a. alten Syrern an Citaten, die uns darüber belehren könnten.

3. Auch Clemens Al. und Orig. lassen uns im Stich. Ob das, was Makarius Chrysokephalus in seiner Orat. 8 in Matth. mit Worten des Clemens Al. verbindet, dem letzteren angehört, ist mindestens zweifelhaft s. meine Forsch III, 51; Barnard, bibl. text of Clement p. 42; Stählin, Clem. opp. III p. LXVIII. Textgeschichtlich spräche nichts dagegen, daß Clemens die fraglichen Worte geschrieben hat: *ὁ κύριος πρὸς τοὺς ἀποστόλους εἰπόντας, ἐν πυρὶ κολάσαι τοὺς μὴ δεξαμένους αὐτοὺς κατὰ τὸν Ἠλίαν „οὐκ οἴδατε, φησί, ποίου πνεύματός ἐστε"*.

4. Ein Zeugnis für den kürzesten Text bieten die schwerlich vor dem 5. Jahrh. geschriebenen, aber teilweise aus älteren Apokryphen schöpfenden Acta Philippi (cf Forsch VI, 18—27), worin der Apostel Philippus anstatt der Söhne des Zebedäus als „Donnerssohn" geschildert wird und dem entsprechend ihm das Wort an seinen Gefährten Bartholomaeus in den Mund gelegt wird (Acta apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2, 56, 9f. cf 56, 18. 27; 58, 2): *θέλεις οὖν, Βαρθολομαῖε εἴπομεν πῦρ ἐλθεῖν ἀπ' οὐρανοῦ καὶ κατακαύσωμεν αὐτούς*. Weiter nichts; auch nichts von der Antwort Jesu, sondern statt dessen nur die Mahnung des sanftmütigen Johannes: *οὐ μὴ ἀποδῶμεν κακὸν ἀντὶ κακοῦ* und die Erinnerung an entsprechende Gebote Jesu p. 61, 4 cf 61, 15. 22; 66, 2; 69, 2. Der Vf hat also sicherlich keinen der drei Sätze *α, β, γ* in seinem Text von Lc 9, 54—56 gelesen.

IX. Das Vaterunser nach Marcion. Die Gestalt, welche dieser Bearbeiter des Lcev um 150 in seinem Ev dem VU gegeben hat, hat zwar keinen Anspruch darauf, die ursprüngliche zu sein, ist aber doch von so erheblicher Bedeutung sowohl für die Textkritik von Lc 11. 2—4 als für die Geschichte der Auslegung des VU's, daß sie in diesem Kommentar nicht fehlen darf. Ich versuche daher noch einmal (cf GK II, 471f.; N. kirchl. Ztschr. II, 408—416), Mn's Text, so gut es geht, herzustellen und schicke das Ergebnis voraus.

(1) *Πάτερ, ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς [καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς]*. (2) *ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου*. (3) *τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν*. (4) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν . . .* (5) *καὶ μὴ ἄφες ἡμᾶς εἰσενεχθῆναι εἰς πειρασμόν*.

Tertullian gibt Marc. IV, 26 nur in Form kurzer polemischer Fragen, zu welchen ihn Mn's Text herausfordert, einen sehr abgekürzten Grundriß von dem, was Mn aus Lc 11, 2—13 gemacht hat. Dies genügt jedoch

zu erkennen, daß Mn keine der in den kirchlichen Texten sehr verbreiteten Interpolationen aus Mt 6, 9–13 in den Text des Lc aufgenommen hat, und vor allem, daß er ebenso wie Origenes und unsere ältesten Hss bei Lc nur 5 Bitten, nämlich nicht die 3. und 7. Bitte des Mt vorgefunden hat. Die Anrede *πάτερ* bezeugt Tert. *cui dicam „pater“?* Den Zusatz des Mt konnte der Polemiker nicht unbenutzt lassen, wenn er ihn bei Mn vorfand. Der 1. Bitte des kanonischen Lc entspricht bei Tert., entsprach also auch bei Mn nichts irgend Ähnliches, sondern eine Bitte um den hl. Geist; denn Tert. fragt sofort weiter: *a quo spiritum sanctum postulem?* und alsdann: *cius regnum optabo venire, quem nunquam regem gloriae audivi, an in cuius manu etiam corda sunt regum?* Aus der letzten Frage ergibt sich, daß Mn die 2. Bitte des Lc und des Mt entweder völlig oder doch wesentlich unverändert beibehalten hat. Nun gibt es aber einen kirchlichen Text von einiger Verbreitung, welcher hinter der 1. und anstatt der 2. Bitte des kanonischen Lcev. die Worte bietet: *ἐλθάτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.* So die Min. 700 (Gregory = 604 Scrivener) saec. XI, von welcher H. Hoskier, A full account and collation of a greek cursive codex ev. etc., London 1890, eine genaue Kollation (p. 32 zu Lc 11, 1 ff.) und hinter der Einleitung eine Faksimile von Lc 11, 2 (*λέγετε*) — 8 (*ἀναιδείας δια*) veröffentlicht hat. Es folgt dort die nach den besten Zeugen von Lc nicht aufgenommene 3. Bitte des Mt: von da an aber, wie auch in der 1. Bitte, bietet die Hs einen unvermischten Lctext. Denselben Ersatz für die Bitte um das Kommen des Reiches, also an der gleichen Stelle des VU's las auch Gregor von Nyssa, nur mit der gleichgiltigen Abweichung in der Wortstellung *τὸ ἅγιον πνεῦμά σου*, in seinem Lc (de orat. dom. c. 3, Opp. Paris 1638, tom. I, 737, nochmals p. 738 und in freier Anneigung p. 739). Einen anderen Text des Lc scheint Gregor nicht zu kennen oder bei Abfassung dieses seines Werks völlig vergessen zu haben. Er sieht darin nur eine Verdeutlichung der von Mt bezeugten Bitte um das Kommen des Reichs. Maximus Conf. (ed. Combefis, I, 350 cf p. 695) kennt diesen Text nur aus Gregor; da er ihn aber in seinem Lc nicht finden konnte, begnügte er sich damit, den Urheber desselben mit den Worten zu bezeichnen: *ἀλλαχοῦ τις τῶν εὐαγγελιστῶν ἔτερος.* Daß zwischen diesem Quidpropno für die 2. Bitte des Lc und der 1. Bitte bei Mn ein geschichtlicher Zusammenhang bestehen muß, liegt auf der Hand. Dafür, daß in Mn's Text auch die Worte *καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς* enthalten waren, fehlt allerdings ein direktes Zeugnis. Daß aber *ἐφ' ἡμᾶς* bei Mn nicht gefehlt hat, muß man nach Tertullian annehmen; denn ein *spiritum postulare* konnte man die Bitte: „es komme dein hl. Geist“ nicht wohl nennen, wenn die Beter nicht sich selbst als den Ort nannten, wohin der Geist kommen solle. Daß die 1. Bitte in alter Zeit ein *ἐφ' ἡμᾶς* enthalten hat, bestätigt in selbständiger Weise die Gestalt derselben im Cod. D (und d): *ἁγιασθήτω* (om. *τὸ*) *ὄνομά σου ἐφ' ἡμᾶς.* Diese LA läßt sich nur aus Vermischung zweier verschiedener Texte erklären, denn ein *ἐπ ἡμᾶς* oder auch *δι' ἡμῶν* würde, wie die Geschichte der Auslegung des VU's von Tertullian an zeigt, als Interpretament zu der Bitte, daß Gottes Name geheiligt werden möge, recht wohl passen, aber nimmermehr *ἐφ' ἡμᾶς.* Trefflich dagegen paßt dieses zu der Bitte um das Kommen des hl. Geistes. Denn *ἐπί* mit einem Accus. pers. ist der regelmäßige Ausdruck, wo von Ausgießung, Verleihung, Herabkommen des Geistes die Rede ist: Mt 3, 16; Lc 3, 22; Jo 1, 33; AG 1, 8; 2, 17; 10, 44; 19, 6; 1 Sam 10, 10; Jes 32, 15; 42, 1; Ez 37, 6; Sach 12, 10. Demnach ist anzunehmen, daß in D der kanonische Text der 1. Bitte mit demjenigen Text derselben Bitte, welcher bei Mn vorliegt, zusammengeflossen ist. Auch graphisch betrachtet, konnte das leicht genug geschehen, da dem *ἁγιασθήτω* das *τὸ ἅγιον* bei Mn und dem *τὸ ὄνομά σου* das *τὸ πνεῦμά σου* bei Mn entspricht.

Für die Erklärung des ziemlich verwickelten Verhältnisses, das zwischen Mn's 1. Bitte und den angeführten kirchlichen Texten des Lc obwaltet, bieten sich drei denkbare Möglichkeiten dar. Entweder 1) Mn hat hier den ursprünglichen Text des Lc bewahrt, welcher nach seiner Zeit bis auf wenige zerstreute Spuren aus der kirchlichen Überlieferung verschwunden ist. Oder 2) Mn hat seinen Text geschaffen und aus Mn's Ev ist derselbe in einige kirchliche Hss ganz oder teilweise oder auch in erweiterter Gestalt übergegangen. Oder 3) Mn hat seinen Text in der einen oder anderen kirchlichen Hs, vielleicht nur als Randglosse vorgefunden und vor dem gewöhnlichen, schon zu seiner Zeit in der Kirche vorherrschenden Text bevorzugt. — Am unwahrscheinlichsten ist die erste dieser Annahmen. Denn wie wäre die frühzeitige und bald beinah überall siegreiche Verdrängung des angeblich ursprünglichen Textes zu erklären? Religiös anstößig konnte für niemand die Bitte um den hl. Geist sein und sie an der Spitze eines von Jesus den Jüngern gegebenen Gebetes zu lesen, konnte um so weniger befremden, als die bei Lc folgende Nutzanwendung auf ein vertrauensvolles Bitten gerade um den hl. Geist hinausläuft (11, 13).

Auch die Neigung, die beiden ev Berichte über das VU einander gleichzumachen, welche die Textüberlieferung von Lc 11, 2—4 sonst so mächtig beeinflußt hat, würde nicht dazu taugen, die allgemeine Einführung der 1. Bitte des Mt anstatt der angeblich von Mn bewahrten ursprünglichen 1. Bitte des Lc zu erklären; denn die ältesten und besten Zeugen für die wesentliche Identität der 1. Bitte bei beiden Evv: Orig., ℵBL, Ss, Vulg haben den Text des Lc vom ersten bis zum letzten Wort von allen oder sogut wie allen Beimischungen aus Mt reingehalten. Zumal Orig., der de orat. 18, 2ff., 22, 1ff. das Verhältnis der beiden Berichte ausführlich erörtert, aber bei all seinem Interesse für die Textüberlieferung der Evv nichts von Varianten im Text des Lc oder des Mt zu sagen weiß, ist ein klassischer Zeuge für die Echtheit dieser Überlieferung. Dazu kommt, daß die gegenteilige Annahme die Tatsache unerklärt läßt, daß die kirchlichen Zeugen für Mn's 1. Bitte (Min 700, Gregor Nyss.) diesen Text nicht wie Mn anstatt der 1. Bitte des katholischen Textes, sondern neben dieser als Ersatz der 2. Bitte bieten. — Dies spricht auch gegen die 2. der vorhin genannten Annahmen. Der entscheidende Gegengrund aber liegt in der Beispiellosigkeit und Unwahrscheinlichkeit davon, daß Änderungen des ursprünglichen Textes, welche erst Mn im Interesse seiner Sonderlehre geschaffen hat, in katholische Bibeln eingedrungen sein sollten. Allerdings ist Mn's NT nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Gestalt des NT's geblieben. So kann z. B. die Ordnung der paulinischen Briefe in der ältesten syrischen Kirche nicht unabhängig von Mn's Apostolikon entstanden sein. Der um 170 von Rom in die Heimat zurückgekehrte Tatian ist an diesem Punkt das Bindeglied zwischen dem um 150 in Rom enstandenen Apostolikon Mn's und dem Apostolos der Kirche von Edessa, unter deren Einfluß wiederum Theodor von Mopsuestia sich stellte (cf meine Abh. über das NT Theodors N. kirchl. Ztschr. XI, 788—806; Grundriß 2. Aufl. S. 49. 62.) Im übrigen war das Verhältnis des kirchlichen NT's zu demjenigen Mn's durchweg ein polemisches oder auch apologetisches. So ist z. B. die in katholischen Bibeln weitverbreitete Verstümmelung von Lc 9, 54f. nur daraus befriedigend zu erklären, daß man sich der theologischen Kritik, welche Mn auf Grund des von ihm bewahrten vollständigen Lctextes dieser Stelle gleichsam im Namen Jesu an der kirchlichen Stellung zu den Propheten des AT's übte, nicht anders zu erwehren wußte, als daß man ihr durch Streichungen den Boden entzog s. oben S. 401f. Wo aber auffällige Übereinstimmungen einzelner katholischer Bibeln mit Mn's Text bisher nachgewiesen werden konnten (z. B. Gl 4, 25f. cf Bd IX², 298; Grundriß² S. 50 A 15; GK I, 637ff.), handelt es sich nicht um offensichtliche Eintragungen

marcionitischer Dogmatik, sondern um Sätze oder einzelne Worte, welche jeder Katholik sich aneignen konnte; aber auch nicht um nachweisliche Entlehnungen aus Mn's NT, sondern entweder um Änderungen, die älter sind als Mn, aber nur geringe Verbreitung gefunden haben, oder um ursprüngliche LAen, die im breiten Strom der kirchlichen Überlieferung allmählich untergegangen sind. Am wenigsten denkbar aber ist eine Entlehnung aus dem NT des verhaßten Ketzers, wo es sich um ein so hochgeschätztes und vielgebrauchtes Stück wie das VU handelt. Somit bleibt nur die 3. Annahme möglich: Mn muß die Bitte um den hl. Geist in einem kirchlichen Lctext vorgefunden haben. Daß er sie sich aneignete und als 1. Bitte an die Spitze des VU's stellte, ist leicht zu begreifen. Es entsprach dies erstens, wie schon bemerkt, dem Schluß der Belehrung Jesu über das Gebet Lc 11, 13; und es diente zweitens dazu, der Bitte um das Kommen des Reichs und dem ganzen VU eine geistliche Auffassung zu sichern, wie die Lehre Mn's sie forderte. Wie sehr es ihm um diese zu tun war, zeigt Mn besonders deutlich durch seine äußerlich geringfügige Änderung der Bitte ums Brot. Daß aber die Neigung zur Spiritualisirung des VU's auch die kirchlichen Theologen beherrschte, sieht man an der ganzen Reihe der altkirchlichen Ausleger des VU's. Selbst der Realist Tertullian (de orat. 3. 4) verflüchtigt den ursprünglichen Sinn der 1. und 3. Bitte, indem er die Heiligung des Namens und die Verwirklichung des Willens Gottes auf das Innere der Betenden bezieht und überdies Himmel und Erde vermöge einer *interpretatio figurata* auf Geist und Fleisch der Christen zu deuten gute Lust zeigt, obwohl auch die schlichte Auslegung denselben Sinn ergebe: *ut in nobis fiat voluntas dei* etc. Und daß es dazu vor allem des Geistes und zwar des hl. Geistes bedürfe, liest man bei Cyprian de dom. orat. 16. Ein griech. Scholion bei Mattthaei vol. III, 506 sagt in Erinnerung an Rm 8, 15 dasselbe schon von der Anrufung Gottes mit *πάτερ*. Mn's 1. Bitte liegt ganz auf der Linie altkirchlicher Katechetik und Homiletik, wird also auch nicht von ihm neu geschaffen sein. Andrerseits ist aber auch wenig wahrscheinlich, daß dieser Satz schon vor Mn in katholischen Evv die Stelle einnahm, die Mn ihm gegeben hat und die durch Cod. D indirekt bezeugt wird. Dann wäre kaum zu erklären, wie derselbe Satz in dem Cod. 700 und in dem Handexemplar Gregors von Nyssa die Stelle hinter der 1. und als Ersatz der 2 Bitte bekommen hätte. Solches Schwanken zweifelhafter Textbestandteile in bezug auf die Stellung ist vielmehr ein sehr häufiges Schicksal von Glossen, die zuerst am Rand geschrieben standen, dann aber von solchen, denen sie zusagten, an verschiedenen, nahe bei einander liegenden Stellen in den Text eingefügt wurden. So wird es also auch hier geschehen sein.

Daß Mn die 2. Bitte ganz oder wesentlich unverändert aufgenommen hat, wurde schon S. 768 bemerkt, und daß er die bei Mt 3. Bitte mit den zuverlässigsten Zeugen des Lctextes fortgelassen hat, ergibt sich aus der polemischen Reproduktion Tertullians mit Sicherheit. Der Wortlaut der 3., bei Mt 4. Bitte, ist durch ein Fragment des Origenes aufbewahrt, welches von Huet unter den Addenda notis et observationibus hinter Orig. opp. exeget. II, 130 aus einer dem Cardinal Mazarin gehörigen, seither, wie es scheint, verschollenen Catenenhs veröffentlicht und nach Huet in den krit. Ausgaben von Wettstein bis zu Tischend. z. St. angemerkt worden ist. Es lautet: *ἐπεὶ δὲ οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος ἔχουσι τὴν λέξιν οὕτως· „τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν“ ἐπαπορήσομεν αὐτοῖς, ἀλληγορίας καὶ ἀναγωγὰς φεύγουσι, τίς ἐστιν ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ;* Der Grund, welcher Mn bestimmte, ein *σου* einzuschieben, kann nicht darin gelegen haben, daß er die drei ersten Bitten äußerlich konformiren wollte („deinen hl. Geist, dein Reich, dein Brot“), sondern er hat bei dieser wie bei allen anderen, vielfach nur aus wenigen Buchstaben bestehenden Emendationen den Gedanken,

den sie ausdrücken, mit vollem Bewußtsein an die Stelle des durch den überlieferten Text dargebotenen Gedankens gesetzt. Mn wird nicht der Erste gewesen sein, welcher die Bitte um leibliche Nahrung der Aufnahme in das VU unwert gefunden hat; denn die altkirchlichen Ausleger, besonders die abendländischen, bevorzugen durchweg, wenn auch nicht immer mit völligem Ausschluß des schlichten Wortverständnisses, die geistliche Umdeutung dieser Bitte (Tert. orat. 6; Cypr. or. dom. 18f.; Juvencus I, 595; Mar. Victorinus adv. Arium I, 20 Migne 8, 1063; Ambros. de fide III, 15, 125 cf de sacram. V, 4, 24; Hieron. in Matth. 6, 11f.; in epist. ad Titum 2, 14; Anecd. Maredsol. III, 2, 262. 290; August. de sermone in monte II, 7; Chromat. or. 14, 5 Migne 20, 361; vor allem aber mit größter Entschiedenheit Orig. de orat. 27 ff., auch Cyrill. Hieros. cat. mystag. V, 15; nicht so Gregor von Nyssa l. l. p. 745—750 und Chrysostomus). Fast alle Begünstiger dieser Umdeutung erinnern an verschiedene Stellen der Rede über das Brot Gottes und Brot des Lebens in Jo 6, die meisten auch an das Abendmahl. Darf als bewiesen gelten, daß Mn unser 4. Ev. nicht nur gekannt, sondern auch einiges wenige daraus in sein Ev aufgenommen hat, so ist auch nicht zu bezweifeln, daß er den Ausdruck „dein (d. h. Gottes) Brot" aus Joh 6, 33 entlehnt hat; höchstens als eine Brücke dazu mochte ihm Lc 14, 15 dienen, was darum sogar wahrscheinlich ist, weil in seinem VU die Bitte um Gottes Brot sich unmittelbar an die Bitte um das Reich anschloß. Er wird auch an das Abendmahl gedacht haben. Als die durch dasselbe vermittelte Gnadengabe galt ihm freilich nicht das Fleisch und das Blut Jesu (Jo 6, 51—58); denn sein Christus hatte kein Fleisch und Blut; wohl aber der Geist. Der Marcionit im Dialog des Adamantius (Berl. Ausg. p. 74, 7) sagt von dem *Spiritus salutaris*: ἐπὶ τῆς εὐχαριστίας ἔρχεται. Die uralte Anwendung des VU's bei der Eucharistie, die innige Verbindung des ersten Abendmahlgenusses mit der Taufe (Just. apol. I, 65; Didache 7—10; Ztschr. f. Kirchengesch. VIII, 66—84), die große Bedeutung für die Neugetauften, welche man dem VU als dem Ersten, was sie mit der Gemeinde der Gläubigen *unisono* sprachen, beimaß (Bd VI, 395 A 93), endlich auch die früh um sich greifende Vorstellung, daß das Wasserbad der Taufe an sich, abgesehen von nachfolgenden Handlungen, nur Sinnbild und Mittel der Sündenreinigung sei: dies alles legte es dem Mn nahe, die Mitteilung des Geistes vorwiegend an die der Taufe folgende erste Kommunion zu knüpfen und darnach die Bitte um das Brot im VU zu verstehen und dieses Verständnis durch Einschiebung eines σοῦ dem Leser aufzudrängen, ähnlich wie Hieronymus durch Einführung der Übersetzung von ἐπιούσιον durch *supersubstantialem* Mt 6, 11 (nicht Lc 11, 3) und vor ihm andere durch ähnliche Deutung des griechischen Wortes (Mar. Victorinus l. l.). Das *hodie* des Mt oder das *quotidie* des Lc, welches der Verfasser der dem Ambrosius zugeschriebenen Schrift de sacramentis V, 4, 25 zu scharfem Tadel der griechischen Sitte, nur einmal im Jahr zu kommuniciren, veranlaßte, für Augustin aber ein Hauptgrund wurde, die Beziehung aufs Abendmahl fallen zu lassen und sich mit der geistlichen Nießung zu begnügen, welche er in Jo 6 fand, war für Mn kein Grund, die Deutung auf die Gabe im Abendmahl zu unterlassen. Denn der einmalige Empfang des hl. Geistes in der an die Taufe angeschlossenen Eucharistie schloß nicht das Bedürfnis aus, täglich wieder die Bitte um den hl. Geist zu sprechen, welche Mn an die Spitze des VU's gestellt hatte. Hatte doch auch Jesus, wie es schien, im Anschluß an das VU den hl. Geist als den einzigen Gegenstand alles Betens seiner Jünger hingestellt (Lc 11, 13) und andrerseits diese Gabe aller Gaben gleichnisweise unter dem Bilde von Brot (Fisch und Ei) dargestellt (Lc 11, 5. 11). Aber Origenes hatte Recht, wenn er diese allegorisirende Umdeutung, die sich nicht wesentlich von der seinigen unterschied, auf Seiten der Marcioniten als einen Verstoß gegen ihre exegetischen Grundsätze beurteilte.

Ob Mn die 4. (bei Mt 5.) Bitte vollständig oder nur bis zu *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* aufgenommen hat, läßt sich aus Tertullian nicht erkennen. Sicher dagegen ist, daß ihm die überlieferte Form der 5. (bei Mt 6.) Bitte, welche voraussetzt, daß Gott unter Umständen den Menschen in Versuchung führe, als eine Gotteslästerung oder auch als eine aus der Bibel des Judengottes (Gen 22, 1) geschöpfte Fälschung des Ev erscheinen mußte, und daß er darum diese Bitte in die andere verwandelt hat: „Laß es nicht geschehen, daß wir in Versuchung geführt werden". Diese oder eine ähnliche Umgestaltung ist aber bei katholischen Christen des Abendlands so früh und weit verbreitet (s. Bd I², 286 A 89), daß auch hier die Vermutung sich aufdrängt, Mn habe sie, wenn nicht in seiner griechischen Bibel, dann doch in der liturgischen Praxis oder im kirchlichen Unterricht der römischen Gemeinde vorgefunden. Vielleicht gefiel es ihm auch, daß infolgedessen dem *ἄγες* der vorigen Bitte ein *μὴ ἄγες* gegenübertrat, wie, gleichfalls in folge seiner Textbearbeitung in den beiden ersten Bitten ein *ἐλθέτω* dem anderen entsprach. Zweifelhaft muß schließlich bleiben, ob er *εἰσενεχθῆναι* herübernahm, oder *κατενεχθῆναι* dafür einsetzte; denn Tert., der auf grund von Mn's Text fragt: *quis non sinet nos deduci in temptationem*, wechselt de orat. 8 in Übersetzung des katholischen Textes zwischen *inducas* und *deducas*.

X. Zum Text von Lc 7, 45, s. oben S. 321. In allen heute bei uns verbreiteten Ausgaben des griech. NT's lautet die Aussage Jesu über die Sünderin *αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλειπεν* (oder *διέλιπεν*) *καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας*, und aus den meisten mit einem mehr oder weniger ausführlichen kritischen Kommentar ausgestatteten Ausgaben der letzten 200 Jahre erfährt der Leser gar nicht, daß statt *εἰσῆλθον* auch *εἰσῆλθεν* überliefert ist. Lachmann (1832), Westcott-Hort (1881 Text und App.), Nestle (1908), Souter (1910) schweigen völlig hierüber. Mill (1707), Wettstein (1751), Griesbach (3. Ausg. von Schulz 1827), Scholz (Vol. I, a. 1830), Tischendorf (ed. VIII crit. major 1869), v. Soden (große Ausg. 1913) registriren die Zeugen für *εἰσῆλθεν*, behalten aber *εἰσῆλθον* im Text. Der Einzige der Editoren, der den alten Bann zu brechen wagte, war Fr. Blaß in der Sonderausgabe des Ev. sec. Lucam secundum formam quae videtur Romanam, 1897, p. 33 mit *εἰσῆλθεν* im Text und der Note, falso *εἰσῆλθον* plerique. Und doch hatte schon H. Grotius unter Berufung auf einige griech. Hss, die syr. und arab. Version dem *εἰσῆλθεν* den Vorzug gegeben! Unerfreulich ist auch das Schicksal des Textes in der Geschichte der deutschen Übersetzungen. Zwar Luther, v. Eß, Weizsäcker u. a. geben *εἰσῆλθεν* wieder; aber selbst Bengel, der im Gnomon die Frage nach dem rechten Text und wahren Sinn gar nicht berührt, gibt in der Übersetzung von 1753: „seitdem ich hereingekommen bin"; nicht anders Wiese (2. Aufl. von 1915) und der anonyme Vf der „vier Evv in urkundlich getreuer Übersetzung" (Verl. von Ostheim, Zürich 1918). Auch die Revisoren der sog. „Authorised Version", gedruckt für die Universitäten von Oxford und Cambridge (1881) haben zu der gleichen Übersetzung des falschen Textes nur die Randbemerkung gesetzt, daß im Griech. nicht einfach „küssen" sondern kiss much (*καταφιλοῦσα*) stehe. Aber wird diese Art von Kritik nicht von dem Urteil Jesu Mt 23, 24 getroffen? Daß Jesus nicht eine dem griech. *εἰσῆλθον* entsprechende aramäische Wortform gebraucht und Lc nicht in vollem Widerspruch mit 7, 36—37 in v. 45 dieses geschrieben haben kann, daß dies vielmehr eine verständnislose Wiederholung des *εἰσῆλθον* in v. 44 ist, dürfte durch die obigen Erinnerungen S. 321 wohl als bewiesen gelten. Wie aber steht es mit der Textüberlieferung? Sie ist auch von denen, die über sie berichtet haben, keineswegs mit der nötigen und möglichen Kritik dargestellt worden.

1. Der älteste Textzeuge für die Perikope von der Salbung Jesu durch

die Sünderin ist Marcion. Es läßt sich aber aus Tert. c. Marc. IV, 18 und Epiph. haer. 42, Dindorf II, 315f. 321f. nichts weiter erkennen, als daß er Lc 7, 30—50 vollständig und v. 36f. und 50 wesentlich unverändert in sein Ev aufgenommen hat cf GK II, 464. Zu den von jeher angeführten Zeugen für εἰσῆλθεν Lc 7, 45 gehört die Min. 157, die wie schon W.-Hort II, 154 bemerkten und ich in GK I, 456 A 2; 457 A 1; II, 479. 487. 488. 489 zu Lc 16, 12; 20, 36; 21, 8. 30f. bestätigen konnte, vielfach mit Marcions Text übereinstimmt, den dieser erst nach mehrjährigen Aufenthalt in Rom ebendort redigirt hat. Andere Zeugen für εἰσῆλθεν sind die zur Ferrargruppe gehörigen Min. 13. 69. 346 etc., deren Urheimat Unteritalien oder Sicilien ist. Dem Abendland gehört wahrscheinlich auch der einzige noch vorhandene Uncialcodex L an (von Tischendorf in den Monum. s. inedita 1846 herausgegeben cf Gregory Prolegg. p. 381), der von erster Hand εἰσῆλθεν bietet. Für die Verbreitung dieser LA im Abendland zeugen von den lat. Hss der Evv vor Hieron. a e (der Pal. ed. Tschd. 1847) ff² (ed. Buchanan Old-lat. bibl. V), von den Hss gemischten Textes f und der Korrektor des Gatianus (ed. Heer 1910 p. 108) u. a. Ferner die glaubwürdigsten Hss der Vulg. des Hieron. s. d. Apparat von Wordsworth und White.

2. Unter den Hss der Vulg. die für εἰσῆλθεν citirt zu werden pflegen, nimmt an Alter und Treue der Cod. Fuldensis eine hervorragende Stelle ein. Er enthält aber bekanntlich anstatt der Evv nur eine lat. Bearbeitung von Tatians Diatessaron. Er führt uns daher von den Lateinern zu den Syrern. In dem syr. Original, das wir nur durch Vermittlung der armenischen Übersetzung von Ephraim's Kommentar zu demselben einigermaßen kennen gelernt haben, lautet v. 45ᵇ nach der lat. Übersetzung von Aucher-Moesinger p. 114: illa vero, ex quo intravit, non cessavit osculari pede meos. Ebenso in der arab. Bearbeitung (ed. Ciasca p. 26 der lat. Übersetzung und im Fuld. ed. Ranke p. 124, 33. An der früheren Stelle, wo Ephraim die Geschichte berührt hat (Moesinger p. 84f.), wird der Wortlaut von v. 45 nicht mitgeteilt. Es muß daher als sicher gelten, daß Tatian um ca. 170 εἰσῆλθεν gelesen und geschrieben hat. Die Übereinstimmung der beiden voneinander völlig unabhängigen Bearbeitungen mit dem armenischen Text von Ephraims Kommentar wiegt um so schwerer, da der Araber die Ordnung des syr. Originals treu bewahrt hat, das Fuld. dagegen die Geschichte an eine viel spätere Stelle gerückt hat cf GK II, 544 § 28. An Alter stehen dem Diatessaron jedenfalls viel näher als das Peschittha die Texte des Syr. Sinaïticus (ed. A. Sm. Lewis zuletzt 1910 p. 141) und des Syr. Curetonianus (ed. Burkitt im Ev. da-Mepharreshe 1904 vol. I p. 286). Daß ein so gründlicher Forscher und so guter Kenner der syr. Sprache und Literatur wie Burkitt das ܥܠܬ, welches die beiden nicht vokalisirten Hss sowohl v. 44 als v. 45 darbieten, in der beigefügten engl. Übersetzung unterschiedslos durch J entered wiedergibt und auch in den Erläuterungen des vol. II den Leser nicht darüber aufklärt, daß dieselben 3 Konsonanten je nach der Vokalisation ʿalath = „sie trat ein“ oder ʿaleth = „ich trat ein“ bedeuten können, so sieht man, wohin die Geringschätzung der nicht durch die „besten“ griech. Hss empfohlenen LA führt. Daß die Syrer in v. 45 ʿalath, selbstverständlich aber in v. 44 ʿaleth gelesen haben, beweist für die Zeit um 400 die Peschittha ebenso sicher, wie für die Zeit um 170—200 das Diatessaron, s. die kritische Ausg. der Pesch. von Gwilliam (1901), ebenso auch die von S. Lee besorgte Londoner Ausg. von 1816, cf auch die treffliche engl. Übersetzung der Pesch. von Murdock (6. Aufl. p. 118). Es scheint, daß die Syrer zu keiner Zeit das Wort in v. 45 anders gelesen und verstanden haben. Wenn Thomas von Heraklea im J. 616 am Rand seiner Ausgabe der Philoxeniana (entstanden um 500) das griech. Wort εἰσῆλθον setzt, so bedeutet das weiter nichts, als daß er in einer der von ihm verglichenen

alexandrinischen Hss diese LA gefunden habe, was zu bemerken zwecklos gewesen wäre, wenn ihm ein syrischer Text bekannt gewesen wäre, der dasselbe ausdrückte cf Forsch IX, 212—220 Dies führt uns nach Ägypten. Vorher ist noch daran zu erinnern, daß auch der Syr. Hierosol. ed. A. Sm. Lewis and M. Gibson, 1899 p. 280 mit seiner sporadischen Punktation den Unterschied zwischen *εἰσῆλθον* v. 44 und *εἰσῆλθεν* v. 45 ausdrückt.

3. Die sahidische oder oberägyptische Version (Oxforder Ausg. von 1911, vol. II, 136) hat nach fast sämtlichen Hss v. 45 *εἰσῆλθεν* wiedergegeben. In seiner Ausg. der unterägyptischen Version von 1716 p. 169 hat Wilkins ebenso übersetzt und in den Proleg. p. XXIIf. keine Variante angegeben. Die Oxf. Ausg von 1898 vol. II, 161 gibt zwar einige Varianten, behält aber *εἰσῆλθεν* nach überwiegender Bezeugung im Text und übersetzt demgemäß. Die ältere sah. Version, die wenigstens in der AG vielfach auffällige Übereinstimmungen mit der ältesten syr. Übersetzung zeigt (cf Forsch IX, 225 und die Belege in meiner Urausgabe der AG nebst den dazu gehörigen Erläuterungen ebendort p. 241—378), doch aber ebenso wie die jüngere unterägyptische auf einem griechischen Urtext beruht, bezeugt also die Vorherrschaft der LA *εἰσῆλθεν* in v. 45 in Ägypten. Seit wann dort die LA *εἰσῆλθον* herrschend geworden ist, wie es durch Thomas von Heraklea, indirekt auch durch ℵ B etc. bezeugt ist, braucht hier nicht nochmals untersucht zu werden. Ein von Wessely entdecktes, in Wiener Studien 1882 S. 198f.; 1885 S. 69 veröffentlichtes, dem 6. Jahrh. zugeschriebenes, also mit Thomas ungefähr gleichzeitiges Papyrusblatt enthält zwar einen griech. Text von Lc 7, 36—45, aber in teilweise nicht mehr leserlichem Zustand und nicht das fragliche Wort. Auch die Bezugnahmen des Origenes und des Clemens Alex. auf diese Erzählung berühren das Wort nicht. Trotzdem darf als bewiesen gelten, daß das durch die Vergleichung von 7, 36f. mit 7, 44f. gesicherte *εἰσῆλθεν* in 7, 45 von Edessa bis Rom, in Ägypten und Karthago vom Ende des 2. Jahrhunderts an verbreitet war, während für das den Lc mit sich selbst in Widerspruch setzende *εἰσῆλθον* kein Zeuge vor dem 4. Jahrhundert aufzutreiben ist.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

A. Deichertsche Verlagsbuchh. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Kommentar zum Neuen Testament.

Unter Mitwirkung von **Ph. Bachmann, E. Deißner, † P. Ewald, E. Riggenbach, † G. Wohlenberg** herausgegeben von **Th. Zahn.**

I. **Matthäus** von Th. Zahn. 3. rev. Aufl. 1910. X, 724 S. 29.—

II. **Markus** von G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. 1910. X, 402 S. 16.—

III. **Lukas** von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1920. VI, 774 S. 42.—

IV. **Johannes** von Th. Zahn. 3. u. 4. Aufl. 1912. VI, 729 S. 29.—

Vollständig

V. **Apostelgeschichte** von Th. Zahn. 1. Hälfte. Kap. 1—12. 1919. IV, 394 S. 24.— Ende 1920.

VI. **Römerbrief** von Th. Zahn. 1. u. 2. Aufl. 1910. III, 622 S. 28.—

VII. **1. Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 2. Aufl. 1910. VI, 480 S. 18.—

VIII. **2. Korintherbrief** von Ph. Bachmann. 3. Aufl. 1918. VIII, 435 S. 22.40

IX. **Der Galaterbrief** von Th. Zahn. 2. Aufl. 1908. II, 299 S. 11.40

X. **Epheser-, Kolosser- u. Philemonbrief** von P. Ewald. 2. Aufl. 1910. III, 443 S. 17.—

XI. **Philipperbrief** von P. Ewald. 3. durchges. Aufl. von Prof. Wohlenberg. 1917. VIII, 237 S. 11.—

XII. **1. u. 2. Thessalonicherbrief** von G. Wohlenberg. 2. Aufl. 1908. II, 221 S. 9.—

XIII. **Pastoralbriefe (der 1. Timotheus-, der Titus- und der 2. Timotheusbrief)** von G. Wohlenberg. Mit einem Anhang: Unechte Paulusbriefe. 2. Aufl. 1911. VIII, 375 S. 13.60

XIV. **Hebräerbrief** von E. Riggenbach. 1913. 511 S. 24.—

XV. **1. u. 2. Petrusbrief und Judasbrief** von G. Wohlenberg. 1. u. 2. Aufl. 1915. 390 S. 19.—

Staatsumwälzung und Treueid in biblischer Beleuchtung.

Von Prof. Dr. **Th. Zahn.** 1919. 55 S. 2.40

Inhalt: Vorbemerkung. Staatsumwälzung nach der Lehre des Paulus — nach der Lehre des Petrus — nach der Lehre und dem Vorbild Jesu. — Zusammenfassung der Grundsätze des N. Ts. - Jesu Lehre über den Eid. — Der dem Fürsten geleistete Eid. — Vaterlandsliebe. — Das Gebet für die Obrigkeit.

Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur herausgegeben von Theodor Zahn.

I. Tatians Diatessaron. 1881. IV, 380 S. 18.—

II. Der Evangelienkommentar des Theophilus von Antiochien. 1883. IV, 302 S. 10.—

III. Supplementum Clementinum. 1884. IV, 329 S. 14.—

IV. I. Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche. II. Der Text des von A. Ciasca herausgegebenen arabischen Diatessaron. III. Analecta zur Geschichte und Literatur aus dem 2. Jahrhundert. XVIII, 329 S. 16.—

V. I. Paralipomena. II. Die Apologie des Aristides. IV, 438 S. 27.—

VI. I. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien. II. Brüder und Vettern Jesu. 1900. IV, 372 S. 20.—

VII. I. Die altsyrische Evangelienübersetzung u. Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht von Arthur Hjelt. 1903. VIII, 166 S. 12.—

VIII. Historische Studien zum Hebräerbrief. I. Die ältesten latein. Kommentare z. Hebräerbrief von D. Ed. Riggenbach, 1907. X, 213 S. 13..60

IX. Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas. 1916. V, 401 S. 30 —

Zahn, Th., Einleitung in das Neue Testament. 3., vielfach berichtigte u. vervollst. Aufl. I. Bd. 1906. VI, 495 S. 19.—
II. Bd. 1907. IV, 667 S. 27.—

— **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I./II. Bd. 65.70
I. Bd. Das neue Testament vor Origenes. 2 Teile. 1888,89. V, 452; III, 516 S. à 24.—

Inhalt: I. N. T. um d. Wende d. 2. u. 3. Jahrh. A. u. N. Test. D. vierfältige Evangel. Sonstige Schriften d. Evangelisten Lucas u. Johannes. Widerspruch gegen d. johann. Schriften. Briefe d. Paulus u. d. Hebräerbrief. Schriften d. Petrus. Judas u. Jakobus. Nachmals vom N. T. ausgeschiedene Schriften. Das ursprüngl. N. T. d. syrischen Kirche. Rückblicke u. Schlußfolgerungen. — II. Gebrauch u. Ansehen d. apostol. Schriften b. d. Kirchenlehrern u. Ketzern um die Mitte des 2. Jahrh. Marcions N. T. Schriftgebrauch in d. Schule Valentins. Basilides u. d. kirchl. Bibel. Ergänzungen u. Ergebnisse. — III. Ursprung d. ersten Sammlungen. Nachapostol. Literatur u. d. Apostel. Sammlung d. Briefe d. Paulus. Das schriftl. Evangelium u. d. mündl. Tradition. Gebrauch d. einzelnen Evangelien. Ursprung d. Evangeliensammlung. Die übrigen Stücke des werdenden N. T.

II. Bd. Urkunden und Belege zum 1. u. 3. Bande.
1. Hälfte. 1890. IV, 408 S. 21.—
2. Hälfte. 1. Abt. 1891. 216 S. 11.40
2. Hälfte. 2. Abt. 1892. VI, 397 S. 21.—

1. Die wichtigsten Verzeichnisse d. neutestamentl. Schriften. Canon Muratorianus. Canon Mommsenianus. Catalogus Claromontanus. Kanon d. Cyrillus v. Jerusalem. Apostol. Verordnungen üb. d. Kanon. Beschlüsse d. Synode v. Laodicea. Osterfestbrief d. Athanasius v. Jahr 367. Metrische Verzeichnisse d. Gregorius v. Nazianz u. d. Amphilochius v. Ikonium. Aus Euthalius. Synopsis d. Chrysostomus m. einer Beigabe aus Kosmas. Aus Philaster von Brescia. Rufinus in d. Auslegung d. 3 Glaubensartikels. Ein Reskript Innocenz' I. von Rom. Der Bibelkanon u. d. Beschlüsse d. Concilien von Hippo a. 393 u. v. Karthago a. 397 u. 419 m. e. Beigabe aus Augustinus. Ueber d. sog. Decretum Gelasii. Ein Stück aus der Institutio divinarum litterarum des M. Aurelius Cassiodorus. Ein latein. Kanon des 6 oder 7. Jahrh. Inhaltsverzeichnis e. bibl. Codex Alexandrinus. Verzeichnis der 60 kanon. Bücher. Aus Leontius Byzantius. Aus Johannes Damascenus. Das d. Patriarchen Nicephorus zugeschriebene stichometrische Verzeichnis. Segen. Synopsis d. Athanasius. — II. Abhandlungen der bibl. Bücher. — III. Ordnung d. neutestamentl. Bücher. Ordnung d. kanon. Briefe. Ordnung d. Evangelien. Ordnung d. katholi. Briefe. Anordnung des ganzen N. T. — IV. Zur bibl. Stichometrie. — V. Marcions N. T. VI. Zu Tatians Diatessaron. — VII. Ueber d. Text d. paulin. Briefe b. Ephraem m. d. Peschitha. — VIII. Unechte Paulusbriefe. IX. Ueber apokryphe Evangelien. X. Ueber apokryphe Apokalypsen u. Apostelgesch. (XI—XIII.) XIV. Kleine Stücke u. Sätze.

Zahn, Th., **Grundriß der Geschichte des neutestamentl. Kanons.** Eine Ergänzung zu der Einleitung in das N. T. 2. verm. u. vielf. verbess. Aufl. 1904. 92 S. 4.20

Reformation: Wer nicht die Zeit, den Beruf und auch die Mittel hat, Zahns große Geschichte des neutestamentlichen Kanons durchzuarbeiten, hat an diesem Grundriß einen willkommenen Ersatz, der zu gleicher Zeit eine Ergänzung zu der Einleitung in das Neue Testament bildet.

Badische Pfarrvereinsblätter: Die nicht sehr umfangreiche Schrift ist eine wertvolle Ergänzung zur Einleitung in das Neue Testament vom Verfasser und verbindet bei aller Kürze mit erstaunlicher Gelehrsamkeit sachliches nüchternes Urteil das sich auf den Stand der gegenwärtigen Forschung gründet.

— **Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfungen der Geschichte des neutest. Kanons.** (I. 1.) 1889. 37 S. 1.20

— **Skizzen aus dem Leben d. Alten Kirche.** 3. durchgesehene Auflage. 1908. VI, 392 S. 10.80

Inhalt: I. Weltverkehr u. Kirche während d. 5 ersten Jahrh. 2. Missionsmethoden im Zeitalter d. Apostel. 3. Die soziale Frage u. d. innere Mission nach d. Brief d. Jakobus. 4. Sklaverei u. Christentum in d. alten Welt. 5. Geschichte d. Sonntags vornehmlich in der alten Kirche. 6. Konstantin d. Große und die Kirche. 7. Glaubensregel u. Taufbekenntnis in d. alten Kirche. 8. Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel. Beigaben: I. Christl. Gebete aus d. Jahren 90—170 II. Eine geistl. Rede, wahrscheinlich a. d. 4. Jahrh., üb. d. Arbeitsruhe am Sonntag. Anmerkgn.

Das Volk: In ungemein klarer u. lebendiger Sprache geben die Skizzen ein reichbelebtes Bild der Urkirche und sind für weite Kreise, Laien wie Theologen, von großem Wert.

— **Acta Joannis** unter Benutzung von C. von Tischendorfs Nachlaß bearbeitet von Th. Zahn. 1880. CLXXII, 263 S. 20.—

— **Das apostolische Symbolum.** Eine Skizze seiner Geschichte und eine Prüfung seines Inhalts. 2. Aufl. 1893. IV, 103 S. 2.70

— **Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum.** 2. Aufl. 1895. 47 S. 1.50

— **Das Evangelium des Petrus.** 1893. VI, 82 S. 2.40

— **Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche.** 1892. 32 S. 10.—

— **Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage.** 1882. IV, 153 S. 6.—

— **Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche.** Vortrag. 1898. 61 S. 1.80

— **Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus.** 1899. 55 S. 1.60

— **Brot und Salz aus Gottes Wort** in zwanzig Predigten. 1901. IV, 236 S. 7.20

— **Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel.** 5. Aufl. 1910. 46 S. 1.60

Luth. Kirchenztg.: In einfachen Worten, aber mit gewaltiger Wucht vernichtet Zahn das Lügengewebe und zeigt, daß Jesus wahrhaftig von Anfang an von seinen Jüngern und Gläubigen angebetet wurde, angebetet sein wollte und mußte. Sein Vortrag ist sehr zu empfehlen.

—, **Johann Chr. K. von Hofmann.** Rede z. Feier seines hundertsten Geburtstages in der Aula der Friderico-Alexandrina am 16. Dezember 1910 gehalten. 1911. 26 S. —.80

— **Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker.** 1911. 65 S. 2.—

— **Athanasius und der Bibelkanon.** 1901. 36 S. 2.—

Zahn-Bibliographie. Verzeichnis d. literar. Veröffentlichungen Theodor v. Zahns zu seinem 80. Geburtstage am 10. Okt. 1918 zusammengest. u. dargebr. v. Freunden u. Kollegen. 1918. 32 S. 6.—

A. Deichertsche Verlagsbuchhdlg. Dr. Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Lebensideale der Menschheit.

1. Heft: **Dürer, Michelangelo, Rembrandt.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 1918. 83 S. M. 5.40, kart. M. 6.50

2. Heft: **Konfuzius, Buddha, Zarathustra.** Von Univ.-Prof. **R. H. Grützmacher**, Erlangen. 1918. 92 S. M. 5.40, kart. M. 6.50

3. Heft: **Bach, Mozart, Wagner.** Von Univ.-Prof. **Hans Preuß**, Erlangen. 1919. 104 S. M. 5.75, kart. M. 6.65

Vergangenheit und Gegenwart: „Obwohl auf eingehendster, historischer wie ästhetischer Deutung der Kunstwerke beruhend, ist dies feine kleine Büchlein doch weit mehr als Kunsthistorie und Aesthetik. Dem Verf., dessen Einfühlungskraft man bewundern muß, sind die Wege dieser drei Heroen Typen menschlicher Entwicklungsgänge . . . Das Büchlein ist ebenso gedankenreich wie formvollendet. Jede Zeile offenbart den historischen Denker, den Kunstkenner, den Sprachkünstler. Für besinnliche Leser empfehlen wir es aufs wärmste."

Ev. Kirchenzeitung 1919 Nr. 4: Bach, der lutherische Gotiker, Mozart, der aufklärerisch katholische Christ, Wagner, der Mystiker des Barock — eine glänzende weitere Darstellung des feinsinnigen Aesthetes, der uns schon drei Maler charakterisiert hat. Je weiter der Leser kommt, desto mehr wird er gefesselt und hingerissen von den überraschenden, aber der Wirklichkeit entsprechenden Ausführungen. Was mancher musikalisch Veranlagte wohl längst empfunden hat, tritt ihm hier wahr und packend entgegen.

Nietzsche.

Von Univ.-Prof. **R. H. Grützmacher.**
Vierte verbesserte u. verkürzte Auflage.
1919. VI, 144 S. M. 4.80, kart. M. 8.30

Inhalt: Nietzsches Leben und Charakter. — Nietzsches Werk. — Nietzsches Stellung zu Kultur, Kunst und Wissenschaft. — Nietzsches Stellung zum Leben des Einzelnen und den sozialen Gemeinschaftsformen. — Nietzsches Stellung zu Moral, Religion und Christentum. — Nietzsches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Uebermensch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.

Die dritte Auflage wurde in zahlreichen Besprechungen in der politischen, wissenschaftlichen und kirchlichen Presse lebhaft willkommen geheißen und auf das Wärmste empfohlen.

Prof. D. Pfennigsdorf-Bonn schreibt i. „**Geisteskampf d. Gegenwart**":
Das Buch von Grützmacher ist m. E. die beste Schrift, die wir von theologischer Seite über Nietzsche haben. Daß der Verfasser sich entschlossen hat, den Inhalt noch mehr zusammenzudrängen, kann der Lektüre nur zugute kommen.

Das Literarische Centralblatt urteilt:
„Die im Charakter akademischer Vorlesungen sine ira et studio verfaßte Schrift hat sich durch ihre objektive Darstellung und Beurteilung die Gunst weiter Kreise erworben, sodaß sich bereits die 3. Auflage notwendig macht, die nach den neuesten Erscheinungen der Nietzsche-Literatur verbessert und zugleich etwas gekürzt ist."

Der Tag, Berlin:
G.s Buch hat bereits viel dazu beigetragen, das Urteil über Nietzsche zu klären, seine Bedeutung für das moderne Geistesleben in das rechte Licht zu setzen. In seiner Gestalt wird es den Kreis der Nietzscheversteher zweifellos bedeutend erweitern.

231585
Bible
Comment(N.T)
Z
Author Zahn, Theodor
Title Kommentar zum Neuen Testament. Vol.3.- Das Evangelium des Lucas.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU